西学三书

写给中国人的西方文明之书

（套装共三册）



VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

总　目　录

走向理性——西方思想文化大视野
告别洪荒——人类文明的演进
天国之门——西方文化精神

西方思想文化大视野

走向理性

赵林——著

适合中国人阅读的
西方文化经典著作

西方思想2000年
就是一次从人到上帝，
再从上帝到人的征程

湖南人民出版社 博集天卷 CS-BOOKY

目录

前言
第一章 罗马帝国的历史命运
（一）影响罗马帝国历史命运的三对主要矛盾
（二）东西争锋——希腊文化与罗马文化的历史张力
（三）凡圣博弈——罗马帝国与罗马教会的理想冲突
（四）南北抗衡——罗马世界与日耳曼世界的盛衰转化
第二章 基督教信仰与希腊哲学的思想张力
（一）基督教的“急性希腊化”与“慢性希腊化”
（二）希腊教父对希腊哲学的包容
（三）拉丁教父对希腊哲学的拒斥
第三章 基督教与罗马帝国的文化张力
（一）基督教在罗马帝国生长的苦难历程
（二）大公会议与修道运动——基督教合法化后的两种应战姿态
第四章 基督教对欧洲中世纪文化复兴的重要影响
（一）基督教与中世纪文艺复兴
（二）大学的兴起与教会的扶持
（三）基督教理想与中世纪文学艺术
本章附录 西方文化的传统与更新（演讲录）
（一）1500年前后的世界格局
（二）西方文化传统与基督教背景
（三）文艺复兴与宗教改革

（四）马丁·路德的宗教改革与自由精神的生长
（五）英国宗教改革与民族国家的壮大
（六）加尔文的宗教改革与资本主义经济的发展
（七）航海活动与实践领域的变革
第五章 宗教改革运动与西欧现代民族国家的崛起
（一）西欧现代民族国家崛起的宗教背景
（二）路德教与北欧民族教会的建立
（三）加尔文教对欧洲政治生活的深远影响
（四）宗教改革与大国兴衰
（五）意大利和德意志的悲剧命运及几点结论
第六章 基督教信仰与乌托邦的变迁
（一）“千年王国”从人间上升到天堂
（二）“千年王国”从天堂下降到人间
本章附录一 西方理性精神的崛起与启蒙的历程（演讲录）
（一）近代理性精神崛起之前的文化背景问题
（二）文艺复兴的感觉主义与宗教改革的信仰主义
（三）宗教改革运动的重要意义和精神特征
（四）英国自然神论与理性精神的崛起
（五）机械论世界观与社会契约论
（六）理性主义独断论与法国启蒙运动
（七）理性的自我批判与基督教信仰根基的转移
本章附录二 科学、宗教与哲学的关系（演讲录）
（一）罗素关于三者关系的说明
（二）几个基本的哲学问题
（三）古希腊文化中科学与宗教的同一关系
（四）西方中世纪文化中宗教对科学的压制
（五）西方近代文化中科学理性对宗教信仰的反叛与批判

（六）西方现代文化中科学与宗教的共生和互补
第七章 后殖民时代基督宗教的全球发展态势
（一）“上帝在南下”
（二）上帝在亚洲的尴尬处境
（三）上帝在中国的微妙前景
本章附录一 当代国际格局的宗教背景（演讲录）
（一）从政治意识形态的冲突到文明的冲突
（二）华人学术界对“文明冲突论”的回应
（三）全球性的文化保守主义浪潮
（四）基督教世界与伊斯兰教世界的历史宿怨
（五）传统文明影响力的新证据
（六）西方基督教文明的分支情况
（七）俄罗斯在现代世界历史中扮演的角色
（八）伊斯兰教文明的分支情况
（九）印度教文明的复兴
（十）中国文明面临的文化困惑
本章附录二 中西文化的精神差异（演讲录）
（一）中西文化的源流传统
（二）“轴心时代”的文化变革
（三）中西文化的基本精神
（四）中西文化的现代化历程
返回总目录

前言

公元前323年亚历山大大帝东征回师，至巴比伦英年早逝，他的帝国分裂为马其顿、塞琉西和托勒密三个王国，希腊化历程也由此拉开序幕。在三百年之久的希腊化时代，强势的希腊文化在东方的土地上长驱直入，大放异彩。一座座希腊式的城市在地中海东岸矗立起来，气势恢弘的图书馆、大剧场和竞技场像雨后春笋般涌现在小亚细亚、西亚和埃及的城市中，精致优美的希腊雕塑、崇高典雅的希腊戏剧和思想深邃的希腊哲学日益成为希腊化时代文明教养的普遍标志。在引领时代潮流的希腊人看来，蒙昧的东方人正在希腊文化的浸润之下开始步入文明的殿堂。

然而，就在希腊人踌躇满志地试图用阳春白雪的希腊艺术和哲学来改造东方世界的时候，一个令人尴尬的结果发生了——一种下里巴人的东方宗教正在自己的文化土壤中悄然酝酿，并且从公元1世纪开始潜移默化地侵蚀希腊-罗马文明的肌肤，经过数百年的艰难发展，最终竟然将希腊文化和罗马帝国的精血吮吸殆尽，颠覆并取代了辉煌壮丽的古典文明。这种宗教就是后来成为西方文化之根基的基督教。

西方文明至今仍然被大多数人称之为基督教文明，然而究其根本，基督教最初源于东方的文化土壤，它的母体是同样渗透着苦难感和罪孽感的犹太教。但是，当基督教摆脱母体开始在广阔的希腊-罗马世界中生长时，它就越来越多地获得了外邦文化的基因，逐渐成长为一个具有浓郁的希腊-罗马文化特色的新宗教。基督教与希腊-罗马文化的交融会通，这是西方文明史上的一件大事，它的意义远远超过了

亚历山大东征、希腊文化传播和罗马帝国扩张等历史事件，因为它从根本上决定了近两千年来西方文明的基本文化性状。

基督教最初是在罗马帝国的文化环境中生长发育的，罗马帝国构成了上承希腊文明、下接基督教文明的历史枢纽。“罗马”一词本身就具有极其复杂的历史内涵，它不仅是罗马帝国的称呼，而且也是罗马教会的象征；它不仅意指以罗马为中心的西罗马帝国，而且也包括以君士坦丁堡为中心的东罗马帝国，甚至还涉及到中世纪以“罗马”自居的德意志神圣罗马帝国。从罗马帝国的历史命运出发，可以脉络清晰地梳理出西方文化发展演进的基本线索。不可一世的罗马帝国崩溃之后，罗马教会开始逐渐攫取了西方文化的主导权；再往后，宗教改革运动打破了罗马教会一统天下的格局，西方社会开始发生翻天覆地的大变革，并且迅猛地崛起为引领世界历史潮流的时代舵手。

呈现在读者面前的这本《西方文化大视野》力图以高屋建瓴的宏观眼光来展现西方文化演进的基本历程。本书由若干篇系列论文和相关演讲录构成，按照历史发展的脉络，系统地阐述了罗马帝国的历史命运、基督教与希腊文化及罗马帝国的张力关系，基督教对中世纪文化复兴的推动作用、西方文化的传统与更新、宗教改革运动对于现代民族国家崛起和乌托邦理想的深刻影响、西方启蒙思想的发展历程、基督教在当代世界的传播情况，以及当代国际格局的宗教背景等重要问题，最后对中西文化的精神差异进行了概括性综述。这些相互独立又彼此呼应的文章，都极力彰显一种大历史观的文化视域，都关涉到西方文化发展过程中的一些重大问题，如基督教与古典文明的文化张力，宗教改革对于塑造西方现代社会面貌的重大作用，宗教信仰与科学理性的辩证关系，以及基督教和其他宗教在当今国际格局中的现实影响等。与那些艰深专精的微观研究论著有所不同，本书旨在展现一种宏观的视野和高远的见识。

但愿本书能够帮助中国的读者更加系统和深入地领略西方文化之堂奥。

第一章
罗马帝国的历史命运

在罗马帝国的发展过程中，地中海世界在政治上的“罗马化”与罗马自身在文化上的“异化”形成了一种辩证关系。其中，罗马与希腊、罗马与犹太以及罗马与日耳曼的关系成为影响罗马帝国历史命运的三对主要矛盾，它们分别表现为东西争锋、凡圣博弈和南北抗衡。罗马与希腊的东西争锋造成了“两个帝国”——从古代的东、西罗马帝国一直到现代的俄罗斯与西方——之间的历史张力，罗马与犹太的凡圣博弈导致了“两个罗马”——罗马帝国和罗马教会——之间的理想冲突，罗马与日耳曼的南北抗衡演绎了“两种神圣”——神圣罗马教会与神圣罗马帝国以及神圣信仰——之间的盛衰转化。把握住这三对主要矛盾，就可以明晰地梳理出罗马帝国与中世纪乃至近现代西方社会之间的关系脉络。

（一）影响罗马帝国历史命运的三对主要矛盾

从公元前264年第一次布匿战争开始，已经统一了意大利的罗马就不可阻挡地走出了三面濒海、一面依山（阿尔卑斯山）的亚平宁半岛，迅速崛起为地中海世界的超级帝国。经过三百多年的强势扩张，到了图拉真当政时期（98-117年），罗马帝国的版图达到了极盛状态，东起美索不达米亚，西至大西洋，北界莱茵河和多瑙河，南迄埃及和北非。其时罗马帝国的统辖范围达600万平方公里，治下人口逾5000万。西班牙、高卢、不列颠、莱茵河和多瑙河沿岸的上下日耳曼尼亚、潘诺尼亚、希腊、小亚细亚、叙利亚、埃及和阿非利加均沦为罗马帝国的行省和辖区，广阔的地中海成为罗马帝国的内湖，贯通全国的罗马

大道（总长度达53000英里）把欧洲、西亚和北非紧密地联系在一起，毫不夸张地可谓是“条条大路通罗马”！

希腊城邦文明曾经为后世西方文明奠定了重要的精神根基，开创了优美的文学、艺术和深邃的哲学、科学，但是希腊城邦文明并未为西方社会提供统一的政治统治模式。城邦文明在政治上的基本特点就是分离主义，即各城邦保持小国寡民式的独立自由状态。希波战争和伯罗奔尼撒战争之后，随着城邦的衰落和亚历山大帝国的崛起，分离主义日益被帝国主义所取代。但是亚历山大帝国却昙花一现，其瓦解所致的马其顿、塞琉西和托勒密三个王国各行其道，希腊化世界仍然处于分裂离散的政治状况中。直到罗马人征服了整个地中海世界之后，一个真正意义上的政治统一体才得以产生。古罗马诗人奥维德曾经说过：“罗马城的范围就是世界的范围（Romanae spatium est urbis et orbis idem）。”[1]西方社会作为一个政治统一体，或者说整个地中海世界范围内的“全球化”过程，是由罗马人开创的。如果说希腊城邦通过荷马、苏格拉底、柏拉图等游吟诗人和思辨哲人为西方文化播下了自由的精神种籽，那么罗马帝国则通过饰有“S.P.Q.R.”字样的鹰旗第一次使西方社会产生了统一的政治认同感[2]。

然而，罗马帝国对地中海世界的军事征服虽然实现了政治上的统一，却始终未能完成文化上的统一。相反，罗马对异域世界的每一次政治征服都面临着被异质文化所渗透的危险。事实上，地中海世界在政治上的“罗马化”与罗马自身在文化上的“异化”是一个同步发生的辩证过程。当气势恢弘的罗马凯旋门、斗兽场、引水渠以及棋盘格式的罗马街区像雨后春笋一般在地中海周边地区建立起来时，这些地区根深蒂固的本土文化也正在悄无声息地渗透和改造着罗马。随着罗马人对马其顿、塞琉西、托勒密这三个希腊王国的吞并，“被征服的希腊反而降伏了粗鲁无文的征服者”（罗马诗人贺拉斯名言）。同样的，罗马对

犹太的政治统治恰恰为基督教在罗马帝国的文化传播开辟了通道，杀死基督的罗马帝国最终竟被基督教信仰吮尽精血而亡[3]。另一方面，罗马帝国与莱茵河、多瑙河彼岸的日耳曼人的关系也颇具吊诡特点：日耳曼蛮族摧毁了罗马帝国的庞大身躯，却在以后的漫长时期里匍匐在罗马帝国的附体阴魂——罗马教会的神圣感召之下。

以一种辩证的眼光来看，罗马与希腊、罗马与犹太以及罗马与日耳曼的关系构成了影响罗马帝国历史命运的三对主要矛盾，这三对矛盾可以从六合的角度分别表述为东西争锋、凡圣博弈和南北抗衡。罗马与希腊之间的东西争锋不仅表现为罗马在政治上征服了希腊和希腊在文化上渗透了罗马，而且更重要的是，当罗马帝国在政治上分裂之后，希腊与罗马的文化矛盾进一步演化为“两个帝国”——从古代的东、西罗马帝国一直到现代的俄罗斯与西方——之间错综复杂的政治对峙，其历史影响在当今的国际政治舞台上仍然明晰可见。罗马与犹太之间的凡圣博弈可以更加确切地表述为恺撒王国与基督王国之间的理想冲突，即“尘世之城”与“上帝之城”的冲突——罗马帝国的“恺撒”们杀死了基督，基督的宗教却从根本上改造了罗马，使“皇城罗马变成了圣城罗马”[4]；而且在漫长的中世纪和近代，恺撒王国与基督王国的理想冲突导致了“两个罗马”——各种形态的罗马帝国与罗马天主教会——之间旷日持久的明争暗斗，形成了对西方历史影响深远的教俗之争。罗马与日耳曼之间的南北抗衡也不仅限于日耳曼蛮族对罗马帝国的武力摧毁及其对罗马天主教会的信仰皈依，而是更加复杂地表现为中世纪和近代的“两种神圣”——拉丁人控制的神圣罗马教会与日耳曼人建立的神圣罗马帝国以及路德等宗教改革家为了捍卫基督教的神圣性而建立的各种新教教会和民族国家——之间波诡云谲的历史较量，其结果最终导致了罗马世界的彻底衰落和日耳曼世界的强劲崛起，从而使历史的巨轮从地中海时代运转到大西洋时代。

（二）东西争锋——希腊文化与罗马文化的历史张力

早在公元前3世纪末叶，罗马在与北非劲敌迦太基进行第二次布匿战争期间，就同时拉开了征服东方希腊化世界的序幕。通过一系列扩张战争，到了屋大维统一罗马全境时（公元前31年），罗马人已经先后吞并了内讧不已的希腊各城邦以及希腊人所统治的马其顿王国、塞琉西王国和托勒密王国，将希腊本土以及广大的希腊化世界（包括小亚细亚、西亚和埃及）尽收囊中，按照波斯帝国的行政体制将其设立为若干个行省。但是从文化的角度来看，罗马对希腊化地区的征服完全不同于它对高卢、不列颠等西方地区的征服——对于已经踏上文明历程的罗马人来说，凯尔特人和日耳曼人所生息的西部地区仍然属于鸿蒙初开的蛮荒之域，然而希腊世界却无疑具有令人仰止的文化优势。因此，随着罗马人对希腊世界的政治征服，希腊对罗马的文化渗透也紧锣密鼓地展开了。尽管以恪守传统美德而著称的老伽图等保守派人士曾多次告诫罗马青年，千万不要让希腊的柔靡之风腐蚀了罗马古朴的道德风尚，但是到了共和国末期，罗马在文学、艺术、哲学等领域中已经完全沦为希腊的“文化殖民地”。希腊人崇拜的那些充满了浪漫美感的神祇被搬到罗马，与一些功能相近的本土神祇相合并，换了一个拉丁名字继续受到罗马人的崇拜[5]。受荷马史诗《伊利亚特》和《奥德修纪》的启发，维吉尔创作了最著名的拉丁文学杰作《埃涅阿斯纪》；希腊的柏拉图哲学在罗马被西塞罗等人加以传播，最终结出了新柏拉图主义的果实（希腊的其他哲学学派如斯多葛主义、伊壁鸠鲁主义等亦是如此）；希腊的雕塑和建筑在罗马得以传承，只是少了一些唯美的色彩，多了一些实用的特征。甚至连拉丁语本身，在字母、语法和词汇等方面也深受希腊语的影响。在罗马帝国的东部地区，希腊语一直与西部地区流行的拉丁语并存，二者共同构成了罗马帝国的官方语言。

尽管罗马人在文化上极力效仿希腊，但是这两个民族却有着迥然不同的文化禀性。一般而言，希腊人是富有浪漫精神的人文主义者，罗马人是唯利是图的功利主义者。希腊人张扬个性自由，罗马人（至少是共和国时期和帝国早期的罗马人）服从整体秩序。希腊人仰望幽邃的星空，用美感和智慧创造了优雅精深的文化；罗马人则俯抱广阔的大地，用金戈铁马征服了整个地中海世界。这两个民族的性情差异从他们留下来的历史遗迹中就可以明显看出，希腊人留给后世的恢弘建筑有三类：神庙、竞技场和剧场；罗马人遗存千年的壮观建筑也有三类：凯旋门、斗兽场和浴场。二者之间大相径庭的文化旨趣无须赘言。希腊人以“人是万物的尺度”（希腊哲人普罗泰哥拉名言）作为现实人生和一切价值判断的基本准则，因此他们所创造的奥林匹斯多神教以及在此基础上产生的各种文化形态——史诗、竞技、戏剧、艺术、哲学、科学等——无不焕发着美仑美奂的人性光辉。汤因比认为，希腊精神的特点就在于：“希腊人把人视为‘创造之主’（the Lord of Creation），并且将人作为处于神之地位的偶像来崇拜。”[6]由于注重个人的精神自由，城邦时代的希腊人从来没有创建过大帝国，公元前477年以提洛同盟为名义的雅典帝国只不过是昙花一现，雅典对于后世的影响不在于它的军事征服而在于它的思想风采，“好像只有思想是他的本行”（修昔底德语）[7]。相比之下，罗马人则沉迷于各种拜物教——国家拜物教、权力拜物教、金钱拜物教等——的晕轮之中，在功利主义的驱使下，通过不断的喋血奋战创建了一个地跨欧亚非三大洲的超级帝国，而后又在无休止的穷奢极欲中致使这个大帝国土崩瓦解。

这种巨大的文化差异使得希腊人虽然在政治上接受了罗马人的统治，但是在精神上却始终保持着一种居高临下的姿态。在有教养的希腊人眼里，罗马人只不过是一群颇为凶悍的乡巴佬而已，他们是永远不谙文雅的。这种文化上的蔑视不仅表现在文学、艺术和哲学等古典

学术方面，而且也为后来的基督教教义之争和教会分裂埋下了伏笔。当希腊世界和拉丁世界都开始接受基督教信仰之后，古典时代的文化抵牾就进一步演变为宗教神学（以及教仪教规和教会组织）方面的分歧。汉密尔顿指出："早期的基督教会面临两种选择：希腊的道路与罗马的道路。两者具有本质上的差异；彼此几乎没有契合点。"[8]所谓"希腊的道路"无疑是指思想文化的道路，而"罗马的道路"则是指政治权力的道路。在使徒时代以及早期教父时代的《圣经》译撰和教义建构的过程中，"希腊的道路"明显占了上风——《希伯来圣经》的七十子译本以及《新约全书》都使用了希腊文，初期教会的主教们大多是希腊人或受过希腊文化教养的人，早期的神学教义更是打上了深深的希腊形而上学烙印。但是到了公元313年《米兰敕令》颁布之后，获得了合法地位的基督教会就越来越关注组织和权力的重要性，这样就使得"罗马的道路"后来居上。在以后的发展过程中，"希腊的道路"与"罗马的道路"非常复杂地纠结在一起，导致了基督教会内部不断重演的教义之争和教派分裂（在表面上的教义神学之争背后掩饰着实质性的教派权力之争）。在西罗马帝国灭亡之前，从尼西亚公会议一直到卡尔西顿公会议所贬抑的所有"异端"思想（阿利乌主义、阿波利拿里主义、聂斯脱利主义、一性论派等）全都是出于希腊文化盛行的东派教会（亚历山大教会、老底嘉教会、君士坦丁堡教会等）。这种现象恰恰说明，随着基督教会与罗马政权的日益妥协（从合法化到国教化），"希腊的道路"也逐渐被"罗马的道路"所取代。但是对于许多具有较深学养根基的希腊教父来说，所谓"异端"恰恰意味着更多的哲学智慧，诚如拉丁教父所指责的那样，"哲学导致异端"。这种极其复杂的文化分歧再加上权力博弈，最终造成了基督教两大教派——希腊正教会与罗马公教会——的彻底分裂。

希腊与罗马之间根深蒂固的文化分歧，更由于罗马帝国在政治上的分裂而进一步加剧。事实上，随着拉丁世界在文化上不断被希腊精

神所渗透，希腊世界在政治上也日益被罗马体制所同化。早在罗马人的征服之前，来自北方马其顿的亚历山大大帝就已经终结了希腊城邦分离主义的田园牧歌，奏响了帝国主义的凯旋号角。幅员辽阔的亚历山大帝国曾一度使希腊人陶醉在帝国主义的光荣眩晕中，热衷于自由遐想的希腊人竟然成为了东方世界的现实统治者。而后，在经历了希腊化时代的一段政治混乱之后，整个希腊世界又沦为罗马帝国的若干行省，在政治上成为罗马的附庸。但是在罗马人迅猛扩张的过程中，亚历山大帝国一直是一个令人向往的宏伟理想。尤其是当罗马人的扩张在西边止步于浩瀚无边的大西洋时，他们更是对亚历山大大帝征服东方的丰功伟绩仰慕不已——毕竟东方是远比西方更加富庶、繁荣和开化的文明之域。这种极具诱惑力的“亚历山大理想”或者“东方梦”鞭策着一代又一代罗马人前赴后继地向东扩张，共和国时期的马其顿战争（公元前212-146年）、叙利亚战争（公元前191-188年）、米特拉达梯战争（公元前88-65年）以及庞培对塞琉西王国的兼并（公元前64年）、屋大维对托勒密王国的征服（公元前31年），已经将罗马的东部疆域拓展到了小亚细亚、西亚和埃及。而得陇望蜀之志又不断地激励着罗马英雄们，从恺撒、克拉苏、安东尼一直到图拉真、奥勒留等罗马皇帝，他们心中始终萦绕着一个挥之不去的东方情结，那就是像当年亚历山大征服波斯一样去征服东方强敌帕提亚[9]。当罗马陷入内战时，一些拥兵自重的政治野心家也是在亚历山大理想的感召下试图在东方另起炉灶。从苏拉与马略之争、安东尼与屋大维之战，一直到戴克里先的分区治理制度，以及李锡尼与君士坦丁的对峙，都可以看作是希腊与罗马的文化抵牾在政治层面上的再现。戴克里先就已经认识到希腊世界的经济、文化优势，因此把首都迁到拜占廷附近的伊兹米特，而把帝国西部交给副手马克西米安治理。等到君士坦丁消灭李锡尼、统一罗马帝国之后，又做出了一个重大的政治举措：将帝国首都迁至拜占廷

（即君士坦丁堡），从而使罗马帝国的政治重心转移到希腊世界。君士坦丁死后，罗马帝国再次经历了分裂和整合，到公元395年正式分裂为两个帝国，即以君士坦丁堡为都城的东罗马帝国和以罗马为都城的西罗马帝国。

至此，希腊世界在拉丁世界面前不仅继续保持着文化优势和经济优势，而且也具有了新的政治优势。到了西罗马帝国被日耳曼蛮族摧毁之后，希腊世界的政治优势就变得更加不可动摇。公元6世纪东罗马帝国的查士丁尼皇帝曾一度从蛮族手中光复了意大利和北非，展现了以希腊世界为中心重振罗马帝国河山的政治宏愿。从公元476年西罗马帝国灭亡，一直到公元800年查理称帝的三百多年时间里，拜占廷帝国（即东罗马帝国）不仅在希腊人眼中、而且在山河破碎的罗马人眼中，甚至在入侵西罗马帝国的日耳曼蛮族眼中，都具有毋庸置疑的正统性和权威性[10]。拜占廷帝国的官方语言虽然是希腊语，人民信仰的宗教虽然是希腊正教，但是君士坦丁堡的统治者们却始终以“罗马人的皇帝”身份自居，因为他们的帝国是从君士坦丁大帝那里一脉相承地延续下来的[11]。“希腊的罗马公民”这个看似矛盾的称呼，已经为拜占廷帝国的臣民们所习惯。但是希腊与罗马的实际关系却变得更加疏远和淡漠，当西罗马帝国在蛮族大入侵的冲击下土崩瓦解时，“拜占廷朝廷则以漠不关心，或甚至喜悦的心情，观看着罗马的屈辱、意大利的不幸和西部的丧失……而希腊和拉丁的分裂，则又因为永远存在的语言、习俗、利益，甚至宗教方面的差异，而更为加深。”[12]

公元800年，在罗马天主教皇利奥三世的主持下，法兰克国王查理以“罗马人的皇帝”之名在罗马城加冕。西方世界在经历了三百多年的帝位空缺期之后，终于又有了自己的皇帝。英国著名历史学家詹姆斯·布赖斯认为，查理加冕称帝的历史意义不仅意味着“罗马人又自由了，又成为世界的主人和中心了”，而且还“宣告了准备良久，后果巨大的

罗马人和条顿人的联合、南方的记忆和文明与北方新生力量的联合”[13]。

当西罗马的土地上开始实现南方的罗马文明与北方的条顿（即日耳曼）力量的联合时，在东罗马的范围内也正在发生同样的事情——南方的希腊文明对北方的斯拉夫民族的教化。到了公元10世纪末叶，当罗马天主教卓有成效地感召了斯堪的纳维亚半岛上的诺曼人时，希腊东正教也同样成功地传播到基辅罗斯，实现了拜占廷文化与斯拉夫文化的融合。这样一来，希腊与罗马的传统矛盾就变得更加复杂了，它已经把新生的日耳曼因素和斯拉夫因素也混杂于其中。

在欧洲中世纪，希腊与罗马之间的历史张力主要表现为拜占廷帝国与法兰克帝国（以及后来的神圣罗马帝国）之间的政治对峙。拜占廷帝国的皇帝们宣称拥有罗马帝国的血脉和政统，法兰克帝国和神圣罗马帝国的统治者们则自恃据有罗马城和使徒（圣彼得）法座[14]。两个帝国的政治对立又与两个教会（希腊正教会与罗马公教会）的宗教分歧以及两大类型（希腊—斯拉夫类型和拉丁—日耳曼类型）的文化差异极其复杂地混杂在一起，从而造成了令人眼花缭乱的历史迷局。

1453年君士坦丁堡被土耳其穆斯林攻占，延续千年之久的东罗马帝国终归灭亡，君士坦丁堡教会的东正教中心地位也随之瓦解。刚刚摆脱了蒙古金帐汗国统治的莫斯科公国的统治者伊凡三世抓住了这个千载难逢的时机，他在罗马天主教皇的撮合下，迎娶了逃亡到罗马的拜占廷王室末代公主索菲亚（罗马教皇之所以要撮合这段婚姻是为了联合东正教势力共同对抗伊斯兰教的土耳其）。伊凡还将东罗马帝国的双头鹰徽接受为俄罗斯的国徽，并在索菲亚公主的帮助之下，效法拜占廷帝国的政治模式进行了一系列制度变革。从此以后，迅猛崛起的俄罗斯以“第三罗马帝国”自居，其统治者改“大公”称号为“沙皇”（俄语Tsar，即“恺撒”），莫斯科也取代君士坦丁堡而成为东正教的新中心。15世纪末，

一位东正教修士菲洛修斯在给伊凡的信中这样写道：

> 整个东正教世界都归您统治，您是世界唯一的君主，基督教徒唯一的沙皇。……看呀！听呀！哦，虔诚的沙皇，前两个罗马虽已灭亡，第三个却依然耸立，而且决不会再有第四个。[15]

与俄罗斯僭取罗马帝国称号的做法相对应，自阿尔伯特二世（1438年称帝）以来长期垄断帝位的奥地利哈布斯堡家族也将双头鹰标志确立为神圣罗马帝国的国徽。于是，两个双头鹰徽的帝国——俄罗斯帝国与神圣罗马帝国——又开始了欧洲近代的政治博弈。随着神圣罗马帝国的衰落和西方民族国家的崛起，俄罗斯帝国先后与法兰西（拿破仑战争）、德意志（第一次世界大战）等西方大国争强夺霸；到了苏联时期，又与德国和英美进行了酷烈的热战和漫长的冷战。直至今日，俄罗斯与西方世界仍然处于针锋相对、彼此掣肘的微妙关系中。

从古代世界东罗马帝国与西罗马帝国的分立，到中世纪拜占廷帝国与法兰克帝国以及神圣罗马帝国的对峙，再到近代俄罗斯帝国与西方列强的争锋，乃至当今世界俄罗斯与美国及北约的抗衡，所有这些“两个帝国”之间的利益角逐，都可以追溯到希腊文化与罗马文化、亚历山大帝国与恺撒帝国的历史张力中。

（三）凡圣博弈——罗马帝国与罗马教会的理想冲突

如果说希腊与罗马的历史矛盾表现为一种旗帜鲜明的分庭抗礼，那么犹太与罗马的历史矛盾就表现为一种纠缠不清的相生相克。前者以亚历山大帝国与恺撒帝国的对立为象征，反映了东方与西方之间的

利益角逐；后者则以基督王国与恺撒王国的对立为象征，反映了天国与尘世之间的理想冲突。由于基督王国——在现实世界中表现为基督教会——是在罗马帝国的躯体中生长起来的，所以它与罗马的关系就不像希腊与罗马的关系那样泾渭分明，而是盘根错节地纠结在一起。特别是当基督教成为罗马帝国的国教之后，“基督教和文明变得和罗马帝国同疆共域了。一个罗马人即是一个基督徒”[16]。在这种情况下，基督王国与恺撒王国的关系在后来的西方历史中就表现为“两个罗马”——罗马天主教会与形形色色的罗马帝国——之间的教俗之争。

犹太民族是一个苦难深重的民族，自从犹太人的祖先希伯来人在公元前14世纪来到巴勒斯坦（古称伽南）定居之后，在一千多年的时间里，他们先后遭受了埃及人、非利士人、亚述人、新巴比伦人、波斯人、亚历山大帝国、托勒密王国、密琉西王国和罗马人的统治。长期受奴役的苦难遭遇使得犹太民族强烈地期待社会解放，盼望古代大卫王国的辉煌能够在不久的将来再现[17]。在塞琉西王朝统治期间，犹太人中盛传关于弥赛亚将至的预言。按照这种预言，上帝将指派一位复国救主弥赛亚（Māshiah）降临人间[18]，他将带领犹太人脱离苦难，享受一千年的幸福生活。到了罗马统治时期，基督教从犹太教中脱颖而出并且与犹太教分道扬镳，但是在坚持大卫后裔弥赛亚或基督的王国一定会实现的理想上[19]，基督教与犹太教是一脉相承的。基督徒们坚信，“神将通过一位弥赛亚进行干预，推翻罗马政权，建立神的国；在这个国度中在大卫的子孙弥赛亚王的公义统治下……一个黄金时代由此开始”[20]。

由于罗马帝国是一个“条条大路通罗马”的普世大帝国，因此基督徒只能在这个现实的国度之内来实现基督的理想国度，这样从一开始就注定了基督王国与恺撒王国之间的紧张关系。面对着以暴戾武力来征服世界的罗马帝国，刚刚诞生的基督教会只能通过和平的方式来传

播上帝的福音，在罗马统治者的暴戾压迫之下采取一种逆来顺受的应战姿态。耶稣本人痛苦而屈辱地死在“恺撒”代理人竖起的十字架上，彼得、保罗等使徒以及一批批虔诚的基督徒纷纷以身殉道。犹太民族也在公元70年圣殿被毁以后，被罗马人赶出了家园，寄人篱下，受尽欺凌。自从公元64年尼禄皇帝对基督徒首开杀戒以来，在长达250年的时间里，罗马帝国对基督徒进行了多次惨无人道的大迫害。但是，正如拉丁教父德尔图良所言，“殉道者的鲜血成为教会的种子”。失落了家园的犹太人在一千多年的苦难中坚忍不拔地守护着他们的信仰，而新兴的基督教更是在罗马帝国体内忍辱负重地传播着上帝的福音。随着罗马帝国在穷奢极欲中逐渐走向衰竭，基督教却以其纯真的信仰和高洁的道德而感召了越来越多的罗马民众，动摇了罗马帝国赖以维系的多神教信仰。最终，那位被罗马人杀死的犹太人（耶稣）的信仰竟然成为罗马帝国的断命毒鸩。海涅非常俏皮地写道：

> 那个被谋害的犹太，把它的唯灵主义奉送给罗马人的时候，是不是想向它那得胜的敌人报复，就像从前陈陶尔[21]那样，临死时狡猾地把一件浸渍过自己鲜血的有毒致命的长袍交给周比特的儿子？真是这样，罗马帝国、各国人民中的赫库勒斯，被犹太的毒药慢慢害死，结果头盔铠甲都从他那衰朽的躯体上脱落，他那声振四方的激战呼号日益低微，变成了僧侣的喃喃祈祷和阉人的颤声嘟囔。[22]

公元313年，君士坦丁皇帝颁布《米兰敕令》承认基督教为合法宗教；380年，狄奥多西皇帝又宣布基督教为罗马帝国的国教，要求全体罗马人民“遵守神圣使徒彼得带给罗马人的信仰”。至此，恺撒的国度和基督的国度似乎合为一体了，但是二者之间的深刻仇隙却始终未能冰释，而且随着罗马帝国和罗马教会的力量对比发生逆转，“两个罗马”之间的矛盾变得更加错综复杂了。君士坦丁皇帝之所以要大力扶持

基督教，只是因为一个充满感召力的新宗教是与一个重新完成统一的大帝国相适应的。他本想利用基督教信仰来重振罗马帝国，却未曾意识到基督王国与恺撒王国之间存在着无法调和的理想冲突。但是后来的奥古斯丁对于这两个国度之间的吊诡关系却有着清晰的认识，在《上帝之城》中，这位罗马教会的思想巨擘明确地指出，虽然“上帝之城”（基督王国）与“世俗之城”（恺撒王国）共存于同一个现实世界中，但是它们却代表了两种截然对立的理想态度：“一座城在它自身中得荣耀，另一座城在主里面得荣耀”[23]。前者贪恋尘世的物欲，后者向往天国的荣耀。因此，这两种理想之间的深刻矛盾是根本无法弥合的。但是，尽管这两种理想在内涵方面存在着巨大的差异，它们在形式上却有着某种同一性，即它们都具有普世性的特点。罗马帝国的理想是让鹰旗插满世界，基督教的理想则是让信仰传遍万邦[24]。从这种普世性的意义上看，“罗马帝国平定并统一了世界，适时地为在各地传播福音准备了条件。”[25]

公元5世纪日耳曼蛮族的大入侵和西罗马帝国的毁灭，使得基督王国与恺撒王国之间旷日持久的理想冲突终于有了结果，基督教会“终于在朱庇特神庙的废墟上竖起了胜利的十字架的旗帜”[26]。然而，一个“罗马”（罗马帝国）在蛮族的暴力冲击下轰然倒塌，另一个“罗马”（罗马教会）却在一片蛮荒的土地上疯狂生长。至7世纪末，所有入侵西罗马帝国的蛮族部落都皈依了正统的罗马天主教会（或者被查士丁尼的光复运动所消灭）；到了10世纪末，前罗马帝国北部疆域以外的整个日耳曼人地区，一直远至斯堪的纳维亚半岛，全都匍匐在基督的十字架之下。于是在西欧的范围内，罗马大公教会（Roman Catholic Church）取代了罗马世界帝国[27]，成为新的权力中枢。“政权与治术由此行将倾覆的帝国转至强而有力的教皇手中；断剑之威为慰藉之笔所代替；教会的传教士取代了帝国的军队，沿罗马各公路涌至西方；叛乱的各行

省，因接受了基督教，重又承认罗马的君权……”[28]然而，此君权已非“恺撒”的权力，而是基督的权力，“皇城罗马变成了圣城罗马”。

正如热衷于思想的希腊人在罗马政治的影响下开始眷恋权力一样，当罗马教会逐渐变得羽毛丰满之后，它也不可避免地一头扎进了争权夺利的泥沼。事实上，罗马帝国的基督教化和基督教的罗马化是同一个相反相成的辩证过程——当罗马帝国把基督教确立为国教时，基督教会也仿照罗马帝国的政府形式和法律体制把自己变成了一个庞大的权力机构。对于扬眉吐气的基督教会来说，“罗马的道路”显然要比“希腊的道路”更加具有现实的诱惑力。基督王国虽然是一个天国的理想，但是罗马教会的主教们却是具有七情六欲的凡胎俗骨，他们在现实的环境里很难抗拒权力和物欲的侵蚀。因此，早在获得合法地位伊始，教会内部就出现了愈演愈烈的权力之争，其结果导致了一次次的“异端”谴责和教派分裂。到了西罗马帝国灭亡之后，罗马教会又开始与君士坦丁堡的皇帝们暗中较量，试图摆脱鞭长莫及的拜占廷帝国的政治控制。公元5世纪末，罗马教皇吉莱西厄斯（492-496年在位）在写给拜占廷皇帝阿纳泰西厄斯的信中宣称：“统治这个世界的主要有两大权威：教皇神圣的权威和君主的权威。其中，祭司的权威远较王权伟大，因为在末日审判时，即令人间贵为君王者，他们的行为也得由祭司向上帝交待。”[29]这种教权至上的思想为中世纪的各种“君权神授”理论奠定了基础。及至西方的帝国（查理帝国）重建之后，罗马教会再度陷入了与各种形态的罗马帝国——查理帝国、神圣罗马帝国等——的相互借重和明争暗斗之中，二者之间的教俗之争构成了一条贯穿中世纪政治史的主线，对西方社会生活产生了重要的影响。

公元751年，法兰克王国宫相矮子丕平篡夺了墨洛温家族的王位，他的篡权行为得到了罗马教皇斯蒂芬二世的认可，后者亲自为丕平进行了加冕。作为回报，丕平把从伦巴第人手中夺回的拉文纳总督区

以“赠献”的名义交给了罗马教皇。从此以后，“丕平赠土”就成为“教皇国”（教皇的世俗领土）的奠基地。这是中世纪世俗王权与罗马教会之间的第一笔政治交易，它为以后教俗权力的相互勾结和博弈开了先河。丕平死后，其子查理继承王位，此时的法兰克王国已经控制了意大利、高卢和日耳曼等地区，其疆域范围已经堪与前西罗马帝国相媲美。公元800年，查理称帝，重新承续起罗马帝国的政统。当时的教皇利奥三世在罗马为查理举行了加冕礼，此举就成为罗马皇帝世俗权力合法性的神圣根据。从此以后，由罗马教皇为帝国皇帝进行加冕就成为一种惯例，由此也衍生出后来的“君士坦丁赠礼”、“两把刀”理论、“太阳与月亮”理论等各种君权神授理论[30]。一位研究者评论道：

> 教皇给这位皇帝的加冕，便被解释为天上的权力高于世俗权力的象征：教皇运用他的神权把帝国从希腊人手中收回，授予法兰克国王。……按照《旧约》中的范例，给国王行敷圣油礼，这是从宗教上给这种继承，或者篡位，披上一种神圣的外衣。教皇为皇帝行加冕礼，日益被认为是表示承认诸侯们的选举为合法。[31]

在法兰克帝国和神圣罗马帝国初期（9-11世纪），由于战乱频仍和封建状态严重，许多地方主教和神职人员都依附于当地的封建领主，罗马天主教廷和教皇的统一权威尚未树立起来。因此，罗马教皇在帝国皇帝面前往往只能采取一种相互借重甚至委曲求全的妥协姿态。但是与控制着帝国权力的日耳曼蛮族相比，主宰罗马教会的拉丁人具有毋庸置疑的文化优势，更何况他们手中还掌握着决定灵魂归属的神圣钥匙。这种文化上和宗教上的优势地位使得善于经营的罗马教会在蒙昧闭塞的蛮族世界里游刃有余，很快就控制了西欧社会的经济命脉，并且在政治方面也有了越来越大的腾挪空间。随着罗马教会的羽毛逐渐丰满，它与神圣罗马帝国之间的教俗之争也日趋激烈。在11世纪下

半叶发生在罗马教皇格利高里七世与帝国皇帝亨利四世之间的主教册封权之争中，教会已经开始略占上风。在随后的一百年间，神圣罗马帝国的实力每况愈下，罗马天主教会的权势则与日俱增。到了13、14世纪，罗马教会已经登上了西欧政治权力的巅峰，英诺森三世等强势教皇翻手为云、覆手为雨，将神圣罗马帝国的皇帝和西欧大大小小的国王、诸侯玩弄于股掌之间。11-13世纪基督教世界发起的十字军东征，虽然最终以失败的结局而收场，但是它却充分显示了罗马教皇在西欧政坛上的权威性——是教皇而不是皇帝，成为基督教世界与伊斯兰教世界大对决的领导者。通过策划和领导这场暴戾的宗教战争，罗马教皇不仅证明自己已经成为西欧教俗各界的公认渠魁，而且也表现出充当整个基督教世界——罗马公教会和希腊正教会——的统一领袖的野心和实力。一位教会史专家对十字军东征的历史后果评价道："或许最有意义的结果是十字军给教宗制增加了光彩。……圣战就是使联合东西方教会的教宗制获得普世治权。"[32]

盛极而衰，盈满则亏。从14世纪开始，随着法兰西、英格兰等民族国家逐渐取代日益衰朽的神圣罗马帝国而崛起，罗马天主教会也开始从权力的巅峰跌落下来。经过"阿维尼翁之囚"和西方教会大分裂等一系列政治挫折，罗马教会元气大伤。不久以后，蓬蓬勃勃的宗教改革大潮又汹涌而至，致使铁板一块的罗马天主教世界破碎瓦解。大势已去的罗马教会左支右绌，总算保住了半壁江山（意大利、西班牙、法国等）。从此以后，退守南方的罗马天主教会只能与北方形成的新教阵营划定楚河汉界而治（1648年《威斯特伐利亚和约》）。随着西欧近代民族国家在宗教改革运动中逐渐壮大，罗马教会与罗马帝国这一对藤树相缠的冤家对头双双在历史舞台上谢幕，让位于日耳曼世界中鸣锣登场的新主角。

1806年，在法兰西皇帝拿破仑的逼迫之下，苟延残喘的神圣罗马帝国终于瓦解，但是罗马帝国的阴魂并未在欧洲乃至国际政治舞台上彻底消散。从法国的拿破仑帝国、大不列颠的“日不落帝国”一直到俾斯麦的德意志第二帝国和希特勒的德意志“第三帝国”，以及西欧范围之外的俄罗斯帝国和被世人称为“当代罗马帝国”的美国，以各种不同形式——政治的、经济的、文化的或意识形态的——来统一世界、重温罗马帝国旧梦的勃勃野心不断再现。即使是今天的欧盟，也同样试图以一种和平的方式来重振罗马帝国的政治、经济一体化理想。另一方面，罗马教会自近代以来也发生了根本性的变化，宗教改革运动不仅导致了大公（或普世）教会的大分裂，产生了分崩离析的各支新教教派；而且还在16世纪的再洗礼派运动中酝酿了一种源于犹太教的大卫—弥赛亚王国模式的乌托邦社会理想，为近代共产主义运动开创了先河。从某种意义上说，西方资本主义与共产主义之间的理想冲突，正是恺撒王国与基督王国这一对历史矛盾在现代社会中的再现。

公元之初是罗马帝国奠立和罗马教会产生的时代，从一开始，“两个罗马”就如影随形地纠缠在一起，共同走过了一千多年的吊诡历程，其间充满了血泪与权欲、苦涩与荣耀。时至今日，二者相互撕咬的时代已经过去（或者变换为一种新形式的理想冲突）。恺撒的王国崩溃了，大卫（或弥赛亚、基督）的王国也分裂了。当古代世界的辉煌逐渐隐匿时，一个全新的时代开始在日耳曼的大地上喷薄而出。

（四）南北抗衡——罗马世界与日耳曼世界的盛衰转化

日耳曼世界与罗马世界的关系，与“两个罗马”的关系非常复杂地纠结在一起。与希腊人、犹太人和罗马人相比，日耳曼人无疑是一个大器晚成的民族，他们是在古代社会濒于衰亡时才开始走上西方文明舞台的。当日耳曼人最初以蛮族入侵者的身份进入罗马世界时，“两个罗马”都面临着覆灭的威胁。但是历史结果却具有吊诡性：一个“罗马”（罗马帝国）土崩瓦解，另一个“罗马”（罗马教会）却因祸得福。在后来的“黑暗时代”里，各个日耳曼蛮族王国相继皈依了罗马天主教会，征服者反过来被它征服的文明所同化。到了中世纪，日耳曼人打起了神圣罗马帝国的旗号与拉丁人控制的神圣罗马教会相抗衡，从而使教俗之争又包含了民族矛盾的新内涵，变得更加诡谲复杂。从宗教改革的时代起，蒙昧千年的日耳曼人才真正产生了自我意识，他们终于意识到自己与“罗马”——无论是罗马教会还是罗马帝国——之间的巨大文化差异。于是，一股反罗马的汹涌浪潮就在日耳曼世界中激荡开来，结果导致了罗马教会的分裂和罗马帝国的终结，一个属于日耳曼世界的新时代开始来临。

公元5世纪，生活在多瑙河以北、莱茵河以东的日耳曼各部族在匈奴人的压力之下，纷纷侵入已经在奢靡腐败中变得衰弱不堪的罗马帝国。西哥特人首先在410年攻掠了千年不败的罗马城，“文化破坏者”汪达尔人又在455年洗劫了罗马，将这个伟大的古都夷为一片废墟。接着，一支支日耳曼部族纷至沓来，西哥特人、苏维汇人、巴斯克人占据了西班牙，法兰克人、勃艮第人、阿勒曼尼人占据了高卢，东哥特人（以及后来的伦巴第人）占据了意大利，汪达尔人占据了北非，盎格鲁人、萨克森人占据了不列颠。整个西罗马帝国被瓜分为一个个各自为政的蛮族王国，辉煌的古典文明灰飞烟灭，西欧社会进入了满目疮痍的“黑暗时代”。

日耳曼蛮族摧毁了西罗马帝国的一切文明成果，但是唯独对基督教崇敬有加。究其原因，并非如黑格尔所说的那样是由于日耳曼民族的“天命”使然[33]，而是后天教化和环境影响的结果。早在公元4世纪，一部分毗邻罗马帝国边境的日耳曼部族，如西哥特人、东哥特人、汪达尔人、苏维汇人等，就已经受基督教传教士的影响，皈依了当时被罗马正统教会斥为“异端”的阿利乌派信仰。正是由于这个原因，当日耳曼人摧毁罗马帝国之后，他们对待同属基督教信仰的罗马教会就比较友善（至于罗马正统教会与阿利乌派之间的晦涩玄奥的神学教义之争，对于那些不谙文明的野蛮人来说是毫无意义的）。沃尔克指出：“如果西罗马帝国早一个世纪陷落（这是可能的），那末基督教的遭遇就会完全不同。”[34]擅于捕捉时机的罗马天主教会很快就从毁灭的恐惧中振作起来，开始对那些蒙昧而虔诚的阿利乌派信徒以及一些尚未接受基督教信仰的蛮族部族（如法兰克人、盎格鲁人、萨克森人等）进行教化。最先接受正统罗马天主教信仰的是法兰克人，公元496年圣诞节，法兰克人首领克洛维为了赢得信仰罗马天主教的高卢人民的支持，率领三千士兵在兰斯大教堂接受洗礼，正式皈依了罗马教会。法兰克王国在“黑暗时代”逐渐发展成为各个蛮族王国中最强大的国家，在它的影响和威逼之下，各个蛮族王国相继皈依了罗马教会的正统信仰（仍然坚持阿利乌派信仰的汪达尔王国和东哥特王国后来被查士丁尼的反攻所消灭）。这样，罗马教会就因祸得福，借助日耳曼蛮族这条“上帝的鞭子”，趁着罗马帝国的崩溃和蛮族的皈依，顺理成章地接过了西欧社会的领导权。

如果说基督教会在罗马帝国早期曾经被有教养的希腊人和拉丁人视为一种低级的迷信团体，那么到了“黑暗时代”，它在日耳曼蛮族面前就扮演了一个文明教师的角色。摧毁罗马帝国的日耳曼民族正是在基督教信仰的感召之下告别蛮荒、开启教化的。基督教会不仅在“黑暗时代”保留和传承了古典文明的火种，而且还在中世纪推动了一系列文

化复兴运动（9世纪的加洛林王朝文艺复兴、12世纪的欧洲文艺复兴等），使得西欧社会从普遍的蒙昧状态中逐渐恢复了元气。更重要的是，罗马教会在属灵事务上拥有绝对的权威，它掌握着灵魂升天国的钥匙。因此，罗马教会在日耳曼蛮族——无论是国王诸侯还是平民百姓——眼里，具有毋庸置疑的神圣性，即“神圣罗马教会”。

在“黑暗时代”（公元5-8世纪），相对于分散闭塞的蛮族王国而言，已经灭亡的罗马帝国和蒸蒸日上的罗马教会这一对冤家对头至少有两点是一致的：第一，它们都代表着一种普世性的统一力量；第二，它们都掌握在文明的拉丁人手中。罗马帝国的皇帝和罗马教会的教皇是同一个世界主义的两个相互对立的首领，一个是尘世的统一首领，另一个则是天国的统一首领。日耳曼蛮族瓜分了统一的罗马帝国，导致了地方主义性质的封建社会；但是罗马教会却以信仰的力量（而非武力）整合了日耳曼蛮族，形成了另一种形式的世界主义。整个西欧中世纪的历史，就是神圣罗马教会的世界主义与日耳曼王国的封建主义相抗衡的历史。无论是“黑暗时代”的蛮族王国，还是中世纪徒有虚名的神圣罗马帝国，其实质都是封建主义的。在这个分崩离析的封建社会里，只有罗马教会始终坚定不移地推行着世界主义的主张，并且矢志要把天国的统一理想落实到人间来。

查理帝国是日耳曼人建立的第一个名副其实的大帝国，然而这个帝国很快就陷入分裂之中[35]。公元962年，东法兰克（即德意志）国王奥托一世在罗马加冕称帝，又建立了一个持续800多年之久的帝国。这个由日耳曼人建立的帝国，不仅自诩为“罗马帝国”，而且还冠之以“神圣”之名[36]。但是在其存在的大部分时间里，神圣罗马帝国只是一个空架子。且不论在它之外还独立存在着法兰西、英格兰、匈牙利诸王国和意大利各邦国，其内部也是一团乱麻。自从1356年查理四世颁布“黄金诏书”之后，神圣罗马帝国的帝位就操控在七大选帝侯之手，

往往是最弱者（如奥地利哈布斯堡家族）被推选为帝。帝国皇帝只是一个空头衔，根本无力驾驭各自为政的诸侯们。到1618年“三十年战争”爆发时，神圣罗马帝国境内出现了390个大大小小的诸侯国、主教领地、自由城市和骑士领地。一直到1871年普鲁士统一德国时，这种混乱的政治状况才最终结束。

布赖斯指出：“‘神圣罗马帝国’的名称对于‘神圣天主教会’的名称来说，是必须的和合理的对应物。”[37]但是，神圣罗马帝国从一产生就是中世纪西欧政治的一个怪胎，它充分说明了蒙昧的日耳曼世界在文明的罗马世界面前的屈辱状态。中世纪的日耳曼人缺乏独立的民族意识，他们在宗教上诚服于一个“神圣罗马教会”，在政治上经营着一个“神圣罗马帝国”，但是他们既不是罗马人，也没有领悟到“神圣”的真实含义。对于他们来说，“帝国”必须与“罗马”联系在一起[38]，正如“教会”必定是“罗马”的一样。他们既不能建立一个没有“罗马”的德意志帝国[39]，也无力建立一个独立于“罗马”的民族教会[40]。为了与那个像幽灵一般萦绕在头上的神圣罗马教会相抗衡，日耳曼人试图让自己的国家也具有神圣的光环。但是在建立起独立的民族教会和现代宪政体制之前，“神圣”对于国家来说只是一个空泛的口号而已。

中世纪的教俗之争不仅表现为“两个罗马”、而且也表现为“两种神圣”——神圣罗马教会与神圣罗马帝国——之间的较量，这场较量同时也是罗马世界与日耳曼世界之间的一场对决：

教会与国家之间的冲突不仅是一场教士与俗人的冲突。同时也是一场地中海世界与北方蛮族之间的冲突的重演。教会的统一就是罗马帝国统一的反响；它的祷文是拉丁文，它的首脑人物主要是意大利人西班牙人和南部法国人。……反之，世俗权力则掌握在条顿血统的王侯们的手中，他们企图尽力保持他们从日耳曼森林里所

带出来的种种制度。[41]

由于神圣罗马教会占据着文化制高点（尤其是掌握着灵魂升天国或下地狱的权力），并且通过寺院经营控制了西欧的经济命脉，因此在这场教俗之争和民族对抗中明显占了上风。在中世纪，日耳曼世界对罗马世界的反抗始终带有一种情态暧昧的特点，他们只能打着“罗马”的旗号来反对罗马，因为“日耳曼”是不能登大雅之堂的。当他们摧毁罗马帝国之后，很快就皈依了罗马教会；当他们反抗罗马教会时，又树起了罗马帝国的旧招牌。在自惭形秽的日耳曼人眼里，“罗马”始终具有神圣性，所以他们把模仿罗马而建立的帝国称之为“神圣罗马帝国”，既是“罗马”的，又是“神圣”的，这样才足以名正言顺地与神圣罗马教会相抗衡。然而，“神圣”、“罗马”、“帝国”这三个概念没有一个符合中世纪日耳曼国家的现实状况，无怪乎伏尔泰要辛辣地讽嘲它“既不神圣，亦非罗马，更称不上是一个帝国”！当这个徒有虚名的神圣罗马帝国与名副其实的神圣罗马教会相对抗时，结果自然就可想而知了。

但是，尽管打着“罗马”的神圣大旗，日耳曼人对罗马的历史仇恨却是刻骨铭心的。在适当的时候，这种仇恨也会偶尔喷发而出。公元968-969年间，伦巴第主教柳特普兰德代表神圣罗马帝国皇帝奥托二世出使东罗马帝国，双方发生了一场关于谁才是真正的罗马人的争论。在争论中，柳特普兰德主教被尼基弗罗斯皇帝以罗马帝系嫡裔自居的傲慢态度激怒了，于是他对所谓的“罗马人”进行了一番狗血淋头的痛斥：

这是一件在历史上臭名远扬的事实，这就是指罗马人所奉为始祖的罗摩勒斯是一个杀死兄弟的人，是一个娼妓的儿子——我是指非婚生子，他建立了一个罪犯逃逋薮来收容债务者、逃奴、杀人犯以及其他罪大恶极的犯人。他包庇了这些罪犯，

搜罗了一大群犯人，称他们为罗马人。这就是你们的皇帝或者如你们称为‘世界的王’的奉为祖先的优秀的贵族。但是我们——我用‘我们’一词来指伦巴第人、撒克逊人、法兰西人、洛林人、巴伐利亚人、斯瓦比亚人、布尔艮迪人——我们鄙视罗马人到这种程度，以至于我们对敌人发怒时，我们只要叫他们一声‘罗马人’就够了，因为照我们的说法，这一个坏称呼包括一切卑贱、懦怯、贪婪、颓废、虚伪以及其他各种恶行的全部而无遗。[42]

五百多年后，这种历史仇恨的总爆发，就是促成宗教改革运动的重要因素。1517年10月31日，当虔诚的德国修道士马丁·路德在维腾堡教堂门前贴出针对神圣罗马教会兜售赎罪券的腐败行径的《九十五条论纲》时，他心中不仅怀着一种“因信称义”的神圣感，而且也对罗马世界长期以来欺凌善良淳朴的日耳曼人的做法充满愤慨。路德改革的最主要原因当然是神学和道德方面的，他指责罗马教会在神圣的旗帜下从事邪恶的勾当，极大地亵渎了基督教的圣洁信仰。黑格尔从哲学的高度强调，路德“因信称义”理论的实质就在于自我意识的真正觉醒，即主观性、自我确信或自由“被带进了人的真正意识中”[43]。马克思对路德宗教改革的重大意义有一段精辟的评价：“他破除了对权威的信仰，是因为他恢复了信仰的权威，他把僧侣变成了世俗人，是因为他把世俗人变成了僧侣。他把人从外在的宗教笃诚解放出来，是因为他把宗教笃诚变成了人的内在世界。”[44]在这里，所谓“权威”、“僧侣”和“外在的宗教笃诚”无疑都是针对罗马教会而言的，而“信仰”、“世俗人”和“内在世界”则对应于德国民众。当路德把信仰提高为得救的唯一根据时，他实际上也唤醒了整个德意志民族的自我意识，告诉他们神圣的权威不属于罗马教会而属于内心信仰。在这里，路德表现了强烈的民族情绪。罗素在总结宗教改革运动的原因时指出：“大体上，它是北方民族对于罗马东山再起的统治的一种反抗。……民族的动机、经济的动机和道德的动机都结合在一起，就格外加强了对罗

马的反叛。”[45]路德不仅在赎罪券问题上猛烈抨击罗马教会，而且还把《圣经》翻译为德文，使粗通文墨的德国民众可以通过阅读《圣经》来直接与上帝交往，这样就使罗马教会在属灵的事务上不再具有权威性。在路德看来，罗马教会并非神圣之所，而是罪恶之渊，“一切属灵属世无赖行为的邪恶样式都是先从罗马——这个罪恶的汪洋大海里泛滥到全世界的”。路德向德意志的诸侯们大声呼吁道：

> 假若德意志王公贵族不迅速大胆加以干涉，德意志真的就要变成废墟，被迫毁灭了。这是罗马人高兴看到的事，他们只把我们视作畜生，在罗马有一句俗话论到我们说：“人们可以用各种可能的方式诱诈德国蠢汉的黄金。”对这种侮慢的无赖行径，教宗并不加以阻止，他们都视而不见，事实上他们对这大逆不道的恶棍，比对上帝的神圣福音还更尊崇。……
>
> 上国的帝（这是基督所称的基督教会）不在罗马，不属于罗马，不在这里，也不在那里，乃是在信仰者心里，无论他们在罗马，或在任何别的地方。因此，硬说基督教会是在罗马，或者属于罗马，甚或说按照神命它的头和权柄也在罗马，这是一种令人作呕的谎言，而且有背于基督，把他置于撒谎的境地。[46]

当神圣罗马帝国与神圣罗马教会相抗衡时，双方的“神圣”都是虚假的——神圣罗马教会在权力和物欲的诱惑下早已背离了基督教的神圣理想，而神圣罗马帝国更是徒具“神圣”之名。但是当路德向罗马教会发起攻击时，他却是站在真正的神圣信仰的立场上，向一切违背基督教圣洁理想的东西猛烈开火。从这种意义上说，路德以及新教教会与罗马教会的对立，不仅是对“两种神圣”相互抗衡的历史继续，更是对它的精神升华。

正是由于神圣性和民族性的双重影响，再加上经济和政治方面的诸多因素，使得路德改革在北部欧洲的范围内引起了轩然大波。几乎整个日耳曼世界——包括德意志神圣罗马帝国的大部分邦国和苏黎

世、日内瓦、英格兰、苏格兰、尼德兰、斯堪的纳维亚诸国等——全都自觉地站在罗马世界的对立面上，通过宗教改革这场文化更新运动，实现了政治、经济的全面变革。在政治领域，不仅由于民族教会的建立极大地促进了现代民族国家的崛起，导致了社会领域的巨大变革（如尼德兰革命、英国清教徒革命、法国胡格诺战争等）；而且从加尔文教的“两个国度”理论中衍生出现代宪政民主制度，形成了政教分离的基本格局[47]。在经济领域，新教伦理成为推动资本主义发展的巨大精神杠杆[48]，几乎所有成功进行了宗教改革的国家和地区，在17世纪以后都相继崛起为新兴的资本主义强国[49]。

在宗教改革之前，西欧社会力量的基本格局是：南方拉丁世界在经济上繁荣（意大利）、政治上强大（西班牙）、文化上更是引导潮流（罗马天主教会）；北方日耳曼世界则是经济上落后、政治上羸弱、文化上凋敝不堪。但是宗教改革运动唤醒了日耳曼人的民族意识和自由精神，一百多年以后，日耳曼世界像希腊神话中的安泰一样在新教信仰的大地上挺立起来，取代日益衰落的罗马世界成为历史巨轮的领航者。随着西欧社会力量对比的惊天逆转，地中海时代的夕照逐渐黯淡，大西洋时代的朝阳喷薄而出。

……

西方人发明的扑克牌中有四个老K，分别是指大卫王（黑桃K）、查理大帝（红桃K）、亚历山大大帝（梅花K）和恺撒大帝（方片K）。这四个老K非常恰当地表现了罗马与希腊、犹太以及日耳曼的关系——恺撒与亚历山大的关系表现了东西“两个帝国”之间的历史张力，恺撒与大卫（以及弥赛亚或基督）的关系表现了凡圣“两个罗马”之间的理想冲突，恺撒与查理的关系表现了南北“两种神圣”之间的盛衰转化。在六合视域中呈现出来的这三对矛盾，决定了罗马帝国的历史命运，其影响绵亘至今，班班可考。

注释

[1] 参见皮埃尔·拉迈松主编，方友忠译：《西方文明史：欧洲谱系——从史前到20世纪末》，中国人民大学出版社2012年版，第42页。

[2] “S.P.Q.R.”是罗马军团鹰旗和罗马公共建筑上随处可见的缩写字母，其拉丁文全文为“Senatus Populusque Romanus”，（英文为“The Senate and the Roman People”），意即“元老院与罗马人民”。该缩写字母成为罗马共和国和罗马帝国的典型标志或正式名称，凡有“S.P.Q.R.”鹰旗飘扬的地方，就是罗马人所征服的疆域。

[3] 爱德华·吉本认为，基督教信仰的广泛传播是致使罗马帝国断命的重要原因之一，由于基督教信仰摧毁和取代了罗马公民道德和国家安定赖以维系的多神教信仰，蚀空了罗马帝国的精神根基，最终使不可一世的罗马帝国在蛮族入侵的冲击之下轰然坍塌。参见爱德华·吉本著，黄宜思、黄雨石译：《罗马帝国衰亡史》（D.M.洛节编本）第三十八章“西罗马帝国的衰亡。一般评述。”商务印书馆1997年版。

[4] 约翰·博德曼等编，郭小凌等译：《牛津古罗马史》，北京师范大学出版社2015年版，第9页。

[5] 例如，希腊的众神之王宙斯（Zeus）在罗马被叫做朱庇特（Jupiter），神后赫拉（Hera）被叫做朱诺（Juno），智慧女神雅典娜（Athena）被叫做密涅瓦（Minerva），美神阿佛洛狄忒（Aphrodite）被叫做维纳斯（Venus），战神阿瑞斯（Ares）被叫做玛尔斯（Mars），商业之神赫尔墨斯（Hermes）被叫做墨丘利（Mercurius），狩猎女神阿尔忒弥斯（Artemis）被叫做狄安娜（Diana），等等。然而，罗马人只是沿袭了希腊诸神的形体，却尽失其精神，充满美感的希腊神话一旦到了罗马人手里，就被变成了“一种冷漠的‘理智’以及模仿的产物”（黑格尔语）。诸神也全然失却了自由浪漫的性灵，成为充满暴戾和功利色彩的征服者。

[6] 阿诺德·汤因比著，乔戈译：《希腊精神——一部文明史》，商务印书馆2015年版，第10页。

[7] 参见丹纳著，傅雷译：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第320页。

[8] 依迪丝·汉密尔顿著，曹博译：《希腊的回声》，华夏出版社2014年版，第177页。

[9] 恺撒被刺之前准备实施的政治抱负，就是东征帕提亚。图拉真把罗马帝国的疆域向东推进到亚美尼亚和美索不达米亚，一度攻占了帕提亚的重镇泰西封。年迈的图拉真抵达波斯湾时曾望洋兴叹，感慨自己已经不可能实现亚历山大大帝的伟业了。而克拉苏、安东尼、奥勒留、瓦勒良等人都先后在进军帕提亚时战败，甚至身死或被俘。

[10] 在蛮族入侵的“黑暗时代”，对于西方土地上生活的人民来说，罗马帝国并没有灭亡，它仍然在君士坦丁堡威严地挺立着。当时流行的一句格言是：“皇帝在哪里，罗马就在哪里。”罗马公教会（即天主教会）的教皇们也承认自己是拜占廷皇帝的臣民，他们在西方的宗教领导地位需要得到东方皇帝的恩准。至于那些在西罗马帝国废墟上建立蛮族王国的日耳曼首领们，同样也蛰伏在拜占廷皇帝的政治权威之下，并从后者那里获得“罗马贵族”（Patricius Romanorum）的称号。

[11] 拜占廷帝国科穆宁王朝的皇帝伊萨克一世（1057-1059年在位）后来还把罗马军旗上的鹰徽改造为双头鹰国徽，用以表示一个头护卫着君士坦丁堡，另一个头紧盯着罗马。

[12] 爱德华·吉本著，黄宜思、黄雨石译：《罗马帝国衰亡史》（D.M.洛节编本）下册，商务印书馆1997年版，第139页。

[13] 詹姆斯·布赖斯著，孙秉莹等译：《神圣罗马帝国》，商务印书馆1998年版，第44页。

[14] 从查理大帝的加冕开始，一直到1452年神圣罗马帝国的腓特烈三世称帝，法兰克帝国和神圣罗马帝国的大多数皇帝都是在罗马城由罗马天主教皇来主持加冕，他们在成为帝国皇帝之前往往先要获得意大利国王的称号，并且被称为“罗马人的皇帝”。

[15] 参见斯塔夫里阿诺斯著，吴象婴、梁赤道译：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第424页。

[16] 詹姆斯·布赖斯著，孙秉莹等译：《神圣罗马帝国》，商务印书馆1998年版，第12页。

[17] 犹太人曾经在公元前11-10世纪之间建立以色列国，经历了扫罗、大卫、所罗门三王的统治。大卫是犹太人历史上最英明的国王，他的统治被犹太人奉为理想国。按照福音书的谱系学记载，耶稣是大卫王的嫡传后裔（《圣经·马太福音》，第1章第1-17节）。因此，基督王国可以看作是大卫王国的再现。

[18] 希伯来文Māshiah直译为“受膏者”，古代犹太人拥立国王时，要在受封者头上涂抹羊油，因此“受膏者”即是国王。

[19] “救主”一词在希伯来语中发音为“弥赛亚”（Māshiah），在希腊语中则为“基督”（Khristós，拉丁语为Christus），因此基督就是弥赛亚。关于基督教对犹太教的继承与超越，可参阅拙著：《基督教与西方文化》“第二讲：基督教与希伯来文化”，商务印书馆2013年版。

[20] 威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第16页。

[21] 希腊神话中半人半马的怪物，为周比特（即宙斯）之子赫库勒斯（即赫拉克勒斯）所杀。陈陶尔临死时，劝赫库勒斯之妻黛阿耐拉，用他的鲜血提炼一种可使丈夫永远爱她的油膏，这油膏其实是毒药。黛阿耐拉把它涂在白袍上献给丈夫，赫库勒斯于是中毒而死。——译者注。

[22] 亨利希·海涅著，张玉书译：《论浪漫派》，人民文学出版社1979年版，第7-8页。

[23] 奥古斯丁著，王晓朝译：《上帝之城》中册，道风书社（香港）2004年版，第267页。

[24] 耶稣在复活时教导门徒说：“你们往普天下去，传福音给万民听。”《圣经·马可福音》，第16章第15节。

[25] 约翰·博德曼等编，郭小凌等译：《牛津古罗马史》，北京师范大学出版社2015年版，第9页。

[26] 爱德华·吉本著，黄宜思、黄雨石译：《罗马帝国衰亡史》（D.M.洛节编本）上册，商务印书馆1997年版，第233页。

[27] “catholic”一词本身就具有“普世的”意义，大公教会（Catholic Church）即是普世教会，中国人称之为天主教会。

[28] 威尔·杜兰著，幼狮文化公司译：《世界文明史·恺撒与基督》下册，东方出版社1999年版，第883页。

[29] 艾耶尔：《古代教会史资料汇编》，第20页。转引自威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第156页。

[30] “君士坦丁赠礼”：公元9世纪罗马教会伪造的《艾西多尔文献》谎称收集了一封君士坦丁皇帝致当时的罗马主教西尔维斯特的信件，在信中君士坦丁宣称：为了感谢基督教会对他的拯救，他决定把罗马之外的4个宗主教区——安提阿、亚历山大里亚、君士坦丁堡和耶路撒冷——的一切信仰事务的宗教管辖权，以及“罗马城和所有意大利的或整个西部地区的行省、地区和各城市”的世俗统治权均授予西尔维斯特及其继承者。“君士坦丁赠礼”成为中世纪罗马教皇凌驾于西欧世俗王权之上的重要法律依据。“两把刀”理论：《圣经·路加福音》第22章第38节写道：“他们说‘主啊，请看！这里有两把刀。’耶稣说：‘够了。’”罗马教会据此解释说，上帝把神权和王权这“两把刀”都交给了彼得的教会，教皇在为君主加冕时把王权这把刀授予后者，但是他却保留着随时收回这把刀的权利。“太阳和月亮”理论：11世纪强势的罗马教皇格利高里七世根据《圣经·诗篇》第72章第5节“太阳还存，月亮还在，人要敬畏你，直到万代”的诗句，把教会和帝国分别比作太阳和月亮，月亮的光是来自于太阳，因此皇帝要诚服于教皇的至上权力。

[31] G．F．穆尔著，郭舜平等译：《基督教简史》，商务印书馆1981年版，第165页。

[32] 布鲁斯·雪莱著，刘平译：《基督教会史》（第二版），北京大学出版社2004年版，第212-213页。

[33] 黑格尔在《历史哲学》中写道：“日耳曼各民族的使命不是别的，乃是要做基督教原则的使者。”“日耳曼人注定要做基督教原则的负荷者，注定要实现那个‘观

念’作为绝对地‘合理的’目标。”黑格尔著，王造时译：《历史哲学》，三联书店1956年版，第387、399页。

[34] 威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第150页。

[35] 公元843年，查理的三个孙子通过《凡尔登条约》把帝国瓜分为秃头查理的西法兰克王国、日耳曼人路易的东法兰克王国和罗退尔的中法兰克王国。前两者分别成为法兰西和德意志的雏形，中法兰克王国后来则被法、德所瓜分，南部并入意大利，西欧的一些现代国家如荷兰、比利时、卢森堡、瑞士等原来也在其范围内。

[36] 奥托二世（973-983年在位）始称“罗马皇帝”，康德拉二世（1024-1039年在位）定国号为“罗马帝国”。到了“红胡子”腓特烈一世统治时期（1152-1190年在位），为了表明帝国与教会同样具有神圣性，遂改国名为“神圣罗马帝国”（Holy Roman Empire）。

[37] 詹姆斯·布赖斯著，孙秉莹等译：《神圣罗马帝国》，商务印书馆1998年版，第175页。布赖斯在注释中指出，在德国一些古老教会的红衣主教陵墓上，往往会镌刻着“S.R.E. Card Presb”（“神圣罗马教会红衣主教神父”）的铭文，在一些选侯的陵墓上同样也刻有“S.R.I. Princ Elect”（“神圣罗马帝国王公选侯”）的铭文。可见神圣罗马帝国是与神圣罗马教会相对应的。

[38] 法兰克帝国皇帝路易二世在致拜占廷皇帝巴塞尔的信中写道：“如果我们不是罗马人的皇帝，那么也绝对不可能是法兰克皇帝，因为我们是从罗马人那里取得荣誉的。”参见詹姆斯·布赖斯著，孙秉莹等译：《神圣罗马帝国》，商务印书馆1998年版，第91页注释②。

[39] 15世纪下半叶，面对着帝国疆域仅限于德意志一隅的现实情况，腓特烈三世再度将国号改为“德意志民族神圣罗马帝国”，但是“神圣”和“罗马”却依然保留着。一直到1871年“德意志帝国”建立时，“神圣”和“罗马”才从国号中消失。

[40] 后来路德宗教改革的一个重要历史后果，就是日耳曼世界的各个民族教会纷纷摆脱罗马教会的控制而建立。

[41] 罗素著，何兆武、李约瑟译：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第16页。

[42] 《柳特普兰德的君士坦丁堡出使记》第12章，转引自汤因比著，曹未风译：《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第238页。

[43] 参见黑格尔著，贺麟、王太庆译：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第378-379页。

[44] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第10页。

[45] 罗素著，何兆武、李约瑟译：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第19页。

[46] 路德：《论罗马教宗制度》，载路德文集中文版编辑委员会编：《路德文集》第1卷，上海三联书店2005年版，第454、455、461页。

[47] 参阅拙文：《加尔文教的"两个国度"思想对西方宪政民主的深远影响》，载《求是学刊》2012年第1期。

[48] 参阅马克斯·韦伯的经典著作《新教伦理与资本主义精神》。

[49] 在这方面唯一的例外是地处南北之间、兼具拉丁文化因子和日耳曼文化因子的法国。16世纪末波旁家族亨利四世的政治权衡和胡格诺战争的失利导致法国仍然坚持天主教信仰，但是诚如布林顿等人所言，失败的新教徒已经"将新教的信仰烙印印在法国人的良知上"（布林顿、克里斯多夫、吴尔夫著，刘景辉译：《西洋文化史》第四卷，台湾学生书局1984年版，第153-154页）。而且18世纪法国启蒙运动也是对失败了的宗教改革运动的一种加倍补偿。

第二章
基督教信仰与希腊哲学的思想张力

亚历山大东征及其随后出现的希腊化时代开创了东西方文化交流的新高潮，在公元前4世纪至公元之交的数百年间，一方面是占主流地位的希腊文化向东方世界（小亚细亚、西亚、埃及等地）的强势扩展，另一方面则是源远流长的东方文化对希腊罗马世界的浸润渗透，这种文化互渗的结果导致了一些文化新品种的出现，其中最重要的无疑就是基督教。当基督教脱离犹太教母体、开始在希腊拉丁世界中传播时，如何处理新兴的基督教信仰与具有深厚思想传统的希腊哲学之间的关系，这是摆在基督教护教士们面前的一个理论难题。在初期教会中，诺斯替主义表现了一种“急性希腊化”的做法，即试图将基督教信仰改造成一种玄奥的二元论哲学。与这种异端做法不同，正统教会在对待上述关系时表现了两种态度：或者用基督教信仰来统摄希腊哲学，或者用基督教信仰来拒斥希腊哲学。然而，无论是哪一种态度，都在有意或无意之中把希腊哲学、尤其是具有神秘色彩的柏拉图主义融入到基督教信仰中，从而形成了最初的神学理论。从这种意义上说，在希腊拉丁世界的基督教化这个表象背后，隐蔽着一个更加深刻的思想转化过程，这就是基督教信仰（以及教会体制）的希腊化与拉丁化。

（一）基督教的“急性希腊化”与“慢性希腊化”

公元1世纪上半叶，当基督教从西亚传入希腊罗马世界时，它必须面对比希伯来文化具有更高发展水平的希腊文化。为了能够在文明的希腊拉丁世界中传播基督教的福音，保罗等使徒采用了在地中海东部地区通用的希腊语，并且参照斐洛等人的做法，借鉴影响广泛的希腊

哲学来解释基督的福音[1]。但是保罗等人的目的毕竟是要传播新兴的基督教福音，而不是发扬光大希腊哲学，因此在如何处理基督教信仰与希腊哲学的关系上，保罗以及稍后的教父们都面临着一种文化挑战。虽然基督教神学的建构在很大程度上借鉴了希腊哲学思想，但是在基督教信仰与希腊哲学之间始终存在着无形的思想张力。这种张力使得基督教一方面潜移默化地接受了希腊哲学的许多思想（尤其是柏拉图主义和斯多葛主义的思想），另一方面却为了信仰的缘故而极力排斥具有较强理性色彩的希腊哲学。当保罗在希腊拉丁世界中传教时，他常常借用柏拉图和斯多葛主义的哲学语言，他也承认在希腊哲学中包含着深刻的真理，但是这一切都无法取代耶稣在死而复活的福音中所昭示的至高真理。“在保罗看来，理性的思考是重要的。没有它，非信徒和信徒都会面临灾难。哲学可以被使用，但不能代替信仰和门徒训练。哲学对保罗和其他新约作者而言，就像对后世其他许多伟大的基督徒一样，是一个好的仆人。”[2]

公元64年尼禄皇帝开始对基督徒进行公开迫害之后，彼得、保罗等使徒纷纷殉道，基督教传播的使徒时代随之结束，教父时代则接踵而至。与出身于犹太人的使徒不同，教父们通常都是地道的外邦人，即希腊人、罗马人等。这种身份使得他们在调和“两希”文化方面比使徒更加得心应手。那些既具有深厚的希腊文化教养、又具有坚定的基督教信仰的教父们，在继承使徒遗愿继续传播基督教福音的同时，也开始有意识地借用希腊哲学来为基督教神学进行理论奠基。在公元313年《米兰敕令》颁布、基督教在罗马帝国获得合法性之前，教父们的主要职责就是为受压抑的基督教信仰进行理论辩护。他们一方面将深刻的希腊哲学思想引入基督教的基本信条和教义中，使基督教从一种朴素的信仰上升为一套深奥的神学；另一方面则力图说明基督教信仰与希腊哲学之间的差异甚至对立，从而凸显出基督教信仰的超越性和

至上性。教父们在自觉或不自觉地从柏拉图主义、斯多葛主义等异教哲学中吸取精神养料的同时，也对希腊哲学进行了神秘化改造，使其得以成为基督教信仰的“好仆人”。换言之，他们正是在对希腊哲学进行“基督教化”改造的过程中，完成了基督教自身的“希腊-拉丁化”转型。

基督教“希腊化”的一种极端形式就是诺斯替主义（Gnosticism）。诺斯替主义是公元一至二世纪流行于地中海世界的一个神秘主义教派，许多诺斯替主义者都是有学问的希腊知识分子，他们试图用一种柏拉图式的灵肉二元论来重新阐释基督教的基本教义。诺斯替主义主张斩断基督教的犹太历史传统和《旧约》根基，用精神与物质、善与恶的二元论哲学来说明世界的沉沦与拯救。基督教的诺斯替教派宣扬有两位神：一位是创造物质世界的巨匠，他是这个充满罪恶的世界的统治者；另一位则是“隐蔽的”、“无法理解的”和“异乡的”神，他是仁慈和善的化身，是光明的精神世界（“普累若麻”，pleroma）的主。诺斯替教派否认大公教会关于道成肉身、基督受难、肉身复活等正统教义，认为基督显现为人形只是一个幻影（“幻影说”docetism），基督只是借用耶稣的形象和事迹来完成他的拯救工作。“基督把我们从这个世界以及它的神那里拯救出来，以便让我们作新的异乡神的孩子。”[3]从黑暗邪恶的物质世界回归到光明圣洁的精神世界的道路是由一位完全灵化的基督指引的，而基督的救恩需要通过一种神秘的真知（gnōsis）来实现。这真知是一种与参与教会和禁欲冥想相联系的宗教实践，而不是在书斋中所进行的冷静思辨。诺斯替教派混合了地中海世界乃至波斯、印度的许多神秘主义因素，但是它的哲学基础主要还是柏拉图主义关于理念世界与感觉世界相对立的二元论思想，并且与基督教的罪恶与救赎的教义密切相关[4]。亨利·查德韦克认为诺斯替主义是一个融汇了东西

方各种宗教和哲学的大杂烩：

> 在其思想体系中，秘教、东方神秘主义不但与占星术、巫术、犹太教传统哲学相糅合，还吸收了带有悲观情调的、关于人的真正家园并非寓于有形世界之中的柏拉图学说，尤其掺进了基督教中关于基督救赎的认识和理解。另外，精神与物质、心灵与肉体的二元论，以及有着强烈影响的决定论或前定论，也在该思想体系中融为一体。[5]

诺斯替教派最主要的思想是精神与物质、善良与罪恶相对立的二元论，以及关于基督拯救沉沦的灵魂超脱有形世界、回归精神世界的理论，这些思想无疑是柏拉图主义（以及波斯摩尼教的二元论世界观）与基督教信仰直接结合的结果[6]。从精神实质上看，诺斯替主义明显地表现了一种试图斩断基督教的历史根源、将上帝和基督过分灵性化的特点（诺斯替主义也因此被称为“灵智派”），这恰恰体现了基督教力图与希腊化世界的文化背景、尤其是希腊哲学相融合的倾向。虽然诺斯替主义的思想根源可以追溯到印度、波斯等东方地区，但是当它在公元之初流行于地中海世界时，它已经被深深地打上了希腊化时代的宇宙城邦主义的文化烙印。与犹太教、基督教等外来宗教一样，诺斯替主义最初在希腊世界中也是一种新事物。但是，当诺斯替主义与基督教信仰相融汇之后，诺斯替教派与正统教会却在面对希腊文化挑战时采取了不同的应战姿态。现代教义史家哈纳克把诺斯替主义者称为“最早的基督教神学家”，认为他们用希腊哲学术语来曲解基督教思想，表现了基督教的一种“急性希腊化”倾向[7]。与此相对，正统神学以《圣经》传统和使徒教诲为根据的教义奠基工作则表现了基督教的“慢性希腊化”过程。如果说基督教大公教会的基本回应是力图将希腊哲学基督教化（其极端一翼甚至试图用基督教信仰彻底否定希腊哲学），那么诺斯替主义

的做法则是要把基督教信仰改造为一种二元论哲学。二者都试图融合希腊哲学与基督教信仰，但是双方的努力方向却正好相反。正因为如此，尽管诺斯替主义为后来的基督教神学建设提供了重要的思想资源，但是它仍然被大公教会斥为异端（而且是“最早与最危险的异端”）。事实上，所谓“正统”最初正是针对诺斯替“异端”而言的。“2世纪的基督教领袖和思想家，花了很大的精力来研究与驳斥这个异端，并且在这过程中开始建立了正统的基督教教义，来对抗诺斯替主义的教导。换句话说，我们所谓的‘正统’诞生于使徒指定的继承人与诺斯替主义者之间的冲突。”[8]

与诺斯替主义的异端思想相比，基督教正统神学在对待希腊哲学的态度上显然要审慎得多，它在对待基督教的《旧约》根源和历史传统方面也更为保守。但是，由于希腊哲学在当时被确立为希腊化世界的最高层次的文化形态，而基督教信仰却在罗马帝国被大多数人看作是一种东方的低级迷信，因此，如何处理基督教信仰与希腊哲学的关系，就成为基督教能否在希腊拉丁世界中安身立命乃至发扬光大的重大理论问题。在这个问题上，既然已经排除了诺斯替主义的“急性希腊化”做法，那么大公教会的“慢性希腊化”策略就只能是用基督教信仰来潜移默化地统摄和消融希腊哲学了，其结果就导致了基督教正统神学的确立以及影响深远的教义分歧。

（二）希腊教父对希腊哲学的包容

在基督教合法化之前，教父们的主要使命是护教。护教包括两个方面的工作，一是反驳希腊拉丁世界的异教思想家们对基督教的诽谤和攻击，二是谴责基督教内部的种种异端思想，捍卫“正确的信仰”。

在进行上述两个方面的工作时，教父们一边吸取深刻的希腊形而上学思想来加强基督教信仰的理论底蕴，另一面却对当时流行的各种希腊哲学流派——伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义、怀疑主义甚至新柏拉图主义——进行批判，力图说明基督教是高于一切希腊哲学的真正哲学。早期大公教会的教父们对待希腊哲学的态度，可以划为泾渭分明的两派：一派主张用“基督教哲学”来包摄、容涵希腊哲学，在二者之间寻求同一性。持这种观点的大多是一些具有深厚哲学修养的希腊教父，如查士丁、克莱门特、奥利金等人。另一派则主张用基督教信仰来彻底否定和对抗希腊哲学，该派人士多为信仰狂热的拉丁教父，如德尔图良、拉克唐修等。然而，无论是哪一派，实际上都自觉或不自觉地吸取了大量的希腊哲学成份，从而为基督教神学奠定了坚实的理论基础。

著名的希腊护教士殉道者查士丁（Justin，约100-162年）第一次提出了“基督教哲学”的概念，他认为希腊的一切哲学都是指向基督教哲学这一最终目标的。他在《护教篇》中对希腊哲学的“逻各斯”（或“道”）概念进行了基督教化的阐发，认为基督就是“逻各斯”或“道”。在基督化为人形即“道成肉身”之前，“逻各斯”就体现为宇宙的理性规律，它已经被一些智慧的希腊哲人所意识到。查士丁写道：“基督是上帝的头生子这一点已被教授给我们，并且我们在上文中已宣告他是每个种族的人都分有的道。那些遵循道而生活的人就是基督徒，哪怕他们已被视作是无神论者，例如，在希腊人中，苏格拉底和赫拉克利特以及与他们相像的人。”[9]他认为，鼓舞苏格拉底赴死的那个“灵异”后来就化身为基督，因此苏格拉底、柏拉图与基督徒所崇拜的是同一个上帝。差别仅仅在于，苏格拉底等希腊哲学家只是“部分地”认识了“道”，他们只看到了“道”所启示的真理，并未见到“道”本身；只有当“道成肉身”，化作基督之后，基督徒们才能完全地认识“道”。因此相对于希腊

哲学而言，基督教才是真正的哲学，只有它才能认识到绝对的真理。查士丁这种极力用希腊哲学的“逻各斯”概念来说明基督身份的做法，使他成为“逻各斯—肉身基督论”（Logos-flesh Christology）的重要代表，并深深地影响了后来的亚历山大学派的神学家们。

公元前2世纪以后，埃及的亚历山大城就成为希腊化世界的文化中心。到了罗马帝国时期，亚历山大城不仅是学园派哲学和诺替斯主义盛行的重镇，斐洛和普罗提诺等人都先后在这里生活和工作，而且也是基督教神学生长的沃土。“欧洲神学是2世纪护教学家们调和基督教与希腊诺斯替派哲学，在亚历山大城的诲道学校中孕育出来的，这是欧洲思想史的奇特的序曲。”[10]亚历山大学派的神学家们继承了查士丁等希腊教父的思想传统，并且融汇了柏拉图主义、斯多葛主义、新柏拉图主义和诺斯替主义等各种思想资源，致力于把深邃的希腊哲学与狂热的基督教信仰结合起来，其代表人物就是公元2-3世纪的两位著名教父克莱门和奥利金。

长期担任亚历山大基督教诲道学校（Catechetical School）校长的克莱门（Clement，？-约215年）被时人称为精通希腊思想的“博学多才者”和“独一无二的基督教思想家”。他在《劝勉希腊人》中一方面对希腊多神教进行了猛烈的批判，认为那是一种落伍的低级迷信，充满了淫乱和愚昧的色彩；另一方面却从柏拉图哲学和希伯来先知书中发掘出关于上帝救赎的伟大计划，号召希腊人远离邪灵而追随基督。他以精致的修饰和雄辩的文风对希腊的神秘宗教（多神教）、偶像崇拜、传统习俗等进行了系统的批判，同时也对希腊哲学和希腊诗歌中所隐含的真理成分予以澄明。克莱门对希腊自然哲学把水、火、土、气、原子等物质性元素推崇为神或本原的“愚蠢观点”进行了嘲讽，但是他却认为在希腊哲学家中间并非没有具备真知灼见者，这就是柏拉图。柏拉图不仅在《蒂迈欧篇》中明确表述了上帝是一位无法言说的宇宙之

父和创造者[11]，而且更重要的是，柏拉图关于上帝的真知灼见"还是受益于希伯来人本身"[12]。此外，毕达哥拉斯、苏格拉底、安提斯提尼以及斯多葛主义的某些哲学家也都或多或少朦胧地认识到了唯一神圣的上帝。

在另一篇著作《杂记》中，克莱门详细论述了基督教信仰与希腊哲学的关系。他认为，在耶稣降临之前，上帝正是通过哲学让希腊人领悟到他的救赎计划。"也许哲学最初直接被赐给希腊人，直到主呼召希腊人为止。因为哲学是教师，将希腊人带'到基督面前'，正如律法将希伯来人带'到基督面前'一样，所以，哲学是一种预备，为那些将在基督中被完善的人铺平道路。"[13]与他的神学对手德尔图良强调"哲学导致异端"的观点针锋相对，克莱门坚持认为哲学可以帮助基督教来对抗异端，而对逻辑和辩证法弃之不用才是致使心智混乱的重要原因。克莱门与查士丁一样强调"逻各斯"或"道"的重要性，他甚至认为一个理想的基督徒应该是一个"真正的诺斯替主义者"，完全听从"道"的指导而效法神。

克莱门的思想通过他的学生奥利金（Origen，185-254年）而得以系统化，并且发展出一套具有"异端"嫌疑的神学理论。在致力于调和基督教信仰与希腊哲学这方面，奥利金堪称早期教父中最重要的思想家。奥利金曾对罗马异教哲学家塞尔修斯指责基督教是无知与迷信的宗教的观点进行了系统的驳斥，他认为基督教提供了希腊哲学无法提供的拯救知识，因此基督教超越了一切哲学而成为一种"神圣的哲学"。但是在奥利金对基督教教义——如三位一体、基督位格等——的奠基和解释中，却充满了希腊唯心主义甚至诺斯替主义的灵化观点，明显表现出斐洛的寓意释经法和新柏拉图主义哲学的深刻影响。奥利金的"灵魂先存论"不仅深受柏拉图理念论的影响[14]，而且与斐洛和诺斯替主义也有着内在的精神默契；而他关于圣父、圣子、圣灵的神学"次位

论”[15]，则与他的同门、新柏拉图主义代表人物普罗提诺关于太一、努斯、灵魂的哲学辩证法具有明显的理论同构性[16]。

奥利金是一个坚定而虔诚的基督徒，他不仅曾经鼓励自己的父亲为信仰而殉道，而且他本人最后也是死于罗马统治者的迫害。尽管如此，他对希腊哲学却颇为热衷并且具有极高造诣。虽然奥利金曾经明确地表示，哲学与几何学、音乐、文法等一样，都不过是“神学的婢女”，但是后世仍然有不少人认为他是一个把理性置于信仰之上的基督教理性主义者。当代自由主义神学家蒂利希援引新柏拉图主义者波菲利的观点，认为奥利金用希腊思想来解释《圣经》，使之“希腊化了”[17]。沃尔克对奥利金的思想成就评论道：

> 长期以来用希腊化思想解释基督教真理的工作到奥利金手中终于最后完成。他使基督教体系具有他那个时代的最充分的科学地位，那时的科学几乎全部包含在哲学和伦理学之中。他的哲学观点基本上是柏拉图主义和斯多葛主义的，但明显地倾向于当时正在兴起的新柏拉图主义……他刻意探索这种种哲学原理与《圣经》的协调一致……在此基础上奥利金建立起他的庞大的神学体系——信仰之上再加上知识，用这种方法去解释基督教。[18]

奥利金由于坚持用希腊语写作，并且继承和发扬了查士丁、克莱门等人的注重哲学和理性的思想传统，因此他的思想在西方教会中一直不受主流神学的欢迎。他关于基督教教义的一些观点，如“灵魂先存论”、“次位论”、“赎价论”等等[19]，后来都被大公教会斥为异端。尽管如此，他的思想仍然潜移默化地影响了基督教世界中的许多重要人物。奥尔森指出：“几乎所有正统大公教会定罪的异端，最终都怪罪到他的头上”，另一方面，“许多最伟大的正统英雄，也深受奥利金及其教导的影响”[20]。

（三）拉丁教父对希腊哲学的拒斥

与希腊教父们极力使基督教信仰与希腊哲学相协调的做法形成鲜明对比，一些拉丁教父表现出一种用基督教信仰来彻底否定希腊哲学的倾向，力图使基督教与一切哲学划清界线。这方面的代表人物，就是著名的拉丁教父德尔图良（Tertullian，145-220年）。德尔图良不仅是最早使用拉丁文写作的基督教思想家（当时全罗马帝国境内的教父们都是用希腊文写作的），而且也是率先使用“三位一体”、“圣礼”、“补赎”、“善功”等神学术语的人。他关于“三位一体”、“基督神人二性”的神学思想，后来被尼西亚会议等基督教大公会议确立为正统教义；他关于罪与恩典的观点，也深深地影响了教会思想巨擘奥古斯丁。德尔图良是一个精通希腊哲学、罗马法律同时又具有狂热信仰的清教主义者，在他身上，斯多葛主义和孟他努主义的影响是相互交织的[21]。他不仅热忱地鼓励基督徒为信仰而殉道，宣扬“基督徒的鲜血成为教会的种子”；而且号召基督徒们拒绝从军、任教和担任公职，抵制异教的各种文化活动（如崇拜偶像、看戏、参加公共庆典和竞技活动等）。尽管德尔图良在思想上和德行上都深受斯多葛主义的影响，但是他却对希腊哲学进行了全盘否定。与克莱门关于理想的基督徒应该是一个“真正的诺斯替主义者”的断言针锋相对，德尔图良认为一个成熟的基督徒应该心无旁骛地恪守《圣经》、使徒教诲和教会规则，对异教的哲学和其他文化形态嗤之以鼻。他明确地表示，基督教是上帝的福音，而哲学则是“魔鬼的学说”，它以一种歪曲的方式来解释上帝的旨意。各种与基督教正统信仰相对立的异端思想，都是由哲学教唆出来的，因此应该彻底抛弃一切哲学，以纯洁基督教信仰。针对查士丁等希腊教父把基督教看作是一种更高的哲学的观点，德尔图良告诫人们“不能将基督教视为一种哲学”，他以法学家的雄辩风格说道：“在基督徒与哲学家之间有何

相似之处？在希腊的门徒与上天的门徒之间……在真理的蟊贼与其护卫者之间，又有何相似之处呢？”[22]在《论禁止异端》中，这位狂热的教父更是激忿地写下了这段著名的文字：

雅典与耶路撒冷究竟有何关系？学园与教会有何相干？异教徒与基督徒之间有什么一致之处？我们的教导来自于“所罗门之廊”。所罗门自己曾教导说：“应该以纯粹之心寻求主。”让那些试图将斯多葛主义、柏拉图主义、辩证法与基督教信仰相混杂的做法滚开吧！在拥有了基督耶稣之后我们不需要好奇的争辩，在享受了福音之后我们不需要质疑！有了信仰，我们不再渴求任何信念。因为这是我们得以配享最高荣耀的信仰，除它之外，没有任何东西是我们应该相信的。[23]

正是这位偏激的拉丁护教士，在论述基督被钉十字架和死而复活的问题时，表达了一个西方哲学史上的著名观点：“正因为其荒谬，所以我才相信。”[24]德尔图良这句话的意思是说，由于人类理性的狭隘性和局限性，所以根本不可能洞见上帝的奥秘。要想认识无限的本质或上帝，人类惟一可以依靠的手段只有信仰。理性是人类制定的准则，信仰却是基督制定的准则，如果基督教的教义（死而复活、三位一体等）在理性看来是荒谬的和不可能的，这恰恰说明了理性自身的局限性。在这里，应该受到指责的不是奥秘的教义，而是理性本身。因为理性太狭窄，无法容纳博大精深的基督教真理，正如同一个狭小的器皿无法装下汪洋大海一样。

无独有偶，另一位著名的拉丁教父拉克唐修（Lactantius，约260-330年）也表现了同样的思想倾向。在其代表作《神圣原理》的第三卷“论哲学家的伪智慧”中，拉克唐修对希腊哲学进行了全面而系统的批判。他列举了大量材料来说明，希腊哲学表面上鼓吹善和美德，实际上却滋生出种种罪恶的行径——伊壁鸠鲁主义“倡导最可耻的快乐”，助长

了人们及时行乐的堕落之风；毕达哥拉斯主义和斯多葛主义关于不朽的灵魂在不同肉体中轮回转世的观点，鼓励了自杀的倾向；柏拉图的理想国貌似平等，实际上他的废弃婚姻和财产的建议却取消了贞洁和正义的美德，导致了通奸、纵欲和纷争（“没有比许多男人共有一个女人更会引起激烈冲突的原因了”）。至于一直被奉为希腊哲学和道德典范的苏格拉底，虽然比一般人都要聪明得多，但是他的许多行为仍然是愚蠢的，例如他临死前还念念不忘要向医神埃斯库拉庇乌斯（Aesculapius）献上一只公鸡，这种低级的迷信“不是极端无聊的标志吗”？拉克唐修把罗马社会中盛行的各种奢靡放荡现象都归咎于希腊哲学，并且通过揭露罗马人的腐化堕落行径，反衬出基督徒的崇高道德境界。拉克唐修和德尔图良一样认为，“哲学家的教导远远地偏离了真理”，“整个哲学都是虚假的和空洞的，既不能使我们明了公义的职责，又不能增强人生的义务和明确人生的道路”[25]。虽然“哲学”一词的字面意思是“爱智慧”，但是希腊哲学却远离了它的本意，而真正的智慧只存在于对上帝的宗教信仰中。拉克唐修明确地表达了哲学与宗教之间的对立：

所有哲学家终生都在探索，然而却不能考察、把握、获得它（指真正的智慧——引者注），因为他们或是维护一种腐败的宗教，或是完全取消宗教。因此，让他们全都走吧，他们不指导人的生活，而是使之陷入混乱。他们不能教导自己，又能拿什么来教别人呢？他们又能教育谁呢？病人能治病吗？盲人能指路吗？因此，让我们这些尊敬智慧的人自己来探讨这个主题……

瞧！天上有一个声音在教导真理，向我们展示一道比太阳还要明亮的光芒……我们在推翻一切伪宗教、驳斥所有习惯上或可能用来保护这些宗教的论证、证明了哲学体系是虚假的以后，现在必须走向真正的宗教和智慧。[26]

从思想背景而言，德尔图良、拉克唐修等拉丁教父与克莱门、奥利金等希腊教父一样，都具有深厚的希腊学养。他们对希腊哲学和异教文化的激烈攻击并非由于学术上的无知，而是出于信仰上的狂热。他们在批判异教文化时所使用的逻辑推理、修辞方法、思想原理甚至基本术语，都来源于希腊哲学；他们在论证基督教信仰的真理性和至上性时，往往也会自觉或不自觉地从某些希腊哲学家、尤其是从柏拉图和斯多葛主义者那里寻找一些思想依据。著名教会史家冈察雷斯在谈到德尔图良的思想矛盾时指出："尽管德尔图良明白地、反复地表示反对哲学在信仰问题上的渗入，但实际上——也许他不自觉——他自己经常受着斯多葛主义的影响，甚至他对辛尼加（Seneca）的评价是很高的，而这一点，与他一贯反对异教哲学观点的态度是正相矛盾的。"[27]然而，从护教的强烈愿望出发，再加上某种拉丁文化教养所特有的偏执态度（与希腊文化教养的宽容风格迥然而异），德尔图良等拉丁教父在基本立场上始终是自觉地、旗帜鲜明地反对异教哲学和一切文化形态，通过攻击希腊哲学的空洞荒谬来彰显基督教的崇高真理。事实上，德尔图良已经明确地意识到基督教与异教哲学之间的矛盾就是信仰与理性的矛盾，而这一矛盾后来成为贯穿整个基督教思想史的基本矛盾。

希腊教父与拉丁教父之间的这种思想分歧——它典型地表现在克莱门和德尔图良对待希腊哲学的对立态度上——后来在历届大公会议的正统与异端之争中变得更加错综复杂，由此埋下了东、西方教会大分裂的种子。奥利金等人的观点后来虽然被基督教大公会议斥为异端，但是在东派教会中却流传甚广，影响了阿利乌、阿塔那修斯等许多重要的神学家。然而在西派教会中，德尔图良等拉丁教父的观点却明显占了上风，并且被大公教会确立为正统神学教义。从尼西亚大公会议一直到查尔西顿大公会议所谴责的异端思想，如阿利乌派

（Arianism）、阿波利拿里派（Apollinarianism）、聂斯脱利派（Nestorianism）和一性论派（Monophysism）等[28]，基本上都出自于东部教会，这些异端思想或深或浅都打上了希腊哲学的烙印。另一方面，随着罗马帝国在政治上的分裂以及日耳曼蛮族对西罗马帝国的入侵，西欧封建社会与东欧拜占庭帝国渐行渐远，西派教会与东派教会也日益分道扬镳。在这种情况下，希腊文化在拉丁—日耳曼社会中的影响逐渐式微，希腊哲学的一些重要概念，如“逻各斯”、“世界理性”等，也在罗马天主教会的神学思想体系中逐渐淡化[29]。思想的分歧再加上权力的角逐，就使得东派教会与西派教会之间的关系愈益紧张，最终酿成了1054年希腊正教会（Orthodox Church，即东正教会）与罗马公教会（Catholic Church，即天主教会）之间的公开决裂。

虽然从表面上看，羽毛丰满的大公教会越来越有意识地排斥希腊哲学，然而后者的思想内涵却已经在基督教生长的最初几个世纪里无形地融入基督教神学中，熔铸成为基督教神学的精髓魂魄。在13世纪之前，基督教神学中占主流地位的奥古斯丁主义被打上了深深的柏拉图主义烙印；到了13世纪以后，后来居上的托马斯主义更是具有浓郁的亚里士多德主义色彩[30]。基督教与希腊哲学的关系，就如同基督教与犹太教的关系一样，西方历史上甚嚣尘上的排犹主义主张并不能斩断基督教与犹太教之间密切的血脉关系，同样，鼓噪一时的反异教呼声也无法消除基督教与希腊哲学之间内在的精神联系。

注释

[1] 早在公元1世纪初，一位深受希腊哲学影响的犹太教徒斐洛（Philo，约公元前25—公元50年）就开始在当时的希腊文化中心——埃及的亚历山大城进行融合“两希文化”（希伯来文化与希腊文化）的工作。他试图用柏拉图主义来改造犹太教信仰，用“逻各斯”等希腊哲学概念来重新诠释犹太教经典《创世纪》中的上帝创世和

拯救计划，将圣经《旧约》从一部直观的纪实历史典籍隐喻为一部理性堕落与复归的精神启示录。虽然斐洛本人还不是一个基督教徒，但是他力图用希腊哲学来改造犹太教信仰的做法，对于早期基督教会的使徒和教父们产生了深刻的思想影响。

[2] 科林·布朗著，查常平译：《基督教与西方思想》（卷一），北京大学出版社2005年版，第54页。

[3] 约纳斯著，张新樟译：《诺斯替宗教——异乡神的信息与基督教的开端》，香港道风书社2003年版，第172页。

[4] 许多研究者都认为，斐洛就属于诺斯替教派，或者是该教派的思想先驱。诺斯替教派像斐洛一样借助柏拉图主义来诠释《圣经》，只不过他们的着眼点不是《旧约》而是《新约》，不是亚当而是基督。而且相比起斐洛来，诺斯替教派的思想显然更加玄奥神秘，也带有更明显的文化杂糅特点。

[5] 约翰·麦克曼勒斯主编，张景龙、沙辰等译：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第41页。

[6] 美国著名教会史家沃尔克认为，诺斯替派关于现象世界与精神世界相对立的基本思想“是柏拉图学说与波斯二元论的结合”，“它又在基督教中发现很多可以利用的东西，尤其是基督这个人物被改造后，成为它关于更高级的使人得救的知识之理论的明确而具体的核心。”参见威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第64-65页。

[7] Adolf von Harnack, History of Dogma, New York: Dover Publications, 1961, pp.228,229.

[8] 奥尔森著，吴瑞诚、徐成德译：《基督教神学思想史》，北京大学出版社2003年版，第26页。

[9] Ante-Nicene Fathers, Volume 1, The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus; edited by Alexander Roberts & James Donaldson, Hendrickson Publishers, 1994, P. 178.

[10] 弗里德里希·希尔著，赵复三译：《欧洲思想史》，广西师范大学出版社2007年版，第4页。

[11] 参见柏拉图：《蒂迈欧篇》，28C，载柏拉图著，王晓朝译：《柏拉图全集》第三卷，人民出版社2003年版，第280页。

[12] 克莱门著，王来法译：《劝勉希腊人》，香港汉语基督教文化研究所1995年版，第104页。

[13] Ante-Nicene Fathers, Volume 2, Fathers of the second century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexander（Entire）; edited by Alexander Roberts & James Donaldson, Hendrickson Publishers, 1994, P. 305.

[14] 灵魂先存论（pre-existentialism），即认为上帝在太初创造的都是有理性的灵魂，但是灵魂后来却由于自由意志而偏离了理性，沉沦于肉体之中。为了拯救沉沦的灵魂，基督作为神性的逻各斯而道成肉身，引导悔改的灵魂脱离罪恶的形体，复归善良纯粹的灵性世界。

[15] 次位论（Subordinationism），即认为惟有圣父是自因的和非被生的，圣子虽然与圣父同质，但却是从圣父本质中所生，因此其荣耀次于圣父；而圣灵则是被圣子永恒地创造出来的，其荣耀又次于圣子。

[16] 据普罗提诺的学生波菲利记载，奥利金与普罗提诺同为新柏拉图主义创造人安莫纽·萨卡斯（Ammonius Sakkas）的学生。奥利金有一次还突然出现在普罗提诺的课堂上，弄得后者“面有赧色”。参见安东尼·肯尼著，韩东晖译：《牛津西方哲学史》，中国人民出版社2006年版，第49-50页。

[17] 保罗·蒂利希著，尹大贻译：《基督教思想史——从其犹太和希腊发端到存在主义》，东方出版社2008年版，第58页。

[18] 威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第93-95页。

[19] 赎价论（ransom theory），即认为耶稣被钉十字架是上帝偿还给魔鬼的赎价，耶稣之死只是一个障眼法，欺骗了魔鬼。

[20] 奥尔森著，吴瑞诚、徐成德译：《基督教神学思想史》，北京大学出版社2003年版，第92-93页。

[21] 孟他努主义（Montanism）是公元2世纪与诺斯替主义并存的早期基督教两大异端之一，因其创造人和先知孟他努（Montanus）而得名。该派反对大公教会的权威和世俗化倾向，宣扬圣灵格外降临的预言，提倡禁欲苦修和脱俗出世。德尔图良晚年因受孟他努主义的影响而与大公教会断绝关系，并对教会进行了猛烈的批评。

[22] 德尔图良著，涂世华译：《护教篇》，香港汉语基督教文化研究所1999年版，第93、96页。

[23] Ante-Nicene Fathers, Volume 3, Latin Christianity: its founder, Tertullian. Three Parts: I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical; edited by Alexander Roberts & James Donaldson, Hendrickson Publishers, 1994, P. 246.

[24] 德尔图良在《论基督的肉身》中说道："上帝的儿子死了；这务必应该相信，正因为它是荒谬的。并且他被埋葬，又复活了；这个事实是确凿无疑的，正因为它是不可能的。"参见Ante-Nicene Fathers, Volume 3, Latin Christianity: its founder, Tertullian. Three Parts: I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical; edited by Alexander Roberts & James Donaldson, Hendrickson Publishers, 1994, P. 525.

[25] 拉克唐修著，王晓朝译：《神圣原理》，道风书社（香港）2005年版，第183页。

[26] 同上，第229-230页。

[27] 胡斯都·L·冈察雷斯著，陈泽民等译：《基督教思想史》，金陵协和神学院2002年版，第144-145页。

[28] 阿利乌派由亚历山大里亚神父阿利乌创立，主张基督是上帝的受造者，并不具有完全的神性，只具有完全的人性。阿波利拿里派由叙利亚老底嘉主教阿波利拿里创立，主张基督是以神性的逻各斯为其心灵，只具有神性而无完全的人性。聂斯脱利派（又称"二性二位论"）由君士坦丁堡主教聂斯脱利创立，主张基督具有神和人这两种本性，但是二者并不联合成一个统一的位格，而是分别形成神、人两个不同的位格。一性论派为君士坦丁堡隐修院长优迪克（Eutyches）等人所倡导，认为基督的人性已经完全溶入神性之中，故而只有一个本性，即神性。

[29] 西罗马帝国崩溃之后的六、七百年间，希腊哲学在西欧社会中逐渐被淡忘。在蛮族入侵的“黑暗时代”和封建社会的早期阶段，由于古典文明的损毁和理性精神的衰弱，罗马天主教会在运用基督教信仰对日耳曼蛮族进行最初的文明教化时，营造出一种超理性甚至反理性的唯信主义精神氛围。一直到十字军东征在客观上重新打开了东西方文化通道，以及西班牙摩尔人的中介作用，闭目塞听的天主教思想界才再次领略到希腊哲学的博大精深，结果就导致了希腊哲学、尤其是亚里士多德主义在天主教经院哲学和大学讲坛中的强劲复兴。

[30] 关于奥古斯丁主义与托马斯主义的哲学背景和思想分歧，请参阅拙文：《中世纪基督教哲学中的奥古斯丁主义与托马斯主义》，载《社会科学战线》（长春），2005年第1期。

第三章
基督教与罗马帝国的文化张力

基督教最初是在罗马帝国的残酷迫害之下生长起来的，在“基督”与“恺撒”、基督教信仰与异教文化之间，始终存在着巨大的张力。在经历了长达250年的大迫害之后，基督教终于被罗马帝国所认可，但是二者之间的深刻矛盾并没有因为短暂的和解而消除，而是演化为中世纪错综复杂的教俗之争。在合法化之后，基督教面对顺境采取了两种不同的应战方式：大公会议表现了确立统一教会和争权夺利的积极姿态，修道运动则表现了与异教文化和世俗生活彻底决裂的消极姿态。

（一）基督教在罗马帝国生长的苦难历程

公元前30年，屋大维战胜了劲敌安东尼，统一了罗马的东西部，并将托勒密王朝治下的埃及并入罗马版图，由此实现了从共和国向帝国的转化。到了公元1世纪末和2世纪初的图拉真时代，罗马帝国的疆域达到了极盛状态，其领土东起美索不达米亚和亚美尼亚，西迄西班牙和不列颠，南自埃及和北非，北至莱茵河与达西亚（今罗马尼亚），成为一个地跨亚非欧三大洲的名副其实的大帝国。就在罗马人忙于在政治上实现建立世界帝国的伟大抱负时，基督教的使徒们也正在耶稣关于“传道给外邦人”的教导的感召下，走出以色列的狭隘范围，要把上帝的福音“传遍全地”。从某种意义上来说，罗马帝国的征服者和基督教的传道者都在从事着同样的工作，那就是建立一个普世性的王国。二者的差别仅仅在于，这个王国的统治者究竟是“恺撒”还是“基督”，到底是依凭刀剑还是依靠信仰。公元2世纪下半叶，一位基督教

护教士萨迪斯的麦利都（Melito of Sardes）这样对罗马皇帝奥勒留说道：

> 我们的哲学首先在野蛮人中发展起来，但是在你的先祖奥古斯都统治的伟大时期，它这朵花蕾在你的国家绽放，而且对于你的帝国来说，它是一个好兆头，因为从此刻起，罗马人的权力将伟大而璀璨。你现在成了他那愉快的继承者，而且你的孩子也将如此，前提是你保护这与帝国一同成长并以奥古斯都为始的哲学。[1]

罗马人用武力统一了地中海世界，但是他们并没有、也不可能用武力来把罗马帝国境内的各个民族和各种文化统一起来。这个更加具有本质性的统一工作只能交给基督教会来完成。然而，尽管基督教会与罗马帝国都被历史选择来承担同一个伟大使命，它们二者之间的关系却形同水火。不仅是在基督教最初传入罗马帝国的那几百年间，而且即使是在基督教在罗马帝国获得了合法化和国教化地位之后，“基督”与“恺撒”之间的明争暗斗仍然是无法调和的。这种紧张关系一直延续到中世纪和近代早期，在长达一千多年的时间里，教俗之争构成了一条贯穿西欧历史的红线。当麦利都在基督教传播的第二个世纪里向奥勒留皇帝说出上述那番话时，他的本意是想让这位酷爱哲学的罗马贤君改变对基督徒的迫害政策，将基督教接纳为罗马的国教。但是基督教的苦难历程在奥勒留当政的时代（公元161- 180年在位）才刚刚开始不久，更加严峻的考验还在后面。

基督教在罗马帝国传播的最初三个世纪里，充满了血和泪的悲惨印迹。从公元64年尼禄皇帝第一次公开迫害基督徒，到公元313年君士坦丁皇帝颁布承认基督教为合法宗教的《米兰敕令》，在250年的时间里，基督徒遭受了罗马官方多次大规模的迫害，以及罗马一般民众数不胜数的欺凌、侮辱和歧视。公元2- 3世纪的拉丁教父德尔图良说道：“基督徒的鲜血成为教会的种子。”这句话尽管有些夸张，但是也

大体上反映了大迫害时代的情况。基督教最初的发展史就是一部可歌可泣的殉道史。虽然罗马大公教会在中世纪成为至高无上的权力机构以后变得越来越专横跋扈和不宽容，开始大规模地迫害所谓“异端”，但是它最初却是在罗马帝国的残酷镇压之下顽强地生长起来的。在最初的那几个世纪里，当手无寸铁的基督徒们面对着罗马统治者的残酷迫害时，他们为了坚持信仰而前赴后继地走向十字架，表现出一种视死如归的殉道精神。

基督教在公元1世纪40—50年间传入希腊罗马世界时，信仰者多为居住在罗马帝国境内的犹太人。在当时一般罗马人的眼里，基督教只不过是一种来自于东方的愚昧迷信，他们往往把它与犹太教混为一谈。公元1世纪的罗马帝国，幅员辽阔，文化混杂，东方各种稀奇古怪的宗教信仰随着巨大的物质财富一起涌入罗马帝国，令罗马人目不暇接。对于功利主义的罗马人来说，这些外来宗教只要不威胁罗马帝国的政治统治，不危害罗马人的物质利益，他们通常都采取一种听之任之的态度，并不予以干涉。但是不久以后，基督徒所奉行的种种奇怪信条和仪式（如聚众祈祷，领取圣餐等）开始激起罗马人的反感和厌恶，尤其是由于他们拒绝敬拜皇帝的偶像和罗马人世代尊崇的神明，有些基督徒甚至拒绝履行一些必要的义务如服兵役等等，这样就极大地触犯了罗马人的传统观念。但是，罗马人对基督徒的迫害最初还是出于政治方面的考虑，布林顿等人写道：“基督徒所认为的‘迫害’对罗马统治者而言，仅是他们维护公共秩序的责任，防止一些在他们看来似乎是一群叛徒或胡闹的疯子的男男女女……最初几个世纪的基督徒对有教养的希腊人与罗马人而言，是任性的与粗鄙的狂信者；对一般人民而言，他们是危险的怪物，这却是实实在在。”[2]

在公元1-2世纪沉溺于物欲享乐的罗马人看来，基督徒是一些具有反人类倾向的狂热分子，他们信仰的神（基督）是一个被罗马人钉死在

十字架上的罪犯，他们对现实世界充满了仇恨和嫌恶，却狂热地向往一种虚幻的彼岸生活。早期教会团体的宗教活动也被罗马人误解为邪门歪道的妖术和伤风败俗的恶行，“对圣餐中基督临在说的误解导致人相信对基督徒食人肉的指控；深夜举行秘密的宗教仪式又使人相信他们放荡纵欲。”[3]这样就使早期基督教会在罗马社会中成为一个居心叵测的邪恶团体，罗马人很容易把诸如火灾、瘟疫、饥荒甚至战争失利等罪责都归咎于基督徒（这也是尼禄皇帝把公元64年罗马大火归罪于基督徒并对其进行公开迫害的暴戾活动能够得到罗马民众支持的重要原因）。这种误解长期存在于罗马帝国统治者和一般公民之中，成为一种普遍的共识。虽然罗马帝国最初迫害基督徒的主要原因不是由于宗教方面的考虑，而是出于维护社会秩序的需要，但是罗马一般民众对基督徒的种种乖戾行径的厌恶，也极大地助长了帝国政府对基督徒的迫害。基督教会作为一个与世俗社会格格不入的特殊群体，基督徒对家庭生活和国家义务的轻视，以及他们面对死亡威胁时的不屈态度，这一切都令罗马人深感惶惑和憎恶。爱德华·吉本写道：

他们的阴沉、严峻的神态，他们对正当谋生活动和各种人生乐趣的厌恶，加上他们经常散布的大难即将临头的预言，使得异教徒们不免忧心忡忡，担心这个新教派定会带来某种危害，而由于对这一切完全感到玄妙莫测，因而也更加感到可怕。普林尼曾说过，“不管他们的行为的宗旨是什么，只凭着他们的桀骜不驯的态度就理当受到惩罚。”[4]

在尼禄皇帝公开迫害基督徒之后的二、三百年间，罗马帝国对待基督教的态度基本上是否定的，但是迫害的力度却往往因人因时而异——有些皇帝（如马可·奥勒留等）出于政治或文化方面的原因对基督教深为嫌恶，另一些皇帝（如图拉真等）则对基督徒采取较为宽松的怀柔

政策。最为严酷的大迫害发生在公元250-260年间，当时的罗马皇帝德基乌斯和瓦勒良出于对日益衰败的罗马帝国和传统宗教的保护，开始对日益壮大的基督教会大开杀戒，掀起了迫害基督徒的高潮。他们用酷刑、监狱和恐吓来迫使基督徒向罗马诸神的偶像献祭，禁止教徒们聚会，没收教会财产和墓地，一些主教和神父被处以极刑，平信徒则遭到凌辱、流放和财产充公的惩罚。面对着罗马统治者的新一轮大迫害，许多狂热的基督徒为了坚持信仰而以身殉道，其中最著名的如迦太基主教西普里安、希腊教父奥利金等人。这一轮残酷的大迫害持续了十年之久。随着公元260年瓦勒良皇帝在战争中被波斯人俘获，罗马帝国陷入了分裂和混乱的状态，皇帝成为雇佣军将领手中的傀儡，像走马灯似地不断变换。在这种情况下，自身难保的罗马统治者们再也顾不上去迫害基督徒了，于是基督教会就获得了长达四十年之久的和平发展时期。在这段时间里，基督教会逐渐发展壮大，加入教会的人数迅速增长，基督教信仰开始向军队、政府和贵族阶层蔓延。但是另一方面，基督教的迅猛发展和狂热情绪也引起了罗马异教群众的极大不安，他们决心起来捍卫传承了千年之久的多神教信仰。受罗马民众这种忧虑情绪的影响，以及对连续发生的宫廷纵火案的原因的猜忌，戴克里先皇帝在公元4世纪初又开始对基督教进行最后一次大规模迫害。他一连发布了四道敕令，拆毁教堂，没收教产，用酷刑强迫神职人员献祭，并对军队和宫廷中的基督徒进行大清洗。然而，此时的基督教会已经羽毛丰满，并且在罗马民众和上层人士中赢得了普遍的同情。因此戴克里先的迫害政策并没有持续多久，更不可能从根本上消灭基督教了。公元305年，戴克里先从罗马政坛退隐，基督教的苦难日子也走到了尽头。8年以后，西罗马帝国皇帝君士坦丁在米兰与东罗马帝国皇帝利西尼乌斯共同颁发了著名的《米兰敕令》（又称《宽容敕令》），公开承认基督教为合法宗教，并且发还了戴克里先时代没收的

教会财产。《米兰敕令》标志着基督教在遭受了250年的迫害之后，终于在罗马帝国获得了扬眉吐气的合法地位。

《米兰敕令》签署后不久，君士坦丁又借重基督徒的支持而战胜了利西尼乌斯，统一了整个罗马帝国。此后他更是大张旗鼓地扶持基督教，任用信仰基督教的官员，毫不掩饰地表现出对基督教的好感。君士坦丁对于基督教的扶持最初并非出于宗教信仰，而是由于政治和军事方面的考虑。在长期的戎马生涯中，他深切地认识到基督徒的忠诚、纪律、顺从和忍耐精神，这与信奉多神教的罗马人的散漫、腐化和麻木不仁形成了鲜明的对比。君士坦丁希望以一个强有力的君主专制来结束长期分裂混乱的政治局面，他相信一种新兴的宗教信仰将有助于实现他的政治理想，所以他力图把"恺撒"与"基督"统一起来。"罗马帝国只有一个皇帝，一部法律，一切自由民只有一种公民身份，因此也应该只有一种宗教。"[5]这种信念使君士坦丁对基督教格外偏爱，他赋予教会团体以极大的独立权力，捐资建造教堂，豁免教会赋税，甚至违背《米兰敕令》关于信仰自由的原则，压制其他宗教的活动，试图用基督教来取代已经形同虚设的罗马多神教的国教地位。由于君士坦丁的大力推崇，到了公元4世纪末叶，基督教终于被另一位罗马皇帝狄奥多西确立为罗马国教。

经历了漫长的磨难之后，基督教终于在日益衰朽的罗马帝国中扬眉吐气，获得了合法地位甚至国教地位。在君士坦丁时代，基督教的天国理想对于那些在精神上陷入百无聊赖状态的罗马人来说，早已不再是先前几个世纪的谵妄迷信，而是一种具有强大感召力的真实理想。而基督徒们的洁身自好也与罗马社会的骄奢淫佚形成了鲜明对比，从而赢得了越来越多民众的敬仰。当然，基督教之所以在罗马帝国获得成功，除了罗马统治者和一般民众的态度改变之外，主要还是由于它自身的原因。爱德华·吉本把这些原因归结为五个方面：1、基督徒的狂热的宗教信仰和选民意识；2、基督教的天国理想的巨大精神

感召力；3、原始基督教会所标榜的驱邪祈福的神奇法力；4、基督徒所具有的崇高道德和殉道精神；5、早期教会内部的团结、纪律和平等制度[6]。正是凭籍这些文化特点，经过几百年艰苦卓绝的奋斗，基督教才从一个倍受摧残的“邪教”发展成为罗马帝国的国教。与此相反，曾经不可一世的罗马帝国却逐渐病入膏肓，不得不借助那个曾经被凶残的暴君尼禄恣意蹂躏、被严肃的历史学家塔西佗斥为“有害的迷信”的基督教来维护岌岌可危的统治。“恺撒”与“基督”之间的这场旷日持久的较量，终于以“上帝”的全面胜利而告终。“在那个巨大的机体或外遭强敌入侵，或内部缓慢腐败的情况下，一种纯洁、低级的宗教却于不知不觉中深入人心，在沉静和隐蔽中逐渐成长，因遭到反对而精力倍增，终于在朱庇特神庙的废墟上竖起了胜利的十字架的旗帜。”[7]

当君士坦丁皇帝颁布《米兰敕令》和决心扶持基督教时，他显然是看到了基督教所具有的朝气蓬勃的生命力和焕然一新的精神面貌，但是他却没有意识到基督教会与罗马帝国之间存在着无法调和的深刻矛盾——“上帝”之国虽然借助“恺撒”之国作为寄生的宿体，但是它却注定了要成为罗马帝国的断命毒鸩。自从耶稣被罗马总督彼拉多钉死在十字架上之后，“上帝”与“恺撒”之间就形成了一种格格不入的对立关系，罗马帝国对基督徒的长期迫害使得这种对立关系更加雪上加霜。君士坦丁与基督教会的暂时妥协并没有从根本上消解二者之间迥然而异的精神旨趣，“恺撒”与“基督”的握手言和也只是一种审时度势的权宜之计罢了。随着西罗马帝国的崩溃和封建时代的来临，基督教会与罗马帝国之间的对立又进一步演变为旷日持久的教俗之争，极大地影响了西欧中世纪乃至近代社会的基本面貌。

（二）大公会议与修道运动——基督教合法化后的两种应战姿态

《米兰敕令》颁布之后，当基督教会已经不用再为争取生存权利而奋斗时，它就开始面临两个全新的时代问题：一是如何把彼此独立的各个教会团体在思想上和组织上统一起来，以顺应合法化的处境和君士坦丁皇帝重振罗马帝国的政治理想；二是如何在顺境中保持早期基督教的信仰和美德，以避免与邪恶的异教文化环境同流合污。这两个新问题，前者导致了基督教大公会议的召开，后者推动了基督教修道运动的开展。

罗马帝国幅员辽阔，文化繁杂，从帝国的东部到西部，生活着很多不同的民族，存在着殊异的文化背景。当罗马征服者们用武力把这些异质的民族统一为一个大帝国时，他们并没有、也不可能将它们在文化和宗教方面完全统一起来。尤其是在帝国东部的希腊文化圈与西部的拉丁文化圈之间，存在着极大的文化抵牾与隔阂。与这种文化分裂的状况相比，旨在万邦之中传播天国福音的基督教却表现出超越各种文化差异的普世性特点。如果说罗马人试图通过武力来完成地中海世界的政治统一，那么基督教则志在通过信仰来实现地中海世界的文化统一。然而在《米兰敕令》颁布之前，基督教长期处于地下状态，再加上罗马帝国版图广阔，各地的教会不可能在罗马全境范围内进行太多的思想沟通和组织联系，只能满足于各自为阵的闭塞状态。因此，一旦当基督教获得了合法地位，并且得到了皇帝的大力支持，统一思想和统一组织的问题就必定会被提到教会日程上来。既然基督徒信仰的神灵只有一个，而教会又被看作是圣灵的身体，那么上帝设在人间的教会当然就应该具有统一的组织机构，基督教的信仰也必须落实为一些被所有信徒共同接受的基本教义。

由此可见，基督教世界最初的几次大公会议，正是为了顺应这种时代要求而召开的。这些大公会议在表面上是为了维护教义的正统性，消除“异端”思想；实际上，在繁琐的教义之争背后隐藏着一个更加实质性的问题，那就是各教会之间的组织关系和权力归属。经过一

系列大公会议的争论，罗马帝国境内的各教会在教义问题上基本达成了共识（虽然东方教会与西方教会在教义的理解方面仍然存在着一些细微的分歧），但是在组织方面却造成了严重的分裂。这种分裂一直延续到中世纪，最终导致了东西方教会的公开决裂（1054年），造成了具有希腊文化特色的希腊正教会（Orthodox Church，即东正教会）与具有拉丁文化特色的罗马公教会（Catholic Church，即天主教会）的分道扬镳。

基督教合法化以后，教会内部的教义之争最初发生在宗教信仰最狂热、同时也最富于哲学思辨精神的埃及亚历山大教会。该教会的主教亚历山大与神父阿利乌就耶稣的本性问题展开了激烈的争论，这场发端于亚历山大教会内部的教义之争，很快就在已经合法化的罗马各个教会之间蔓延开来，激起了神学辩论的轩然大波。从基督教内部来说，这场争论对于确立正统教义、维护教会在思想上的统一性，是绝对必要的。但是在尚未皈依基督教的君士坦丁皇帝看来，这种繁琐抽象的神学争论是极其无聊的，而且在政治上也不利于罗马帝国的统一大业。为了尽快解决这种麻烦的教义争端和教派分裂，公元325年君士坦丁以罗马皇帝的身份，在帝国东部的小镇尼西亚主持召开了帝国全境内的基督教主教会议。尼西亚会议成为基督教世界的第一次大公会议，与会的各教会主教达300多人，其中绝大多数来自东部教会。会议的费用全部由皇帝来承担，尽管君士坦丁本人是会议中唯一一个非基督教徒，他仍然受到了参会主教们的热烈欢迎和高度崇敬。会议经过激烈的争辩和皇帝的最终裁决，确定了圣子与圣父“本体同一”、耶稣“受生而非被造”的正统教义。阿利乌派的观点被会议谴责为异端，该派信徒被禁止在罗马帝国境内传教。遭到沉重打击的阿利乌派追随者们不得不离开罗马帝国，来到边境之外的日耳曼蛮族地区继续传播他们的信仰。这个在当时看来是迫于无奈的举动，后来却对日耳曼蛮族的皈依产生了重要的影响。

尼西亚大公会议确立了“父子同体”等基本教义，但是它并没有从根本上杜绝基督教会内部的分歧和分裂。在此后的一百多年间，东西方教会又相继召开了君士坦丁堡大公会议（381年）、以弗所大公会议（431年）和卡尔西顿大公会议（451年）以及一些规模较小的大公会议。在这些大公会议中，正统教会先后谴责了阿利乌派、阿波利拿里派、聂斯脱利派和一性论派等异端思想，形成了《尼西亚信经》、《卡尔西顿信经》等重要文献，确立了“三位一体”和“基督神人二性”的正统教义，并且树立了大公会议在基督教世界中的权威地位。

如果说大公会议的召开表现了基督教会顺应合法化处境的一种积极姿态，那么修道运动的开展则表现了虔诚的基督徒们应对顺境的一种消极姿态。当大多数主教和信徒们都利用皇帝支持的大好时机来扩张教会势力和争夺权力资源时，另一些对教会内部日益显露的腐败现象忧心忡忡的虔诚基督徒却选择了一条退出主流教会的个人隐修之路。

在基督教合法化之前，基督徒们既要面对罗马统治者的屠刀，又要面对无处不在的异教文化[8]。在这种双重压力下，基督徒们往往把殉道当作最好的应战方式，它既可以使虔诚的信仰经受十字架的考验，又可以使摆脱了肉体的灵魂一劳永逸地免遭异教文化的玷污。但是到了君士坦丁时代，基督徒的敌人已经不再是手持利剑的“恺撒”，而只剩下尘埃一般萦绕在身边的异教文化。《米兰敕令》颁布之后，教会的领袖们不再为基督教会的生存问题担惊受怕，转而为基督教会的纯洁问题深感忧虑。由于皇帝的支持，大量势利的罗马人纷纷加入教会，从而使得基督徒的信仰和道德状况日益松懈。在此情况下，合法化和国教化的基督教会就面临着一个严峻考验，那就是当有教养、然而却腐败成性的罗马人纷纷涌入教会时，如何保持一个基督徒的纯正信仰和圣洁道德?

面对着这种时代变化，大多数基督徒都缺乏思想准备。在一个不再需要为信仰而走向十字架的环境里，“殉道”一词被赋予了全新的含义，那就是与四处泛滥的异教文化彻底决裂。朱庇特的神殿虽然坍塌了，但是异教文化的阴影却无处不在，希腊罗马世界的公共教育、文学语言、建筑风格乃至庆典仪式，无不沾染了浓厚的异教色彩。面对着这种无形、然而却是巨大的文化挑战，基督教会的首要任务就是把斗争的矛头从有形的罗马帝国转向无形的异教文化，从魔鬼的形形色色的化身（朱庇特、阿波罗等神祇）转向滋生魔鬼的文化土壤。如何与汪洋大海一般泛滥的异教文化彻底决裂？这就是在基督教合法化之后，严肃的主教们所思考的主要问题。

当“殉道”一词已经不再表现为直接的献身行为时，它就采取了另一种表现形式，那就是与人欲横流的世俗社会和堕落邪恶的异教文化彻底决裂的禁欲生活。在这种表现形式中，一个殉道者需要面对的不再是树起十字架的罗马迫害者，而是无处不在的罗马物质主义和纵欲主义文化。“抵抗肉体诱惑的人也是一个殉道者”，这句话盛行于君士坦丁时代以后的教会之中。这种把萦绕四周的异教文化和自身蠢动的肉体欲望都当作是魔鬼诱惑的看法，驱使一些虔诚而严肃的基督徒们远离堕落的罗马凡尘，隐匿到人迹罕至的荒僻旷野，去过一种自我反省和自我折磨的圣洁生活，结果就导致了推崇独身和禁欲的基督教修道运动[9]。

关于修道运动产生的原因，教会和学界一直存在着各种不同的解释。除了基督教处境改变以后一些虔诚的信徒要与堕落的异教文化彻底决裂的圣洁愿望之外，基督教会内部日益出现的纪律松懈和信仰蜕化也是促使修道运动产生的重要原因之一。早在公元3世纪后半叶的长期和平时期，处境好转的基督教会内部就开始滋生出腐败现象，一些富有的主教把持了教会的大权，使教会从一个平等互助的民众社团转

变为一个等级制的权力机构。再加上大量势利的罗马人纷纷加入教会，造成了教会内部鱼目混珠、良莠不分的情况。这样就使得一部分严肃的基督徒产生了独善其身的愿望：

由于在260至303年的和平时期以及君士坦丁皈依基督教后，大批人涌入教会，教会道德状况随之降低，这导致一些严肃的基督徒更加看重禁欲生活。为教殉道的事已不再有，禁欲主义便成为基督徒可能达到的最高造诣。在这个世界上，违背基督教道德的事随处可见，最好避而远之。古人把沉思冥想的实践看得比积极的德行更值得尊重。而更重要的是，公共崇拜中的形式主义日渐增加，在三世纪末进一步发展，这导致个人较自由地接近上帝的愿望的产生。[10]

有学者认为，滥觞于埃及的修道运动乃是埃及民族主义抵制希腊罗马文化的一种另类尝试[11]。然而，修道运动虽然发轫于埃及，却很快就在整个罗马帝国境内蔓延开来，并且在中世纪的天主教会和东正教会中不断地变化和更新。这个事实充分说明，修道运动主要不是埃及土著文化主动对抗希腊罗马文化的结果，而是纯洁性受到侵蚀的基督教信仰面对异教文化和内部腐败而采取的一种消极应战姿态，它的基本宗旨就是要维护基督教信仰的纯洁性。在这场产生于公元3世纪的清修苦行活动中，虔诚的基督徒们为了上帝的缘故而折磨自己的肉体，以独身、清贫、禁欲和脱离尘世的沉思冥想来与骄奢淫佚的罗马生活方式相抗衡。

按照教会史的一般说法，修道运动的创始人是埃及的安东尼（Antonius，约251-356年），他20岁时因有感于耶稣让财主变卖财产分给穷人的劝勉[12]，散尽家产，孤身来到尼罗河畔的沙漠荒冢中进行个人隐修。在几十年的隐修生活中，他克制情欲，靠着对上帝的坚强信念抵御了魔鬼的种种诱惑。由于安东尼的表率作用，引起了越来越多的

基督徒们的效法，同时也助长了一种苦行竞争的变态风气。到了基督教合法化以后，埃及和西方的许多教会领袖如阿塔那修斯、杰罗姆、奥古斯丁、本尼狄克、大格利高里等人纷纷加入到修道运动的行列。他们把个人隐修发展为集体修道，建立了规模宏大的修道院，制定了严苛的修道教规，使修道运动走上了制度化的轨道。但是另一方面，这种摧残人性的修道运动在西罗马帝国崩溃之后的“黑暗时代”里却产生了一个意外的历史后果——公元5-8世纪散布在西欧土地上的修道院不仅是基督教禁欲主义的坚强堡垒，而且也成为保存古典文化火种和教化日耳曼蛮族的重要基地。“在黑暗时代，它们保持了学问的灯光长明不熄。在它们的图书馆里，保存了我们今天所有的古代罗马和早期基督教拉丁文文献。隐修院的学校培养的不仅是修士和教士，也有世俗人家的子弟。条顿民族接受基督教和文明，在很大程度上应归功于它们。”[13]

修道运动的产生固然有其重要的现实原因，但是它的思想根基却早已埋藏在基督教的唯灵主义理想之中。使徒保罗在《罗马书》、《加拉太书》等书信中曾多次谈到“肢体的律”与“心中的律”交战、“情欲与圣灵相争”的情况[14]。当基督教尚处在罗马帝国的迫害之下时，虔诚的基督徒可以通过走向十字架的殉道方式来表现自己对天国理想的坚定信念；但是到了基督教已经被罗马帝国所接受时，“为天国的缘故自阉”的禁欲主义就成为基督徒们表现纯洁信仰的最佳方式。因此，在罗马帝国崩溃之前的最后一段时间里，主动要求与异教文化和教会腐败相决裂的基督徒们，纷纷采取了修道运动这种极端的做法。虽然在安东尼、杰罗姆、本尼狄克等修道者的身上，可以看到令人肃然起敬的坚定信仰和克制精神，但是这种自我摧毁的禁欲主义价值观却极大地悖逆了人的本性。在灵魂与肉体、“上帝之城”与“世俗之城”二元对立的神学思想的影响下，偏激的修道士们把整个现实世界都视为魔鬼的陷阱。高雅优美的异教艺术、科学和哲学遭到了谴责，感性欢快

的世俗生活被蒙上了一片阴森晦暗的罪孽阴霾，绚丽多彩的古典文化被视为魔鬼精心设计的阴险诱惑。一个真正的基督徒，就应该自觉地与这些邪恶的世俗浊流彻底决裂。圣徒奥古斯丁在《忏悔录》中描写了自己在战胜了情色之欲、口腹之欲以及芬芳、美声的诱惑之后，如何又在上帝的帮助下终于克服了“双目的享受”[15]。修道运动的典范圣杰罗姆在给朋友的信中描写了他在杜绝了肉体的欲望之后，如何在基督的鞭挞之下最终把爱不释手的西塞罗等古典作家的著作付之一炬；另一位圣徒本尼狄克则记载了自己在荒野修道时，如何通过残酷地折磨肉体来医治灵魂创伤的可怕事迹[16]。这种极力诋毁一切感性之美和世俗享乐的禁欲主义倾向，正是在基督教的崇高圣洁的唯灵主义精神氛围中所孕育，并在修道运动中被推向了变态的极端。

从文化挑战与应战的角度来看，大公会议和修道运动分别表现了基督教在面对顺境时的积极回应和消极回应——前者表达了基督教会与罗马帝国握手言和之后主动觊觎权力的愿望，后者则以一种消极避世方式延续了基督教与罗马帝国以及整个古典文化之间的深刻抵牾。从大公会议的权力角逐中，不仅最终酿成了中世纪罗马公教会与希腊正教会的彻底决裂，而且也由于东、西罗马帝国的不同历史命运而形成了迥然而异的教俗关系[17]。从修道运动的禁欲实践中，则不断地凸显出基督教理想与世俗生活之间的紧张关系，一次又一次地演绎了教会理想在世俗欲望的诱惑之下沉沦和重振（甚至酿成各种宗教暴戾）的历史悲喜剧[18]。

注释

[1] 沃格林著，谢华育译：《政治观念史稿（第一卷）：希腊化、罗马和早期基督教》，华东师范大学出版社2007年版，第189页。

[2] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫著，刘景辉译：《西洋文化史》第一卷，学生书局（台湾）1984年版，第239页。

[3] 威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第55-56页。

[4] 爱德华·吉本著，黄宜思、黄雨石译：《罗马帝国衰亡史》上册，商务印书馆1997年版，第312页。

[5] 威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第130页。

[6] 参见爱德华·吉本著，黄宜思、黄雨石译：《罗马帝国衰亡史》上册，商务印书馆1997年版，第十五章“基督教成长的五大原因”。

[7] 爱德华·吉本著，黄宜思、黄雨石译：《罗马帝国衰亡史》上册，商务印书馆1997年版，第233页。吉本认为，基督教的生长是致使罗马帝国断命的主要原因之一，基督教与蛮族内外联手，共同摧毁了不可一世的罗马帝国。

[8] 对于基督教来说，异教文化泛指一切非基督教的文化，尤其是在罗马帝国流行了一千年之久的希腊罗马多神教文化。

[9] “修道制度”一词的希腊文为“monachos”，意即“孤独的生活”。

[10] 威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第157页。

[11] 参见田明：《罗马——拜占廷时代的埃及基督教史研究》，天津人民出版社2009年版，第110-111页。

[12] 参见《圣经·马太福音》，第19章，第16-21节。

[13] G．F．穆尔著，郭舜平等译：《基督教简史》，商务印书馆1981年版，第116页。

[14] 参见《圣经·罗马书》，第7章，第23节；《圣经·加拉太书》，第5章，第17节。

[15] 奥古斯丁著，周士良译：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第10卷，第34节。

[16] 参见罗素著，李约瑟、何兆武译：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第422、466页。

[17] 在西欧，由于西罗马帝国被日耳曼蛮族肢解为许多分散闭塞的封建王国，罗马天主教会在对蛮族进行教化的过程中获得了长足发展的良好机遇，在中世纪的教俗之争中逐渐登上了社会的权力顶峰；在东欧，由于东罗马帝国长期维持着政治上的统一，致使君士坦丁堡的东正教会只能仰承帝国皇帝的鼻息，在教俗关系上始终屈居于皇权之下。

[18] 从早期的奥古斯丁修会、本尼狄克修会，经中世纪的克吕尼修会、息斯特西安修会、托钵僧团（多明我修会、方济各修会等），再到16世纪的耶稣会，不同修会之间的兴衰更替充分表现了天主教修道运动在世俗财富和女色的诱惑下，不断地背弃理想和复归理想的尴尬历程。在此过程中，新兴的修会为了表示自己与世俗欲念彻底决裂，往往会干出一些灭绝人性的暴戾行径，例如13世纪新组建的托钵僧团主持宗教裁判所和火刑法庭等事例。

第四章
基督教对欧洲中世纪文化复兴的重要影响

发生于14～16世纪的意大利文艺复兴通常被看是欧洲中世纪文化与现代文化之间的重要分水岭，但是早在这场意义重大的文艺复兴运动发生之前，在中世纪蒙昧闭塞的精神氛围中，就已经悄然涌动着一股文化复兴的暗流，这股暗流是由基督教会所推动的。在蛮族大入侵所导致的“黑暗时代”以及其后的封建社会中，正是基督教会以其超越性的宗教理想和强有力的组织体系，坚持不懈地推动了“加洛林王朝文艺复兴”和“12世纪文艺复兴”，培育了西欧大学和学术思想的幼嫩根苗，开创了独具特色的文艺风格，从而为后来的意大利文艺复兴奠定了重要的基础。

（一）基督教与中世纪文艺复兴

在蛮族大入侵所造成的“黑暗时代”（公元5～8世纪），基督教会无可争议地扮演了一个文化接力手和文明教化者的角色，它一方面用“变异”的方式传承着古典文明火种，另一方面用基督教信仰来洗涤蛮族的野性。事实上，日耳曼各部族最初的文明教化过程正是与其皈依罗马大公教会的历程同步发生的，他们从一开始所接受的文明化世界观和价值观就是基督教信仰。当那些凶悍的日耳曼人冲入罗马帝国时，他们最初都是听着基督教的赞美诗和忏悔词开始摆脱野蛮状态，缓慢而持续地走向了文明教化[1]。

公元800年查理帝国的建立标志着蛮族大入侵的“黑暗时代”的结束，西方文化开始逐渐恢复元气，并且曾一度出现了所谓的“加洛林王朝文艺复兴”。虽然这种“文艺复兴”的征象仅仅只是针对蛮族入侵的那

几个蒙昧世纪而言的，它的水平完全无法与古典时期的文化相比，但是它毕竟意味着西欧社会在经历了一场蛮族入侵的浩劫之后，终于开始恢复文明的元气了。8世纪末叶，为了使法兰克王国摆脱“黑暗时代”的动乱和蒙昧状态，查理大帝努力发掘修道院所保留的古典文化遗产，积极推动教育事业。他从欧洲各地网罗了一大批有学问的人才（如英国的阿尔昆等人），让他们主持法兰克宫廷和教会学校的学术复兴工作，而法兰克教会则为他提供了重要的帮助。史家对此评论道：“加罗林王朝时期，法兰克教会以复兴学术著称。查理大帝的宫廷罗致了各地的学者文人……主教和隐修院长得负责主持主教大堂和隐修院的学校；宫廷学校则在阿尔昆主持下，培养大批青年贵族。这种文化复兴取得了成果，因此，在第九世纪，法兰克教会的学术和文化活动，在所有教会中居于首位。”[2]

当然，“加洛林王朝文艺复兴”的历史作用是非常有限的，它只不过是把在“黑暗时代”饱遭蹂躏的早期教会文献、古代经典著作以及文明优雅的拉丁语从濒于湮灭的状态中部分地保存下来而已，却谈不上任何真正意义上的文化创造活动。霍莱斯特强调：“‘加洛林文艺复兴’一词很容易引起误解，查理曼时代没有产生纯正深奥的思潮，缺少创新的哲学或神学体系，也没有托马斯·阿奎那或利奥纳尔多·达·芬奇，如果我们按照通常字义上的概念，探求‘文艺复兴’，必将感到失望。加洛林时代，学术水平提高极少而退化甚多：应从无知的深渊中挽救欧洲大陆文化以免湮没的角度，来看待这一问题。”[3]然而，尽管“加洛林王朝文艺复兴”只是把人们从普遍的文盲状态提高到小学生的水平，这种初级的启蒙却为基督教对西欧社会的进一步教化奠定了重要的基础。由于拉丁语是罗马教会的官方语言，中世纪西欧流行的圣经文本、教会文献以及教堂礼仪都是使用拉丁文，而查理大帝推动的这场文化复兴运动则使得拉丁语在法兰克宫廷和上流社会中受到重

视，这样就使基督教对于西欧封建贵族的教化工作能够更加顺利地进行。据历史资料记载，查理大帝一直在努力学习拉丁语，他的拉丁语说得几乎与本族语言一样好，但是他却始终未能学会用这种复杂的语言来进行写作[4]。

在日耳曼蛮族依照丛林原则确立统治地位的“黑暗时代”，以拉丁语为标志的古典文化几乎被摧残殆尽，文明与野蛮的关系直接表现为衰落的拉丁民族与暴戾的日耳曼民族之间的冲突。但是“加洛林王朝文艺复兴”却使拉丁语在日耳曼人的世界——尤其是法兰克上流社会——中受到了重视，查理大帝本人努力学习拉丁语和各种知识的做法也为手下那些粗野的贵族们作出了表率，这样就使文明的因子在日耳曼社会的机体中缓慢地生长起来。从此以后，文明与野蛮之间的关系不再简单地表现为拉丁世界遭受日耳曼蛮族蹂躏的悲惨故事，而是表现为用拉丁语来发布上帝旨意的基督教会对缺乏教养的普罗大众的教化历程。文明对野蛮的这种最初的教化工作，除了依靠那些不辞辛劳地深入到蛮族民众中间传播上帝福音的传教士之外，就是借助于教会的帮助在查理大帝的宫廷里进行的。现在保存文明火种的地方已经不再像“黑暗时代”那样仅限于与世隔绝的修道院，而是逐渐扩展到法兰克的上流社会中。

随着查理帝国的分裂瓦解，“加洛林王朝文艺复兴”很快就成为过眼烟云。虽然西欧社会已经不可能再度退回到“黑暗时代”的蒙昧之中，但是随之而来的公元10世纪却被著名中世纪研究专家哈斯金斯称为“一个混乱和‘拳头法’的时代”。一些新的蛮族如诺曼人、马扎尔人等开始涌入西欧，对刚刚安定下来的社会秩序进行了破坏，但是不久以后他们也像其蛮族前辈一样皈依了基督教。“在英格兰、诺曼第和爱尔兰的基督教的地域上，海盗征服者通常在他们定居的时候就成为基督徒。”[5]在这个蛮族入侵和宗教皈依的双重变奏中，欧洲文化复兴的步伐并没有停滞不前，而是在基督教信仰的感召和教会的推动下缓慢

地向前发展。英国的阿尔弗莱德国王（Alferd，849-899年）在顽强抵抗北方海盗入侵的同时，一直胸怀着将《圣经》等基督教文献翻译为英语的抱负，并在他生活的最后几年里将此计划付诸实施。虽然由于受到英国知识匮乏、资料不足等现实条件的限制，阿尔弗莱德的文化复兴理想并没有取得令人满意的效果，但是这项活动无疑构成了从查理大帝发轫以来西欧一系列文艺复兴活动的重要环节。

公元962年德意志神圣罗马帝国建立之后，萨克森王朝的奥托诸帝（从奥托一世到奥托三世）趁着法国和意大利遭受新的蛮族入侵而文化衰落之际，模仿法国的做法，以修道院和主教座堂作为传承知识的中心，招徕意大利的文法学家和神学家，努力提高德国人的智性水平。但是这场“奥托文艺复兴”与阿尔弗莱德国王所推动的英国文化复兴活动一样，不过是昙花一现，并没有产生持久的历史效应。到了11世纪，逐渐恢复元气的意大利和法国的风头又明显地超过了德国和英国，成为欧洲文艺复兴的主角。在意大利，南方的萨莱诺成为“欧洲首屈一指的医学中心”，北方的博洛尼亚则成为罗马法研究的重镇。“如果说意大利是法律和医学的摇篮，这一时期的法国则在自由七艺方面占有优势，并在哲学、神学、拉丁诗歌方面取得了杰出成就，不用说方言韵文了。”[6]而所有这些文化复兴运动，都是在基督教信仰的旗帜下进行的，并且得到了各地教会的大力支持。

11世纪下半叶开始的主教叙任权之争和十字军东征标志着罗马教会在西欧社会中的领导权力日益加强，在这种情况下，教会对于欧洲文化的影响力也越来越大。随着大一统的基督王国（罗马教会）对分散闭塞的封建社会的凌越和控制，一个新兴的基督教文化也逐渐形成。教会权力的膨胀虽然导致了教会内部的腐败堕落，但是这种不断加强的权力同样也在客观上促进了基督教文化的繁荣。从加洛林王朝时期就已经出现萌芽的文化复兴运动，经过一波三折的坎坷历程之后，终

于酿成了12世纪的文艺复兴。哈斯金斯指出，12世纪文艺复兴完全不同于加洛林王朝文艺复兴，它并非一个宫廷或王朝的成果，而是在西欧许多国家共同发生的一场运动。在这一时期，意大利的功劳主要在于法学建设和希腊文献翻译，法国以新出现的巴黎大学为中心，在经院哲学、方言诗歌以及哥特式艺术等方面都具有核心地位，英国和德国主要是传播法国和意大利的文化，而伊斯兰教化的西班牙则充当了基督教世界与伊斯兰教世界进行学术沟通的重要枢纽。这场在西欧各国同时出现的文艺复兴运动显然与一个统一而有力的教会组织的领导有关。在12世纪，西欧范围内已经出现了一种明显的文化复兴迹象，它一方面表现为知识中心从地处僻壤的修道院向人口相对密集的主教座堂、宫廷、市镇的转移，尤其是大学教育的兴起；另一方面则表现为东方异教文化对西欧社会的影响，其结果就是拉丁古典文化和希腊学术（科学和哲学）在西欧知识界的回潮和升温。

在中世纪早期，与世隔绝的修道院成为在蒙昧野蛮的海洋里保留残存知识的“挪亚方舟”。这些远离凡尘的修道院是虔诚的修道士们与上帝进行灵性交流的场所，但是在战火纷飞的动荡年代里它们也无意中成为保留古典文化遗产的一片净土。修道院往往都拥有一个小规模的图书馆，里面除了拉丁文本的《圣经》和早期教父的神学手稿之外，还藏有拉丁古典作家西塞罗、维吉尔、奥维德、塔西佗等人的著作抄本。有些修道院为了传授神学还建立了培养修士或修女的学校，鼓励他们阅读和抄写这些文本。在这方面最杰出的修道院要数意大利本尼狄克派的蒙特·卡西诺修道院、贝克修道院，以及英国的威斯敏斯特修道院等。到12世纪初期，蒙特·卡西诺修道院的藏书已经有70多种，而贝克修道院更是达到了164册，这在当时是一个惊人的数字。但是这些与世隔绝的修道院从12世纪开始就走向了没落，它的知识中心地位逐渐被地处城区的主教座堂所取代。这些新崛起的主教座堂拥有

自己的图书馆、学校、档案馆，收藏有古代作家的著作抄本和当时神职人员的记事档案，其中最活跃的主教座堂包括法国的沙特尔、奥尔良、兰斯和巴黎，英国的坎特伯雷以及西班牙的托莱多等。城区主教座堂取代乡村修道院而成为西欧知识中心，这种现象与同期或稍后产生的大学以及托钵僧团一样，都表明了欧洲经济、政治和文化中心开始从乡村向城市转移，而所有这些变化都与罗马教会的权力增长密切相关。

总之，12世纪的西欧社会已经从一次次蛮族入侵所造成的野蛮蒙昧状态中复苏过来。拉丁语作为一种文明的语言，由于教会的大力推动而在西欧上流社会中逐渐普及，法学也由于教会法规建设和权力强化的需要而得以振兴。另一方面，由于十字军东征和西班牙的中介作用，被阿拉伯人保存完好的希腊学术开始流入西欧，其规模虽然不能与1453年君士坦丁堡失陷后的情况相比，但是至少也有力地刺激了正处于知识复兴过程中的基督教社会，推动了经院哲学以及几何学、天文学、医学的发展。“在1100年和1200年之间，新的知识开始大量传入欧洲，这些知识是由意大利和西西里传入，但主要是通过西班牙的阿拉伯学者。这些知识包括亚里士多德、欧几里得、托勒密以及希腊医生的著作，新算术，以及在黑暗时代（Dark Ages）一直处于湮灭无闻状态的罗马法文本。”[7]除了这些学术方面的恩泽之外，那种发轫于伊斯兰教文化的罗曼谛克情调，也给西欧方兴未艾的骑士文学注入了强大的生命力，使它成为中世纪基督教社会中堪与哥特式建筑相媲美的一朵文艺奇葩。

（二）大学的兴起与教会的扶持

在西欧，大学的出现是12世纪文艺复兴的结果，它同时也反过来极大地加速了欧洲文化的复兴与更新。在古希腊城邦，虽然曾经有着过一些传授学问的教育机构，如柏拉图学园、亚里士多德学派的克吕昂等，但是这些机构都是私人性质的，所讲授的也只是某一个学派的思想观点。到了罗马帝国时期，已经出现了一些专科性质的法律学校和医科学校，但是尚未形成现代大学（university）的多学科体系和学院制度，也缺乏固定的课程规范和学位设置。到了蛮族大入侵以后的“黑暗时代”，罗马帝国的教育机构也如同它的行政管理体系一样，彻底遭到了破坏。基督教会虽然保存了古典文化的火种，但是在公元5－8世纪期间，教会对蛮族进行文明教化的工作仅仅局限于传播基督教信仰，并未将世俗知识纳入到它的教育范围之内。到了“加洛林王朝文艺复兴”时期，查理大帝开始鼓励教会扩大教育内容的范围，从此以后，修道院和主教座堂所设立的附属学校才逐渐承担起传授世俗知识的职责。

11世纪末叶，在意大利的博洛尼亚产生了第一个由专科学校合并而成的多学科综合学校（studium generale），这种学校被称为“大学”（Universitas）。“大学”最初是指一个可以雇请教师的学生法人团体，它的职责就是聘用专业人士或教师来传授相关知识，以及更加有效地与所在城镇居民就房屋租金、书本价格等问题进行讨价还价。与“大学”相对应的则是由教师们组成的法人团体，它通常被称为“学院”（college），它的职责当然就是通过传授专业知识而获取相应的经济报酬。加入教师社团是需要具备某种学术资格的，这种从教资格证书（licentia docendi）后来就成为学位证书的雏形。从这两类团体中发展出了欧洲的大学教育机构，“大学”一词的内涵以后逐渐演变为“教师团体向学生团体传授知识”的学术机构，而“学院”则成为按照教师的专业领域而设置的基本教学单位，并且与教会、王室以及各种社会团体损资

修建的校舍等固定建筑物联系在一起。例如巴黎大学最初就是由四个学院组成，它们分别是人文学院、教会法学院、医学院和神学院。在中世纪，“大学”通常只是一个举行入学考试和授予学位的机构，而“学院”才是真正实施教育的实体，课程设置、教师编制以及校舍建筑都属于学院的权限范围。受巴黎大学四大学院设置的影响——巴黎大学和博洛尼亚大学分别构成了欧洲北部和南部的“大学之母”——中世纪北部欧洲的大学基本上都采取了学院制度，这种制度对于英国牛津和剑桥的影响尤其深远。

12世纪在欧洲已经出现了博洛尼亚、萨莱诺、巴黎、蒙彼利埃、牛津等最初的大学，它们成为欧洲智性因素迅速生长的温床。大学的产生从根本上改变了人们受教育的方式，它使高等教育变得规范化和制度化，将保存在修道院和主教座堂中的知识火种发扬光大，并且为后来欧洲社会发生的一系列重大文化变革活动——文艺复兴、宗教改革和科学革命——培养了人才。但是在最初产生的那几个世纪里，大学却是在基督教会的精心呵护下成长起来的。教会对早期大学的影响主要表现在如下几个方面，第一，许多大学都是从修道院和主教座堂学校发展而来的，以作为欧洲“大学之母”的巴黎大学为例，它的前身就是巴黎圣母院的主教座堂学校和圣维克托的教规学校。第二，早期的大学没有固定的教学场所，通常都是在教师宿舍或学生租住处流动性地上课，而教会和修道院则慷慨地提供了厅堂作为固定性的教学场所，因此许多学院最初都是围绕着一座教堂或修道院而形成的。第三，早期大学的管理者一般都是教堂或修道院的神职人员，教师通常是地位较低的教士。大学教育奉行“有教无类”原则，学生成分复杂，既有教会的助祭、司铎等低级神职人员，也有平头百姓，但是贵族子弟一般却很少接受大学教育，他们只对战争和狩猎的技巧感兴趣。当初教会扶持大学的目的，就是为了造就一批既有虔诚信仰、又有深厚学问的神职人员，以便加强教会力量，与世俗王权相抗衡。因此教会

扶持大学最初也具有一种慈善性质，它大力资助贫苦学生进入大学读书。第三次拉特兰宗教会议（1179年）明文规定："为了使穷孩子不被剥夺读书与进修的机会，应该在每一座教会教堂拨出一笔足够的圣俸给专业教师，让他免费教授同一教堂的办事员和穷苦的学生。"[8]如果说在中世纪早期，修道院只是被动地保存了残缺不全的知识，那么到了大学出现之后，教会则开始主动地把大学作为弘扬学术和培育接班人的重要堡垒。

12世纪以后，大学的发展和学术的复兴就成为两种新兴的普遍性力量，与以封建采邑为代表的地方主义势力形成了鲜明的对照。由于大学的迅速扩展（到15世纪时西欧几乎所有较大的城镇都建立了大学），以及教师与学生的自由流动[9]，知识的传播和学术的发展完全打破了封建制度所形成的壁垒，使得整个西欧——无论是拉丁语世界还是日耳曼语世界——在智性因素方面联结成为一个整体。这种情况就像中世纪后期随着商业的兴起，很快就打破了庄园农业所造成的闭塞状态，使整个欧洲在经济上联结为一个整体一样。就此而言，大学的兴起实际上完成了罗马教会长期以来梦寐以求的理想，只不过它实现的是一个知识上的统一王国，而不是政治上的统一王国罢了。在精神气质方面，大学是与罗马教会相一致的，它们在中世纪都代表了一种普遍性的理想，都试图超越封建社会所造成的分散闭塞状态。正因为如此，大学在产生之初得到了教会的大力扶持。为了保护来自异国他乡的学生不受当地势力的欺压，教会和世俗统治者都颁发了一些特许状，赋予大学师生免受世俗司法审判的特权。1200年法国国王腓力·奥古斯特为了处理大学师生与当地居民的冲突而对巴黎大学颁布了首个王室特许状（这件事通常被看作是巴黎大学正式成立的标志），1231年教皇明确认可大学具有自我管理的权力，并授予大学更多的特许权利。这些权利包

括学生的司法豁免权，教师和学生有权“制定章程和条例，规范讲座和研讨的方式与时间、着装”等等。

虽然大学在精神气质方面与罗马教会有着某种默契之处，但是就权利方面而言，大学却更加接近于世俗王权。大学与世俗国家一样，要求对于教会的独立性，尤其是学术方面的独立性，这种独立性主要表现为知识探索方面的自由权利。这种独立性要求使得大学一旦羽毛丰满，就开始寻求摆脱教会的控制。另一方面，从13世纪开始，世俗国家也极力扶持大学，利用大学的知识来加强王权。于是，大学就成为教会与国王相互争夺的一个“香饽饽”。由于大学最突出的特点就是知识和自由，而这二者不仅都要求独立性，而且加在一起很容易导致思想上的“异端”。这样一来，大学就逐渐成长为独立于教会和王权之外的第三种势力，教皇和国王在某种程度上都奈何不得它了。“到了十三世纪，学者的事业已被公认为是中古社会组织中的重要一环。中古社会对政府的职务、教士的职务与学者的职务有各种不同的名称，政府的职务称作‘政务’（imperium），教士的职务称作‘教务’（sacerdotium），学者的职务称作‘学务’（studium）。学者的地位与官吏、教士鼎足而三了。”[10]当时在欧洲流行着这样一句话：“意大利人有教皇，德意志人有帝国，法兰西人有学问。”自从公元843年的《凡尔登条约》把查理帝国一分为三以后，在东法兰克王国（德意志的雏形）产生了神圣罗马帝国，中法兰克王国（意大利的雏形）长期成为罗马天主教廷的藩篱附庸，而西法兰克王国（法兰西的雏形）则滋生了欧洲“大学之母”和“中世纪世界最早的教师之城”（巴黎）。当教廷与帝国在长期较量中斗得两败俱伤时，大学却迅速地崛起，并且很快就超越前两者而成为欧洲社会生活中的主角。

在中世纪的全盛时期（12、13世纪），在意大利、法国、英国的一些中心城市都建立了大学，其中法国的巴黎大学和英国的牛津大学成

为全欧洲最著名的大学。大学的兴起推动了经院哲学的蓬勃发展，所谓“经院哲学”（scholasticism），就是由一批专业的“经院学者”（scholastics）在大学的高头讲台上建立起来的。中世纪最著名的经院哲学家，如阿伯拉尔、托马斯·阿奎那、波拿文都拉、罗吉尔·培根、邓斯·司各特等人，都曾在巴黎大学的课堂上讲学；而牛津大学则为欧洲培养了中世纪最杰出的实验科学家罗吉尔·培根、著名唯名论者邓斯·司各特、威廉·奥卡姆以及宗教改革运动的伟大先驱威克里夫等人。

13世纪托钵僧团的出现进一步推动了欧洲大学的发展，虽然方济各修会和多明我修会构成了罗马教廷镇压异端运动和组建宗教裁判所的中坚力量，但是它们也为促进欧洲的大学教育做出了重要的贡献。上述那些著名的经院哲学家们都分属于这两个托钵僧团，他们既是教会中最具有权威性的神学巨擘，也是活跃在欧洲各大学讲坛上的优秀教师。这些多明我修会和方济各修会的经院哲学家们被罗马教会派往巴黎大学、博洛尼亚大学、牛津大学等重要学校，并且参与了一些新兴大学的创建工作，极大地传播和扩展了知识。1225年，教皇亚历山大四世在支持托钵僧团的通谕《好像树木的生命》一文中明确表示：“巴黎各学校的科学在教会中，好像生命树在地上乐园那样，是灵魂之殿堂中一盏光芒四射的明灯……正是在巴黎，因原罪而残废、因无知而盲瞎的人类，才通过神圣科学发出的真正光明的知识，恢复了自己的视力和美貌。”[11]由于罗马教廷对大学教育的重视，直接推动了欧洲文化的全面复兴，使其最终摆脱了蛮族入侵造成的蒙昧阴影，并且非常吊诡地为欧洲近代的文化变革奠定了重要的基础[12]。

（三）基督教理想与中世纪文学艺术

在中世纪，基督教成为欧洲文化舞台上的唯一提琴手，它所演奏的那种交织着深重罪孽和圣洁希望的微妙旋律，既反映了现实社会中人们巨大的精神苦恼，也表达了人们对于理想世界的狂热向往。基督教唯灵主义理想与苦难现实生活之间的强烈反差，营造了一种被海涅称为“痛苦的极乐”的诡异的浪漫主义精神氛围，这种精神氛围典型地表现在中世纪的骑士文学和哥特式建筑中。

蛮族大入侵使得建立在法律和政治权威（皇帝）基础之上的帝国不复存在，“黑暗时代”出现的那些大大小小的蛮族王国都是以武士与首领之间的忠诚和互助作为社会纽带的。加洛林王朝建立之后，粗野的蛮族武士逐渐演变成为封建骑士阶层，并且由于基督教的教化作用而变得文明化。从11世纪开始，受基督教信仰的熏陶，在古老的北方英雄传奇（如《贝奥武甫》、《芬尼斯堡的战斗》等）的基础上，在法国北部产生了新型的封建史诗，即所谓的“武功歌”（Chansons de geste）。“武功歌”所歌颂的不再是北方的蛮族英雄，而是具有基督教信仰的查理大帝及其麾下骑士英勇抗击西班牙穆斯林的传说故事。它所讴歌的骑士形象，已经融合了两种不同的角色——忠诚于封建领主的武士和具有虔诚信仰的基督徒，它“向武士文化的野蛮风尚注入了一种新的精神因素……因此，为信仰而战死的骑士就不只是一位英雄，他还是一位殉道者”[13]。这样就用基督教信仰塑造了一种新兴的骑士精神（chivalry），从而开启了欧洲中古骑士文学之源端。

十字军东征运动进一步加强了骑士作为世俗社会与教会之间的纽带作用。为了更好地统治被征服的东方土地，在第一次十字军东征之后出现了一些独立的骑士团，其中最著名的有圣殿骑士团、条顿骑士团、圣约翰骑士团等。这些骑士团制定了严格的骑士制度，奉守修道院一般的禁欲生活，发誓效忠于罗马天主教会，并且用武力来保护那些去耶路撒冷朝觐的西方朝圣者。他们把武士的忠诚与信徒的虔诚融

为一体，而且还由于受基督教理想的感化而表现出一种扶助弱者的侠义精神。

当圣殿骑士团把蛮族的武士风尚置于圣洁的宗教光环之下时，在法国南部的封建社会中，又出现了一种世俗的骑士理想。这种新兴的骑士理想专注于浪漫的爱情和优雅的言行，它的最初根源可以追溯到西班牙穆斯林社会。这种充满了浪漫情调的南国骑士风度虽然与条顿骑士团刻板严苛的圣洁作风形成了鲜明的对照，但是它却以另一种方式表现了基督教的唯灵主义理想。由于这种浪漫风格的影响，骑士文学开始表现出越来越高雅的格调，骑士的形象也从动辄诉诸武力的蛮横之徒演变为擅长吟诗咏歌的文人雅士。马克·布洛赫指出，在12世纪一些浪漫传奇的主人公嘴里，就已经可以听到“我们还将在夫人们的卧室里谈论这一天”这样有教养的话语了。他写道：“优雅行为从本质上是一种等级性的事情。名媛贵妇的闺房、特别是宫廷成为骑士寻强竞胜的场所，在这里他不仅以闻名遐迩的赫赫武功使对手相形见绌，而且以优雅举止和文学才赋使对手黯然失色。”[14]

这种最初源于蛮族武士的粗鲁野性、后来却在基督教信仰和西班牙浪漫风情的熏陶之下变得文明高雅的骑士精神，成为中世纪盛期文学作品讴歌的主要对象，其结果就产生了具有浓郁的基督教理想色彩的骑士文学。骑士文学的题材大多取自日耳曼人、凯尔特人和诺曼人的民间英雄传说，如日耳曼英雄史诗《贝奥武甫》、《罗兰之歌》、《尼伯龙根之歌》，反映北欧神话与英雄传说的“埃达”和“萨迦”叙事系列，以及在英国广泛流传的亚瑟王和圆桌骑士的传奇故事，此外也还掺杂着一些源于古代异教世界的英雄传说（如亚历山大大帝的故事）。但是这些古代或中世纪的传奇故事在骑士文学中已经按照基督教的基本精神进行了很大的修改，骑士文学把民间传说中的种种离奇古怪的经历（其中特别是关于英雄与毒龙或恶魔战斗的故事）与基督教的虔诚精神以

及对理想女性的"罗曼谛克的爱情"联系在一起，从而培养了一种富于幻想和怪诞色彩的浪漫情调，即罗曼谛克（Romantic）情调。这种激发起后世人们无穷想象的罗曼谛克情调，最初正是在基督教唯灵主义理想的熏陶下氤氲化生的。由于基督教圣洁理想的濡染，骑士们虽然仍然保留着为荣誉而献身的英雄气概，但是在其他方面却变得越来越文质彬彬了。优美典雅的礼仪逐渐掩饰了豪放不羁的举止，对理想女性的爱恋——这是一种"柏拉图式的爱情"——成为对君主的忠诚和对上帝的虔敬之外的第三个主题。武士的忠诚勇敢、基督徒的圣洁信仰，以及对理想女性的纯洁爱情，这就是骑士文学所表现的一位标准骑士的三大美德。

由于基督教信仰的教化作用，骑士风度从日耳曼蛮荒的旷野来到了法兰西富丽堂皇的宫廷中，成为一种象征着高贵身份的行为规范。在中世纪后期，随着十字军理想的丧失和宫廷奢靡的增长，骑士也从仗剑行侠的教会卫士蜕化为吟诗作赋的御用文人，但是骑士文学所大力渲染的骑士精神却在近代西方文化中得以传承，最终演化成以法兰西宫廷文化为代表的矫揉造作而又优美典雅的贵族风度。个人英雄主义和热忱的献身精神、强烈的荣誉感（它导致了贵族阶层中盛行的决斗风气）和侠义精神、对妇女的尊重和罗曼谛克的爱情，以及潇洒的仪表和优雅的言辞，这一切高尚的风气都是中世纪骑士精神在近代法国上流社会中的再现，并且从法国扩展到了整个欧洲[15]。

骑士文学固然表现了基督教空灵圣洁的精神气质，但是最为淋漓尽致地表现了基督教唯灵主义理想的还不是骑士文学，而是哥特式建筑。这种惊天地、泣鬼神的艺术杰作能够一下子把人的灵魂带入到彻心透骨的痛苦与光辉澄明的极乐之间的强烈反差中，从而使人体验到基督教唯灵主义理想的巨大魅力。即使在世俗化的今天，当人们站立在那些气势恢弘的大教堂面前时，也会从内心深处升腾起一种自惭形

秽的谦卑之情，从而对中世纪西欧人的宗教热忱和艺术天才感到由衷的敬佩。

“哥特式”（Gothic）一词因哥特人而得名，它的原意是指那些野蛮、陈旧和丑恶的东西。在意大利文艺复兴时期，一些研究古典文化的人文主义者们就开始用“哥特式”一词来指称12、13世纪风行于欧洲的教堂建筑风格，当时这个词明显带有嘲讽意味。因为在意大利人文主义者眼里，希腊罗马时代充满崇高典雅气息的建筑物远比中世纪那些野蛮的哥特人所修建的纤巧怪诞的大教堂更加优美和具有文明品位。但是到了19世纪，随着西方建筑学的兴盛，人们开始改变对哥特式建筑的传统看法。研究者们惊奇地发现，这种充满怪诞色彩的“哥特式”建筑充分展现了一种现代人难以理解的博大精深的灵性世界，那些大教堂就是一本本“用石头和玻璃写成的《圣经》”，而中世纪的人们正是在这个世界中倾注了自己全部的苦难与希望、生存与死亡。

哥特式建筑作为一种熔铸了基督教唯灵主义意韵的新颖建筑形式，在12世纪以后逐渐取代了罗马式建筑而成为风靡西欧的艺术风格。与罗马式建筑强调凝重厚实的古典风格形成鲜明对照，哥特式建筑更加注重于营造一种轻盈飘逸的精神氛围。如果说罗马式建筑的特点是紧紧地拥抱着大地，那么哥特式建筑的特点则是极力地升腾到天空。“罗马式建筑尽管有其多样化的特征，而主要是表达早期基督教信念的庄严性及武功歌的粗犷力量；相反地，哥特款式却富于戏剧性，高耸云端，引人入胜，它含有人们所向往的高度浪漫色彩的意境。”[16]

最早的哥特式建筑当数1144年建成的圣丹尼斯大教堂（St. Denis Cathedral），它的创建者是具有天才艺术创造力和非凡组织能力的法国本尼狄克修道院长苏榭（Suger，1081-1151年）。他在法国国王路易七世和一些宫廷贵族的资助之下，征集了欧洲各地的优秀艺术家和工匠，

并亲自带人选取建筑材料，从1133年开始在巴黎郊外修建他心目中的“上帝之屋”。1144年圣丹尼斯大教堂建成时，法国国王、王后和许多贵族、主教都参加了献堂仪式，他们被大教堂气势磅礴的外观和精美无比的雕塑惊呆了。一些主教和封建领主纷纷效法，试图在自己的地盘上建造类似的恢弘建筑。在此后的数百年间，这种以高耸入云的尖塔和精美绝伦的雕刻为基本特征、并配有令人目眩神迷的彩色玻璃——教堂雕刻和玻璃彩绘均取材于《圣经》中的宗教人物和故事——的哥特式建筑就开始在欧洲的大地上流行开来。

中世纪哥特式建筑的典范无疑当数位于巴黎近郊的沙特尔大教堂（Chartres Cathedral），这幢具有两座冲霄尖塔、三座巨大拱门、主楼正面嵌有眩目的玫瑰花窗和彩绘玻璃的大教堂始建于1194年，只花了四分之一世纪的时间就建成了，其间还经历了一次火灾的插曲。除沙特尔大教堂之外，欧洲另一些气势恢弘的大教堂，如法国的巴黎圣母院、亚眠大教堂、斯特拉斯堡大教堂、兰斯大教堂（法国是哥特式建筑的发源地和麇集地），德国的科隆大教堂，意大利的米兰大教堂，英国的威斯敏斯特大教堂，维也纳的圣斯蒂芬大教堂，布拉格的迪恩圣母大教堂，布达佩斯的马加什大教堂等等，都是哥特式艺术的杰作。这些教堂都采取了基本相似的建筑风格，有着高耸入云的尖塔和钟楼、巨大的尖形拱门，取材《圣经》故事的柱廊雕刻和玻璃花窗，并运用尖肋拱顶、修长束柱和飞扶壁等建筑手法来营造轻盈飘逸的灵性特点和加强教堂的坚固性。哥特式教堂不仅外观大气磅礴、巍峨矗立，而且每个细部的布局和雕刻也独具匠心，那些精美的人物雕像和绚丽的玻璃彩绘，每一处都在用心良苦地宣扬着基督教的灵性理想。整个教堂内部宛如一个镂空了的巨大十字架，狭窄而幽暗的主堂通道象征着现世深重的苦难和罪孽，而修长高远的内空和透过彩色玻璃而射入的眩目阳光则呈现出五彩缤纷的天国景象。哥特式建筑不愧为中世纪基督

教信仰的杰作，它最为典型地体现了灵魂对肉体、天国对尘世的超越历程，充分反映了中世纪西欧人内心深处汹涌激荡的宗教感受。一座哥特式大教堂，就是一部波澜壮阔的宗教史诗，它以一种凝固化的方式记载着中世纪基督徒们交织着绝望与希望、罪感与救恩的心路历程。质言之，一座哥特式教堂就是一个威力巨大的“灵肉分离器”，它的基本宗旨就是为了渲染罪孽现世与圣洁天国之间的强烈反差。因此，当一个怀着忏悔之心的基督徒走进这座按照十字架模式而设计的“灵肉分离器”时，他的灵魂就会通过那些绚丽夺目的玻璃花窗飞升到天国，肉体则会像一堆沉滓一般被遗弃，这样他的灵性生命就会在这座哥特式的“炼狱”中经历一次脱胎换骨式的净化。

哥特式教堂中随处可见的那些反映宗教题材的精美塑像、浮雕和玻璃彩绘，成为贫穷而目不识丁的平信徒们学习《圣经》的最便捷的门径。在中世纪，对于日耳曼世界中的那些蒙昧的平信徒来说，拉丁文本的《圣经》就如同天书一般可望而不可及。在这种情况下，平信徒们就只能通过教堂里的那些栩栩如生的宗教雕刻和彩绘故事来了解《圣经》的内容了。就此而言，哥特式教堂不仅是一座弘扬基督教理想的神圣丰碑，而且也成为一部普及基督教知识的百科全书。到了文艺复兴时代，大量精美绝伦的绘画也出现在教堂的拱顶和墙壁之上，教堂因此而成为珍藏西方艺术瑰宝的博物馆。

除了雕刻、绘画等视觉艺术之外，音乐也在哥特式教堂中获得了极大的发展。13世纪在巴黎圣母院等教堂中出现了无伴奏圣歌，“无伴奏圣歌是中世纪和文艺复兴时期最重要的复调音乐，由唱诗班演唱并构成了教会敬拜的大部分内容。”[17]另外一些音乐形式如教堂歌剧、小曲、宗教剧等也是在教堂崇拜活动中相继产生出来的，到了近代又衍生出交响乐、奏鸣曲、协奏曲等多种新形式。与教堂雕刻和绘画大多反映了上帝创世、圣母感孕、基督受难、最后审判等宗教故事一样，教堂音乐的内容也基本取材于《诗篇》等宗教经典，表现了虔诚

的基督徒对天国景象的赞美和对基督救恩的感戴。与哥特式教堂的神秘幽深、庄严肃穆的气氛相一致，赞美诗、圣歌等教堂音乐也具有崇高典雅、一尘不染的圣洁情调。在教堂崇拜的时候，唱诗班用清纯稚真的童声唱起《荣归主颂》、《圣母马利亚颂》等赞美曲，宛如天国飘来的圣乐，令人不禁潸然泪下，心驰神往……当中世纪那些缺乏知识但却充满信仰的基督徒们走进幽深诡秘的哥特式教堂，凝视着圣坛上的耶稣受难像，聆听着清纯圣洁的赞美颂歌，一股神圣的情感就会油然从心底升起。这时候，他们才会真切地感受到基督教的灵性理想具有多么强大的魅力！

……

在由于蛮族入侵和封建制度所造成的黑暗蒙昧的中世纪，基督教会以其神圣的信仰和日益强大的组织（虽然它也成为导致教会腐败和各种社会弊病的重要原因），一方面顽强地保存和传承古典文明的火种，另一方面在与封建王权争权夺利的同时创造了一种独具特色的基督教文化。正是由于教会坚持不懈的努力，推动了中世纪的文化复兴运动，促进了大学的兴起和学术的发展，开创了具有基督教唯灵主义色彩的中世纪文学艺术。这一系列文化复兴和文化创新工作，都极大地有助于欧洲社会摆脱蒙昧，重建文明，并为西方近代的文化变革活动奠定了重要的基础。从这种意义上来说，中世纪基督教会不仅成为传承古典文化的唯一接力手，而且也成为培育中世纪文化的辛勤园艺师和开启西方近代文化的无心插柳者。

注释

[1] 对野蛮民族的这种文明教化工作并没有随着“黑暗时代”的结束而停止，一直到11世纪，教会还在卓有成效地改造着不断涌入欧洲基督教社会的萨拉森人、匈牙利人、诺曼人等等，用上帝的救赎呼召和惩罚威慑来制服那些野蛮入侵者。

[2] G..F.穆尔著，郭舜平等译：《基督教简史》，商务印书馆1981年版，第150页。

[3] C.沃伦·霍莱斯特著，陶松寿译：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆1988年版，第92页。

[4] 参见艾因哈德、圣高尔修道院僧侣著，戚国淦译：《查理大帝传》，商务印书馆1979年版，第28页。

[5] 克里斯托弗·道森著，长川某译：《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社1989年版，第93页。

[6] 查尔斯·霍默·哈斯金斯著，夏继果译：《12世纪文艺复兴》，上海人民出版社2005年版，第16页。

[7] 查尔斯·霍默·哈斯金斯著，梅义征译：《大学的兴起》，上海三联书店2007年版，第3页。

[8] 参见威尔·杜兰著，幼狮文化公司译：《世界文明史·信仰的时代》下册，东方出版社1999年版，第1273页。

[9] 哈斯金斯写道："中世纪大学在传播知识方面具有十分重要的地位。从其确切的定义来讲，普遍性的教育是对各个国家的求学者开放的，教授和学生可以带着书本、笔记和头脑中的知识自由地从一个学校转到另一个学校。这些条件保证了相隔遥远的学术机构之间能够很容易地进行交流，同时也便于受教育的阶层快速地传播知识。"参见查尔斯·霍默·哈斯金斯著，梅义征译：《大学的兴起》，上海三联书店2007年版，第92页。

[10] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫著，刘景辉译：《西洋文化史》第三卷，台湾学生书局1986年版，第268页。

[11] 参见克里斯托弗·道森著，长川某译：《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社1989年版，第226-227页。

[12] 这种"吊诡"之处就在于，尽管教会大力扶持大学的初衷是为了培养信仰纯正的神学卫道士，但是大学后来却发展成为滋生各种"异端"思想的温床，近代那些

著名的人文主义者、宗教改革家和新兴科学家们最初都是大学教育中形成自己的叛逆思想的。

[13] 克里斯托弗·道森著，长川某译：《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社1989年版，第164-165页。

[14] 马克·布洛赫著，李增洪等译：《封建社会》下卷，商务印书馆2004年版，第506页。

[15] 丹纳认为，17世纪的“法国仿佛当着欧洲的教师，生活方面的风雅，娱乐，优美的文体，细腻的思想，上流社会的规矩，都是从法国传播出去的”，欧洲各国人民正是从法国人的客厅和书本中学会了“一套行礼，微笑，说话的艺术”。参见丹纳著，傅雷译：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第107页。

[16] C. 沃伦·霍莱斯特著，陶松寿译：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆1988年版，第286页。

[17] 阿尔文·施密特著，汪晓丹、赵巍译：《基督教对文明的影响》，北京大学出版社2004年版，第303页。

本章附录

西方文化的传统与更新（演讲录）

迄今为止，西方文化在全球范围内仍然具有强势性，谁都不能否认西方社会无论在科学技术、经济发展方面，还是在法制体系、政治理念方面，都具有领先地位。同样，正因为它是强势文化，从18世纪之后全球性的西方化发展浪潮，或者叫殖民化发展浪潮，也就把西方的经济模式、政治理念和价值体系带到非西方世界，包括带到中国。因此在今天，西方文化对中国文化的影响可以说是非常明显的，甚至是无处不在的，无论是我们的日常生活、经济运行模式，还是我们的政治理念，甚至我们的许多文化观念都与西方文化有着千丝万缕的联系。

（一）1500年前后的世界格局

但是如果我们追溯一下西方文化的传统和历史，我们就会发现，西方文化的崛起也就是近几百年的事情。事实上，如果我们把眼光退回到1500年左右，也就是16世纪开端的时候，我们会发现那个时候的西方文化如果与同时代的中国文化相比，是明显落后的。乃至于有人说这几百年中间，不是中国文化落后了，而是西方文化大踏步地前进，发生了一些根本性的转变，发生了飞跃，所以相比之下我们今天不得不承认西方文化已经走到了我们的前面。这个过程是怎样发生的？这就是今天我要跟大家讲的问题。这是一个宏观问题，这个问题会涉及到一些大的方面，但是今天我们却不可能讨论太多的细节。我只想给大家提供一个总的历史视野和脉络，这对于大家观察当今世

界、观察中西文化之间的关系以及未来这两种文化特别是西方文化的走向，可能是有所裨益的。

我首先想给大家介绍一下1500年前后的世界大体格局。1500年的时候，人类文明主要分布在旧大陆，也就是亚欧大陆。美洲那时候还没有被纳入到文明体系之内，1492年哥伦布才发现美洲，而且哥伦布发现的美洲是一个相当落后、相当原始的美洲，因此谈1500年前后的文明就只能谈旧大陆的文明。在1500年前后，旧大陆的人类文明经过几千年的发展，基本上形成了一个比较稳定的文明格局，这个文明格局可以按照不同的文化传统，特别是根深蒂固、源远流长的传统宗教-伦理价值系统，大体上分为三大块。

最西边的一块就是欧洲，那个时候的西欧还没有进行宗教改革，还是罗马教会一统天下的西欧，整个西欧都受天主教信仰的深刻影响。那时候的欧洲经济发展水平比较低，而且还没有形成今天我们所知道的那些民族国家，比如说法国、英国、德国等等。这些国家当时还处于生长、形成的过程之中，所以政治上是非常混乱的。当时欧洲正处在封建制度下，而欧洲的封建制度，是真正的、名副其实的封建制度。“封建制”这个概念首先不是一个政治学概念，而是一个经济学概念，准确地说，是一个政治经济学概念。封建制就是指一种层层分封的采邑制度，一个王国可以分封为几十个、上百个诸侯领地，每个诸侯领地又可以进一步分封为许多更小的骑士领地或封建采邑。每一块封地或采邑即使再小，也拥有完全的经济、政治和司法权力。这样就形成了一种国中有国，一般民众只知其经济上的归附者、不知其政治上的统治者的现象，从而使整个欧洲在政治上和经济上陷入一种四分五裂的混乱状态。在这种封建状态下，西欧社会的文明程度相对于处在大一统的中央集权状态下的中国社会而言，可以说是明显落后的。在长达一千年之久的中世纪历史中，西方社会主流的文化形态就

是天主教所宣扬的那一套观念，它教导人们应该将眼光投向天上，而对人世间的东西不太关心。

正是由于这样的价值取向，使得中世纪西方人对于发展世俗文化缺乏兴趣，乃至于到15、16世纪时，今天大家耳熟能详的“进步”概念，对于西方人来说却是知之甚少。为什么呢？原因很简单，如果人们都把眼光投向天国，而对人间的事情缺乏兴趣，那么当然人间就不存在什么进步的问题。那时只有一种划分，要不然是人间，要不然是天堂，人间是没有希望的，因此它不存在进步。进步是启蒙时代所产生的一个观念，那就是相信在人世间，随着历史的发展和知识的积累，人类的状况会一天比一天更好。这样一种进步观，是中世纪的人们所没有的。中世纪就是简单的两分，天国和人间，人间是糟糕的，随时准备放弃的；而天国则是光明纯粹的，尽管只是一种理想。

到了1500年前后，西方社会已经发生了一些内在的变化，很多新生事物的萌芽正在悄然酝酿之中，不过在当时还看不出什么端倪来，基本上还是处于朦胧状态。这就是西方基督教世界的大体状况。当然，当时的基督教世界，从更广泛的意义来说，还应该包括东欧的、也就是起初以拜占廷帝国、后来以俄罗斯为中心的东正教世界。这个亚文化圈在当时也同样很落后，尤其是在1453年君士坦丁堡失陷、东正教中心向俄罗斯北移之后更是如此。所以1500年前后的整个西方基督教世界，大体上是这样的一个局面，即经济上落后、政治上分裂、文化上凋敝。

旧大陆东部，也就是我们今天所在的中国，或者以中国为中心的东亚文化圈，那个时候可以说正好处在传统文化发展的高峰状态，这就是明朝。大家知道，中国传统文化发展到宋明时期达到了顶峰，充分展现了中华文明的辉煌。而且经济上也已经出现一些新的萌芽，我们可以称之为资本主义萌芽，商品流通达到了一定的水平，在中国已经出现了徽商、晋商这样一些职业商人，推动了商品经济的发展。在

明朝中叶以后，在很多大城市都设有钱庄，人们出门不用带银子，带着银票就可以在很多大城市的钱庄里兑现，由此可见商品经济的发展水平是比较高的。

在政治上，大家知道自从秦始皇之后，中国建立了中央集权的郡县制，形成了所谓“普天之下莫非王土、率土之滨莫非王臣”这样一种大一统的政治格局。这种政治体制虽然也存在着很多问题，比如官僚体制的腐败、行政效率的低下等等，但是总的来说比四分五裂的西欧社会在行政效率上要高得多。至于文化方面，那就更不用说了。大家知道，宋明时代中国文化已经达到了非常高的水平，哲学思想上形成了宋明理学，是儒家发展的第二个高峰。在文学、艺术方面，从唐诗发展到宋词之后，又出现了明清的小说，元曲之后也出现了戏剧。还有其他方面的发展，在这里就不一一列举了。

相比起1500年前后的西方基督教世界而言，中国儒家伦理文化的发展水平无疑要更高得多。西方世界是信仰基督教的，而中国的大明朝则是奉行儒家伦理的。儒家思想在明朝可以说已经深入人心、家喻户晓，成为中国人自觉奉行的一套价值体系和观念形态。自从汉武帝罢黜百家、独尊儒术之后，经过了一千多年的发展，到了明朝，儒家思想可以说已经深入人心，中国人都自觉地奉行儒家的仁义礼智、忠孝节悌等价值观念和行为规范。

在这两个世界之间，还有一个广大的伊斯兰教世界。从中亚一直到西亚、小亚细亚和北非，甚至包括东欧的巴尔干地区，这一大块地方基本上都是穆斯林、也就是伊斯兰教徒的天下。那个时候，从中国的西部一直到欧洲的东部，这么一大块广阔的土地都属于伊斯兰教世界。在16世纪前后，整个伊斯兰教世界又可以大体上分为三个国家。一个就是今天伊朗那一块地方，前身是波斯，今天是伊朗，16世纪初出现了一个统一王国，叫做萨非王朝。第二个是在今天的南亚次大陆，也就是印度，印度的老百姓虽然是信奉印度教的，但是当时的印

度被信仰伊斯兰教的突厥入侵者所统治，这些突厥人建立的王朝叫做莫卧儿王朝。这个王朝的统治者是信奉伊斯兰教的，虽然被统治的广大印度人民是信奉印度教的，因此我们仍然把它看作是一个伊斯兰教的国家。在广阔的伊斯兰教世界中，最强大的国家就是最西边的奥斯曼帝国，它是由土耳其人建立的一个帝国。土耳其人也是突厥人的一支，同时也是穆斯林，他们建立了一个大帝国，叫做奥斯曼帝国，这个帝国在1500年前后可以说是如日中天，势力范围相当大，而且对基督教欧洲形成了一个明显的威逼之势。公元1453年，奥斯曼土耳其人攻陷了屹立在亚欧大陆咽喉部、即博斯普鲁斯海峡上的一个欧洲堡垒，这个堡垒叫做君士坦丁堡，土耳其人攻占后把它改名为“伊斯坦布尔”。

君士坦丁堡是怎样的一个城市呢？君士坦丁堡是东罗马帝国的首都，或者说拜占庭帝国的首都，是在公元4世纪时由罗马帝国皇帝君士坦丁大帝建立的城市。由于它的地理位置非常重要，正处在亚欧大陆的接壤处，扼据着博斯普鲁斯海峡，构成了亚洲与欧洲之间的一个重要堡垒。自从公元7世纪伊斯兰教崛起、形成了阿拉伯帝国之后，喜爱扩张的阿拉伯帝国曾经多少次入侵西方，但是都被有效地遏制在君士坦丁堡城前。然而，到了1453年，奥斯曼土耳其人终于把君士坦丁堡攻陷了，而且在此之前奥斯曼土耳其人已经把巴尔干半岛占领了，君士坦丁堡已经成为一座孤城。因此，在1500年前后，基督教欧洲设在东方的坚固堡垒君士坦丁堡被攻陷了，整个巴尔干半岛从西方基督教世界转向了伊斯兰教世界。这意味着什么呢？意味着当时欧洲在东方的前线，已经由亚欧大陆接壤处退缩到中欧这一带，退缩到多瑙河，退缩到匈牙利和奥地利这些地方。大家在地图上看看，匈牙利、奥地利基本上属于中欧了，是欧洲的腹地，也就是说在1500年前后，欧洲的腹地变成了西方基督教徒抵抗东方穆斯林的前线。在这个意义上，当时对于西方基督教徒来说，日子确实不好过，他们深切地感受到了

一股强大的压力。因为奥斯曼土耳其这个国家富于扩张，来势汹汹，不仅从正面威逼多瑙河，而且也占领了埃及、北非，威胁着直布罗陀海峡那边刚刚完成光复的西班牙。由此可见，基督教欧洲的情况确实是比较糟糕的。如果在座诸位回到当时的世界格局中，我敢断定没有一个人在面对这种世界格局时，会相信未来历史的领导权将属于西欧。因为当时西欧的状况太令人沮丧了，经济上落后，政治上混乱，文化上凋敝，而且还面临着伊斯兰教徒、特别是奥斯曼土耳其人的咄咄逼人的攻势。在这样的情况下，没有一个人会认为西欧将成为引导世界潮流的领航员，或者是未来世界的领导者。

20世纪美国有一位著名历史学家，叫斯塔夫里阿诺斯，他写了一本很著名的书，现在到处都可以买到，叫做《全球通史》。在《全球通史》里，他写道，如果1500年前后火星上有一个观察者，他看了旧大陆三分天下的格局之后，一定会认为未来世界如果不是属于武力强盛、咄咄逼人的奥斯曼帝国，就一定是属于经济繁荣、文化昌盛的大明朝，没有一个人会相信欧洲将会独占世界之鳌头。他指出，那个时候的欧洲人，面对着奥斯曼帝国的军事威逼，以及从13世纪马可·波罗父子等旅行家回到欧洲以后辗转流传的关于东方富庶的那些传说中，他们对遥远的东方充满了憧憬之情。他们当时对中国、印度等地的向往，就如同改革开放之初很多中国人对西方社会的向往一样，充满了自我菲薄和奇思异想的色彩。实际上那个时候的欧洲人，他们关于中国和印度等东方文化的知识，掺杂着许多夸张和想象的成分，真假难辨，良莠混杂。正是这种明显的落后状态，激发了西方社会的一系列文化变革活动，从而使欧洲乃至整个世界的面貌发生了根本性的变化。追溯这些变化的根源，既有现实的挑战，也有历史的原因。这两个方面的原因，导致欧洲社会发生了一些重大的变革。

（二）西方文化传统与基督教背景

谈到历史根源，我先给大家简单地介绍一下广义的西方文化传统，这种传统从大的方面来说可以分为三大块。第一个是希腊的，也就是西方人称之为“文化摇篮”的希腊文化，西方文化最初是在希腊文化的摇篮中生长的。第二个是罗马的，或者称为拉丁的，这是西方文化发展的青年时期。第三个就是基督教文化，基督教文化很难说跟哪一个民族可以直接挂钩，但是它对于欧洲北部的那些民族，也就是广义的日耳曼民族，影响非常大。当日耳曼民族在公元5世纪作为入侵者进入文明的罗马帝国时，它还是一个野蛮民族，还没有进入文明状态。它是在定居于罗马帝国的土地上之后，才开始了文明的教化过程，而这种文明教化工作在很大程度上是由基督教会来完成的。我老是喜欢形象地说，对于日耳曼民族来说，基督教就是它的安身立命之本，这个民族是听着基督教的安魂曲长大的。大家都知道，基督教最初是在罗马帝国的苦难环境中发展起来的，经过几百年的奋斗，基督教在公元4世纪终于被罗马统治者承认为合法宗教，不久又被确立为罗马国教。在后来的蛮族大入侵过程中，日耳曼蛮族把罗马帝国的一切文化成就都摧毁了，但是却唯独把基督教保留下来，而且还接受了基督教的信仰，普遍皈依了基督教。乃至于到了公元7世纪的时候，欧洲几乎所有的人民都全部成为基督教徒。对中世纪的西欧人来说，教堂就是他们重要的生活中心，一个人从生到死的所有活动都与教会、教堂、宗教事务密切联系在一起，基督教因此而成为全民宗教。在这样的情况下，我们说基督教对于日耳曼人，对于北半部欧洲人的影响要比对南半部欧洲人的影响更大。我说的这个基督教是指广义的基督教，既包括宗教改革之前的天主教，也包括宗教改革以后的新教。

正是由于这样，从公元5世纪日耳曼蛮族入侵，到公元7、8世纪所有欧洲人民接受基督教信仰，欧洲逐渐成为一种基督教文明，整个中世纪的西欧可以说都是在基督教理念的笼罩下发展的。当时的欧洲在经济上和政治上处于分崩离析的封建状态中，这种分裂的状态客观上又为罗马天主教会的一统天下创造了条件。正是因为世俗王权积弱不振，皇帝和国王们徒具虚名，所以就为罗马天主教会和教皇凌驾于世俗王权之上提供了方便之门。当时罗马天主教会自称掌握着人们灵魂上天堂的钥匙，而且它宣扬的那一套理念，认为现实世界的生活是不值得留恋的，人生主要是为彼岸世界而奋斗，此生此世只不过是为了给来世做准备，现实生活对于人们来说，无非就是彼岸生活的一个预修学堂，先在这个世界上修炼一番，然后才有资格到那个世界去。这套观念在我们今天来看是很荒唐的，但是在当时是深入人心的，没有一个人不相信，为什么呢？道理很简单，因为人们从小就受这种观念的教养，怎么可能不相信它呢？而且当时整个中世纪文化水平都非常低，一般的人、一般的阶层，甚至王宫贵戚、国王、诸侯等都不识字，没有文化，只有哪一个阶层识字有文化呢？只有教会里面的教士阶层，即神父、主教等，他们有文化，但是他们的文化也只限于基督教的信仰和经典方面。我们今天到书店里看到的汗牛充栋、琳琅满目的现象，在中世纪根本不可想象，一直到17世纪为止，欧洲的印刷品在内容上仍然有90％以上是与《圣经》相关的，世俗的读物基本上没有什么。在那个时代，一个人即使有钱也没有地方去接受世俗教育，我们不能用今天的眼光去看那个时代，那个时代是很愚昧、很保守的，但是人们的信仰又是很虔诚的。正是因为愚昧、保守，什么都不知道，所以就坚信教会所宣扬的那一套道理，从生到死坚信不移。

正是由于罗马教会高高地凌驾在世俗王权之上，这样一种格局就导致了整个罗马教会的腐败，因为它的权力是至高无上的，不受制约的，这种绝对的权力很容易导致绝对的腐败。到了中世纪后期，西方

基督教世界中的一切社会矛盾和文化问题，说到底都是由于罗马教会的不断加强的专制统治所导致的。在经济方面，教会在名义上宣称自己是引导人类灵魂上天堂的阶梯，是为了帮助人们实现灵魂从此世向彼岸的过渡，然而在事实上教会却成为最大的庄园主，拥有欧洲大量的庄园土地。我一会儿就要讲到，西欧近代资本主义发展，其中有一个很重要的前提就是教产还俗，即国家剥夺天主教会和修道院的财产，把它廉价卖给乡村地主，这些人就成为了最早的资产阶级。教产的问题，是一个大问题，过去我们做历史研究的人不注意这个问题，实际上当时欧洲最大的财主是谁啊？是教会。教会利用掌握人们灵魂上天堂的钥匙这种精神特权，也逐渐地控制了社会的经济资源。

另外在政治上，由于世俗王权分崩离析，教会反过来可以超越王权。而且它制造了一套理论，这套理论说世俗王权的根据就是上帝，也就是说，王权来自于教权，“恺撒”的权力来自于“上帝”。大家都知道，在欧洲一直到拿破仑时代，欧洲的君主不仅是世袭的，而且每个君主要获得政治上的合法性，必须要接受罗马天主教皇的加冕，要由罗马天主教皇代表上帝亲手把王冠戴在他的头上、把权杖授予他，这样他的统治才具有合法性。这种传统在欧洲也是根深蒂固、源远流长的。拿破仑这样一个叱咤风云、称霸一时的枭雄，为什么要与原配夫人约瑟芬离婚？原因很简单，因为他是一个平民，在欧洲传统中，只有具备王族——如哈布斯堡家族、波旁家族等——血统的人才能成为皇帝和国王。一个平民即使通过僭越的方式获得了权力，欧洲各国君主是不会承认你的，你没有合法性。拿破仑固然可以通过武力来称霸欧洲，但是他死了之后怎么办？他的儿子如何可以合法地继承王位，这是一个大问题。拿破仑之所以要与自己的结发之妻离婚，就是因为他必须娶一个有哈布斯堡家族血统的妻子，只有这样，他们所生的孩子才可以合法地继承拿破仑帝国。大家知道，拿破仑尽管是一个打遍天下无敌手的法国皇帝，但是他也得把罗马天主教皇请到枫丹白露宫

来为他加冕。尽管他非常狂妄地把王冠从教皇手上拿过来戴在自己的头上，但是毕竟还是要接受教皇的加冕，这是一个传统。从这里可以看出，教会当时在政治方面也是超越王权的，而且那套理论就叫做“君权神授”，也就是说皇帝的权力是来自于神的，而罗马教皇被看作是神在尘世的代理人。

至于文化上，那就更不用说了，欧洲中世纪所有的文化都与基督教有关系，都与信仰有关系。在中世纪，教会人士是唯一掌握知识的社会阶层，从这个意义上说，在文化方面教会更是对整个社会形成了一种独断的权力。正是由于这样，所以欧洲近代的任何变革都要从宗教的变革开始，这是马克思、恩格斯的一个重要观点。黑格尔也曾经说过，如果以为欧洲的变革可以不经过一场宗教变革就获得成功，那是痴心妄想。为什么这样说呢？因为当时所有的社会问题都是由教会主导的，因此变革当然还得从教会开始，这叫解铃还需系铃人，对症下药。既然中世纪的一切社会问题，包括经济、政治、文化问题，都是由于当时罗马天主教会一统天下的专制所导致的，那么任何现实的变革也必须从宗教的变革作为开端。在这个意义上，宗教改革无可争议地成为了西方社会变革的逻辑起点和历史起点。

欧洲近代的变革可以分为两方面来讲，第一个是观念形态方面的变革，主要涉及到人们的思想观念、精神文化，这些东西很重要。举个例子说，今天中国人的思想与改革开放以前、与文化大革命的时候相比，可以说是发生了根本性的变化。这个变化是潜移默化的，无形之中日积月累地发生的，乃至于你今天想一想当年文化大革命时你所信奉的那一套理论，自己都觉得很好笑。这说明观念变化是很重要的，我们今天的生活是在今天的观念支配之下的，同样，在文革时期，我们的行为是受另一套完全不同的观念支配的。由此可见观念变革的重要性。人毕竟是一个思想在先的动物，人是有理性、有精神的动物，他的任何行为是有目的的、有意图的，所以思想的变化肯定是

在先。我们改革开放首先要解放思想，解放思想才可能改造世界。我老喜欢说，一个人只有改造了自身才能改造世界，你把自己改变了，世界也就随之改变了。这是一个很简单的道理，就是因为太简单，所以我们反而看不到，离我们眼睛最近的东西恰恰就是我们看不到的东西，那就是双目之间，我们永远看不到，因为它离眼睛太近，这是一个很简单的道理。这是我所说的一个方面，即文化方面的变革，它涉及到精神、涉及到思想、涉及到观念。

第二个就是实践领域里的变革。实践领域里的许多变革刚开始时是不被人们所意识到的，那些无形中推进实践变革的人们最初往往是糊里糊涂的。近代初期西方社会在经济生活方面的最初变化，或者我们今天称之为资本主义萌芽的东西，那些推行者们本人是不知道的，但是这些变化或萌芽在客观上却导致了非常深远的影响。人们最初的一些实践活动可能是迫于无奈，没有想到在几百年之后，这些活动出人意外地结出了硕果，这个硕果是始料未及的。

现在我先讲讲观念形态方面的变化，然后再来看实践领域。

说到观念形态，我们必须从宗教改革开始谈起，为什么呢？还是那一句话，既然欧洲中世纪所有的社会问题都是罗马天主教会一统天下的专制格局所造成的，因此一切现实的变革都必须从基督教的内部变革开始。15、16世纪欧洲发生了两场很重要的文化变革运动，一场是在南部欧洲，主要在拉丁语世界，以意大利为中心，包括西班牙、法兰西，这就是拉丁语世界中的文艺复兴，以及在文艺复兴运动中所产生的人文主义思潮；另外一场运动是在北方日耳曼语世界中发生的，以德国为发源地，还包括瑞士、荷兰、英国、北欧斯堪底纳维亚半岛等广义的日耳曼语世界，这场运动就是宗教改革。这两场运动对于我们中国人来说都很熟悉，我们都把它当作西方中世纪社会向现代社会过渡的重要枢纽。这两场运动共同构成了西方文化突破中世纪罗

网、走向现代化的一个开端或起点。但是，这两场运动的意义是不太一样的，它们对后世的影响也大不相同。

（三）文艺复兴与宗教改革

我们先来看看文艺复兴。大家都知道，中世纪西欧的基督教文化是排他性的和不宽容的，它把基督教以外的任何其他宗教都斥为异教，采取赶尽杀绝的态度。对于基督教产生之前的希腊文化，也当作异教文化来加以排斥，从而使得曾一度辉煌无比的希腊文化，在中世纪一千年的时候里，几乎在西欧绝迹。而文艺复兴运动的表面意义，就是要在黑暗愚昧的基督教世界里面重新复活灿烂辉煌的希腊罗马文化。人们通常认为，1453年君士坦丁堡被土耳其人攻陷，大量君士坦丁堡的希腊人逃回了欧洲，就给欧洲带回了阔别千年之久的灿烂辉煌的希腊文化，从而使得生活在黑暗中的那些基督教徒们猛然觉醒，发现原来自己祖上还有过如此辉煌的文化，于是就掀起了一场学习古典文化的热潮，这样就引发了文艺复兴运动。然而事实上，文艺复兴并不是这么简单的一件事情，它的目的也不仅仅只是要复兴古典文化，只不过是以此作为旗帜，实际上是要突破基督教那种陈旧的观念，要在基督教信仰中更多地充实一些人性的色彩。我们现在问文艺复兴以及它所导致的人文主义，其意义究竟在哪里？那就是用人性来取代神性，由人道主义来取代神道主义，用人世间的幸福来取代天国的理想，号召人们理直气壮地去享受现实生活，而不要为了一个虚无缥缈的理想放弃现世的享乐。这就是文艺复兴和人文主义的基本要求。

正因为如此，所以文艺复兴和人文主义的文化成就，主要表现在感性的层面，即文学艺术方面。感性层面的东西是直观的，一眼就可

以看到的，不需要进行什么深刻的思考。大家可能都看过达·芬奇、米开朗基罗、拉斐尔、提香、波提切利等人的艺术作品吧，请问，这些艺术作品的魅力在哪里呢？很简单，它充满了一种感性的、甚至是肉欲的色彩，充满了对人间生活的赞美之情。与中世纪的艺术作品相比，这些艺术大师笔下的人物从头到脚充溢着一股人性味，他们把女人画得又像一个女人了，把男人画得又像一个男人了。然而在中世纪的艺术作品中，女人没有女人味，男人没有男人味，中世纪不允许人体解剖，所以对人体透视掌握比较差；另一方面，基督教的理念是通过肉体与精神的反差而表现出来的，一个人物在肉体上越是干瘪，他的精神就越显得丰盈。童贞女玛丽亚越是不像一个女人，她就越像一个圣母；基督耶稣瘦骨嶙峋，忍受着被钉十字架的痛苦，但是这苦难的象征恰恰向你昭示了天国的希望和光明。就是一种强烈的反差，基督教的艺术是反差的艺术。但是文艺复兴又恢复了希腊的直观艺术，作品中充满了赤裸裸的人性味和肉欲色彩。大家看看达·芬奇的作品《蒙娜丽莎》，少妇的微笑，还有拉斐尔的《西斯廷的圣母像》，尤其是波提切利的《维纳斯的诞生》等艺术作品，他们画的无论是世俗的女子蒙娜丽莎、圣母玛丽亚还是希腊神话中的人物，都是一些感性十足的女人，你看到这样的女人就难免会对她产生一种世俗的爱。这些作品向你展现了一些有血有肉的女人和男人，它们告诉你，人间的事物是可爱的，人们没有必要为了一个虚无缥缈的天国理想而放弃人生的享乐。

文学作品也是这样。当时的文学作品比如说薄伽丘的《十日谈》、拉伯雷的《巨人传》、塞万提斯的《堂吉诃德》等，这些著作里有针砭现实、揭露天主教会虚伪的内容，但是还有一个很重要的方面，就是它们公然宣扬人应该享受人世间的快乐。年龄大一点的人都知道，早在文革之前，在我们的教科书里，薄伽丘的《十日谈》就被说成是文艺复兴的代表作，是突破中世纪宗教蒙昧和教会伪善的一部

力作。然而就是这样的力作，一直到我们上大学的时候，一直到八十年代初期甚至更晚的时候，学校的图书馆都不借给你，为什么？原因很简单，因为它虽然揭露了中世纪教会的腐朽、愚昧和虚伪，但是它同时也充满了对人间两性快乐的赤裸裸的描写，就像中国的《金瓶梅》一样，所以在中国一直被认为有诲淫之嫌。

文艺复兴和人文主义就是这样公然地宣扬人应该满足这些人性的欲望，14世纪的文艺复兴主将彼得拉克有一个著名口号，他引用古罗马诗人的一句诗文："我是人，人所具有的我都具有。"我是人嘛，所以我应该像人一样生活，人所具有的七情六欲我都具有，而且我应该理直气壮地、毫无羞愧地满足它。文艺复兴时期的人文主义者主要集中在意大利，他们公然主张满足人的欲望，从而导致了整个意大利文化的开放性，而且这种开放性甚至有一点矫枉过正的特点。意大利在南部欧洲，是拉丁文化圈的中心，15世纪前后意大利人的文化水平要比北方人高得多，因为它有罗马文化的渊源。意大利人富有文学天才和艺术天才，再加上他们的个人主义色彩非常浓郁，意大利人素来敢为天下先，什么都敢干，所以他们不怕突破当时天主教的清规戒律。正是这种艺术天才和个人主义品性，一个方面使意大利人率先突破了中世纪禁欲主义的罗网，另一方面也使他们在道德方面极其堕落和腐败。从某种意义上说，文艺复兴时期的意大利人用公开的放纵取代了天主教会偷偷摸摸的堕落。

中世纪后期天主教的那套道德体系是一个虚假的道德体系，正如薄伽丘在《十日谈》里所揭露的，教会人士说的是一套，干的又是一套，对基督教信仰阳奉阴违。从理论上说，教会是引导人的灵魂上天堂的一个阶梯，是接引人的灵魂进入天国的一个门槛，但是实际上教会却利用其所掌握的经济资源和政治权力，为所欲为。教会的神职人员，神甫、主教和教皇们，穷奢极欲，无恶不作，中世纪西欧社会的各种丑恶事情莫不出自于教会，乃至于彼得拉克当时愤怒地把罗马天

主教会称之为“全世界的臭水沟”。主教和神甫们嘴里说的是一些拯救灵魂的冠冕堂皇之语，号召人们不食人间烟火，过一种禁欲生活，但是自己却干一些蝇营狗苟、卑污龌龊之事，从而导致了一种严重的二元分裂和普遍的虚伪。这种二元分裂和普遍虚伪成为中世纪后期西欧社会的最令惊心触目的现象，整个基督教社会都陷入了虚伪之中，这是一种体制化的虚伪，人人都说一套干一套，说的与干的、理论与实践严重地分裂了，整个社会就在这种自欺欺人的虚假状态中苟延残喘，这就是中世纪晚期基督教社会的基本情况。

这样的情况下，文艺复兴运动的最重要的意义何在呢？它的意义就在于公开地戳穿这种虚伪。人文主义者公开地表示，人就应该言行一致地去追求现世的幸福。我怎么做的就怎么说，我所做的就是要满足人的欲望，我同时也公然为满足这种欲望的要求做辩护，这没有什么不好意思的。人文主义者号召人们理直气壮地满足自己的自然情欲，在这一点上，他们甚至有些矫枉过正。正是因为这样，文艺复兴时期的意大利就是一个公开堕落的地方，在北方民族的眼里，意大利人就是天生的恶棍。但是这种公开的堕落、公开地满足人的欲望，恰恰是揭露或者冲破一种虚假的道德体系的最有效的手段。我喜欢说这样一句话：对于一种虚伪的道德体系来说，最好的克服方法就是彻底地不讲道德，想怎么干就怎么干。这种矫枉过正的做法是摧毁一种伪善道德体系的一副猛剂，但是它只能解一时之需，无法长久。过去我们宣扬文艺复兴，就只说它好的一面，但是它也有一些负面的东西，那就是道德体系的彻底崩溃。大家如果感兴趣，可以看西方一位研究意大利文艺复兴的权威作家布克哈特所写的《文艺复兴时期的意大利文化》一书，他描写了文艺复兴时期意大利人在道德上如何败坏、政治上如何混乱，但是他们恰恰是思想解放的。正如我刚才所说的，突破一种虚假的道德体系的最好办法就是彻底地不讲道德。

文艺复兴运动及其所产生的人文主义思潮，尽管在南部拉丁语世界中产生了巨大的文化效应，冲破了罗马天主教会虚伪的禁欲主义罗网，并且创造了琳琅满目的艺术成就，但是对于阿尔卑斯山以北的贫穷、愚昧、落后的日耳曼民族来说，却并没有引起什么强烈的反响。为什么会这样呢？原因是多方面的。第一，日耳曼人不像意大利人那样，有一个辉煌的古代文化可以复兴。如果文艺复兴意味着意大利人对自己祖辈创造的古典文化的复兴，那么日耳曼人却没有任何值得炫耀的东西可以复兴，他们的祖先是一批来自原始森林的蛮族入侵者。第二，在15世纪前后，北方日耳曼人的生活状况与一千年之前相比，并没有什么显著的变化，他们生活在欧洲最愚昧、贫穷、落后的环境中。这种愚昧、落后的生活状况是保持一种虔诚的信仰和朴素的道德的最好土壤，因此日耳曼人既不满意罗马天主教会的虚伪勾当，同样也不喜欢意大利人的公开堕落。

正因为这样，当时北方日耳曼语世界的人们对于南方拉丁语世界的文艺复兴和人文主义不感兴趣，北方日耳曼人既没有什么可以复兴的文化传统，也欣赏不了那些雍容华贵的高雅艺术品。即使在今天，在座各位看一看米开朗基罗、达·芬奇、拉斐尔的作品，特别是波提切利的那些绘画，你都会觉得这些作品从头到脚灌注着一种富贵气，那不是一般人可以欣赏得了的。这些雍容华贵的东西，对于一个北方蛮子来说，如何能够消受得了？用鲁迅先生谈《红楼梦》时的一句经典名言来说，“贾府里的焦大是不会喜欢林妹妹的。”林妹妹固然很美，但是焦大是一个粗人，他不喜欢娇滴滴的林妹妹。同样，北方的蛮族也不喜欢文艺复兴时期意大利人的艺术作品，他们欣赏不了，享受不了。更重要的是，贫穷、愚昧、落后、闭塞的生活环境培养造就了一种淳朴的道德和虔诚的信仰，所以他们看不惯南方意大利人公开的堕落。这情况就有点像我们刚刚改革开放的时候，黄土高原上的那些相对封闭、落后的老农民，看不惯东南沿海的改革开放，在他们看来，

东南沿海城市的灯火酒绿、纸醉金迷的繁荣景象恰恰象征着一种道德的堕落。

在当时的英国人和北部欧洲人眼里，意大利人就是恶棍的代名词，在莎士比亚的剧作里，坏蛋几乎都是意大利人，如《奥赛罗》中的伊阿古、《辛白林》中的阿埃基摩等。为什么伊阿古等人是恶棍?原因很简单，因为他是意大利人，所以他肯定坏，意大利人的本性就是邪恶，这是当时北欧人对南欧人的一种普遍看法。北欧人认为南欧人有教养、有文化，同时也奸狡、邪恶。英国当时有一句谚语，“一个意大利化的英国人就是一个魔鬼的化身”，正因为如此，莎士比亚剧作中的许多坏人都是意大利人。

马丁·路德是德国人，宗教改革的领袖，他早年还是一个修士时，就对罗马充满了仰慕之情，就像穆斯林对麦加充满了崇拜，要去朝圣。后来他找了一个机会去罗马朝圣，他怀着敬仰之心来到罗马，但是到了罗马一看，没有想到罗马竟是那么乌烟瘴气、人欲横流！当时的罗马虽不算大，却是一个非常繁荣的城市，在这个小小的罗马城，在这个天主教的中心，光是妓女就有一万多名，罗马天主教皇的鼻子底下竟然是如此公然地堕落！路德出于一个北方人的淳朴，立即就感觉到罗马是一个魔鬼的渊薮，从此以后他就对罗马充满了厌恶之情，这种道德上的忿恨也是促使路德进行宗教改革的重要原因之一。总的说来，北部日耳曼语世界中的人民贫穷、愚昧、落后，同时观念比较保守，信仰比较虔诚，道德比较淳朴，这些人当然对罗马天主教会的道德伪善充满了愤慨，但是他们也同样不喜欢意大利人文主义者骄奢淫逸的纵欲主义。正因为如此，当南部拉丁语世界中的人们卷入到文艺复兴运动和人文主义思潮中的时候，北方日耳曼语世界中的人们基本上对这场运动没有做出什么回应。但是，与文艺复兴相对应，北方日耳曼语世界发起了宗教改革运动。

宗教改革是一场平民运动，是来自于大众的运动，它不像文艺复兴那样主要是知识分子的运动、文化人的运动，也不像后者那样充满了雍容华贵的富贵气息。在与罗马教会的关系方面，宗教改革运动遭到了罗马教会的猛烈攻击，但是文艺复兴运动却居然得到了罗马教会的支持和保护。有些比较细心的人可以感觉到，一方面我们说文艺复兴是反罗马天主教会的、反宗教的，但是另一方面，为什么米开朗基罗、达·芬奇、拉斐尔的作品可以堂而皇之地画在圣彼得大教堂、西斯廷教堂以及其他各个大教堂上？如果没有罗马教皇的支持，没有罗马教廷的默许，他能画上去吗？很明显，当时人文主义者想干的事情，就是罗马天主教皇和神职人员们想干、但是却碍于身份不便干的事情。当时一些教皇本人就是著名的人文主义者，如利奥十世等，而且还有很多教皇支持人文主义者，花钱聘用他们在教廷任职，让他们把作品画在教堂墙上。从这个意义上来说，人文主义者并不想从根本上颠覆基督教，而只是想用人性来充实基督教，把基督教变得更多一些人情味、人性味，更多一点人间的色彩。就这一点而言，人文主义者与教皇、教会主教们的想法正好不谋而合。出身于意大利梅第奇等显贵家庭的教皇们热衷于附庸风雅碍，虽然碍于身份不便于公然奉行人文主义，但是他们一般都对文艺复兴和人文主义充满了同情。但是对于宗教改革运动，情况就不同了。宗教改革运动的初衷原是为了纯洁教会、坚定信仰，但是这场要求纯洁教会的改革运动却遭到了罗马天主教会的猛烈抨击，最后竟然导致了整个基督教内部的分裂，从铁板一块的天主教世界中分裂出来了一些彼此独立的新教阵营。

从宗教改革运动的动机与结果来看，它充分体现了一种历史的辩证法，或者我们把它叫做“吊诡”，即明明你想向东，但是结果却是向西。宗教改革也是这样，它的初衷本来是想纯洁教会，想革除罗马天主教会的腐败，想重振早期基督教会的真诚信仰和淳朴道德，但是没想到结果却造成了基督教的分裂，结束了罗马天主教会一天下的专制

格局，并且在客观上推动了资本主义的发展。时至今日，我们再回过头来评价一下宗教改革运动，可以说，在15、16世纪的这两场运动中，宗教改革对于后来西方社会现代化的影响远远超过了文艺复兴。我刚才用到了“辩证法”或者“吊诡”这个词，宗教改革运动的发起者们从来没有想到他们居然可以开启出资本主义的滔滔洪流。他们在主观上只是想保持教会的纯洁、信仰的纯正，绝对没有想到这场宗教改革运动竟然会导致这样的历史后果。

（四）马丁·路德的宗教改革与自由精神的生长

宗教改革的内容很多，我只给大家讲讲新教的三大主流教派是如何影响欧洲的经济、政治和思想的。

首先给大家介绍一下宗教改革运动最初的发起者马丁·路德，他点燃了宗教改革的导火索。路德进行宗教改革的主要原因是出于对罗马天主教会腐败的义愤，以及对罗马天主教会名义上讲信仰、实际上干坏事的虚伪的反感。在中世纪，人们最关心的问题是灵魂得救的问题，不论是王公贵戚还是平头百姓，不论是知识阶层还是文盲，大家都关心如何得救，得救是一个大问题。由于从小受基督教观念的影响，人们都承认现实世界是一个罪恶世界，由于始祖亚当夏娃所犯的原罪，人人都是生而有罪的，而人一生的努力就是为了让灵魂将来可以摆脱罪而进入天国。但是罪人的灵魂如何才能得救呢？在中世纪，罗马教会和教皇、主教们掌握着人们灵魂上天堂的钥匙，你的灵魂能否得救的问题要教会说了算，教会说赦免你，你就得救了，因为它代表着上帝。当时的教会为了搜刮民脂民膏，充分利用手中的权力为自己牟利，就宣布了很多形式化的得救方式，比如说你参加十字军东征

去屠杀异教徒，这就是灵魂得救的一个途径；比如说你把钱财捐献给教会，这也是灵魂得救的一条途径；还有去购买那些所谓的“圣徒遗物”，什么东西是圣徒遗物由教会说了算，那也是得救之途。最荒唐的是到13世纪以后，教会炮制了一种“善功圣库”的理论，就是说，早期圣徒们所做的善功远远超出了拯救他们罪孽所需要的，这些多余的善功存放在教会里，它们具有赎罪的功能。教会以此为抵押，发行了一批赎罪券，明码实价地标明，多少钱面额的赎罪券可以赎清多少年的罪过。只要你肯掏钱买赎罪券，你的罪过立即就可以救赎。面值越高的赎罪券就具有越强的赎罪功能，不仅可以赎你本人的罪，而且还可以代赎你家已经去世、正在炼狱里受苦受难的祖先们的罪。这种荒诞不经的理论在中世纪晚期的基督教世界里非常流行，无知的百姓们对此信以为真，教会则派人四处游说，公开推销。16世纪初，一位多明我会的修道士台彻尔在德国境内推销赎罪券，所做的宣传是我迄今所听到的最好的广告词，他公然宣称：“只要购买赎罪券的钱‘叮当’一声落入钱箱，你的灵魂立即升入天国。”正是罗马教会推销赎罪券的丑恶行径激起了马丁·路德的义愤，点燃了宗教改革的导火索。

马丁．路德认为，灵魂得救的问题绝不是靠买赎罪券这件事可以解决的，相反，这种活动只会导致人们的一种虚假：你可以放心大胆地作恶，只要你兜里有钱就可以，这样一来上帝岂不是成了“天堂的守门者”？只要你付足了门票钱，他就会让你挤进去，这不是一件很荒唐的事吗？所以马丁·路德拍案而起，认为这完全是虚假的骗局。他针锋相对地提出一个观点，一个人得救主要靠信仰、靠信心，而不是靠外在的东西。这种“因信称义”的得救观开启了德国民族的自由精神，它的意思是说，每一个人不需要通过什么赎罪券，也不需要通过教皇、主教、神甫们的中介，只需要凭着内心真诚的信仰就可以直接与上帝进行沟通，领受到上帝的救恩。这种观点在某种意义上把人与上帝的关系简化了，将作为得救中介的整个罗马教阶制度完全抛弃了。马克

思认为，马丁·路德创造了一种深为资产阶级喜欢的宗教。马克思在谈到路德宗教改革的意义时，用了几段非常富于哲理的排比句："他破除了对权威的信仰，是因为他恢复了信仰的权威。"过去罗马教会、教皇是权威，罗马教会、教皇说赦免你的罪你就得救了，他说什么有赎罪功能什么就有赎罪功能。现在路德破除了对这些权威的信仰，但是却树立了信仰本身的权威，一个人可以凭着内心信仰直接与上帝发生联系，凭着信仰就可以称义、得救，因此信仰成为最大的权威。信仰是什么？信仰是一种精神，一种内在的自由精神，信不信你自己心里最清楚，可见"因信称义"是用内在的自由精神取代了外在的教会权威。

马克思紧接着说道："他把僧侣变成了世俗人，是因为他把世俗人变成了僧侣。"僧侣就是教会的神职人员，从神甫、主教一直到教皇的整个僧侣阶层，他们被说成是上帝派驻人间的代表，只有这些穿黑袍的教士阶层才能直接与上帝打交道，一般平头老百姓没有这个资格，甚至穿红袍的王公贵族也没有这个资格，他们必须通过教士的中介才能与上帝发生联系。大家知道，近代法国著名小说家斯汤达有一部名著叫《红与黑》，为什么叫这个名字？就是因为于连的父亲想要于连成为穿黑袍的，成为神甫，因为神甫受人尊重、社会地位高。但是于连本人却不想穿黑袍，而想穿红袍，就是想跻身于贵族之列，因为时代不同了，资产阶级化的新贵族正在崛起。所以于连就削尖了脑袋往贵族行列里钻，结果，穿黑袍与穿红袍之间的矛盾导致了于连的悲剧。但是在中世纪，只有穿黑袍的人才能与上帝发生联系，这是确定无疑的。在宗教改革过程中，马丁·路德做了一件伟大的事情，那就是把圣经翻译为德文。以前西欧的圣经都是拉丁文本的，粗俗的德国人读不懂拉丁文，只能由罗马天主教会派来的那些懂得拉丁文的神职人员向他们发布上帝的旨意。但是现在路德把圣经翻译为德文了，每个粗通文墨的德国人都可以直接面对德文本的圣经了，每个人都可以通过圣经直接聆听上帝的语言了。这样一来，路德就把世俗人提高到僧

侣的地位，使他们拥有了以往只有僧侣才具有的精神特权，同时也就把僧侣下降为世俗人。于是，基督教就从一种僧侣的宗教变成了一种平民的宗教，人人都可以研读圣经，人人皆为僧侣，只须面对圣经就可以得救，因此得救就成为纯粹个人的事情了。

马克思接着说道：“他把人从外来的宗教笃诚解放出来，是因为他把宗教笃诚变成了人的内在世界。”我觉得马克思的评价极其准确、深刻。路德把人们从外在的、虚假的宗教束缚中解放出来，把内在的宗教信仰变成了德国人的安身立命之本。现在人们不再需要服从教会了，因为他们内心深处已经树立起一种自由的信仰，他们只要服从自己内心的声音就够了，这样就把自由作为精神的本质确立起来了。马丁·路德的宗教改革当然有很多意义，但是我觉得很重要的意义就在于给精神赋予了自由，每个人凭着自己的自由精神，就可以直接与上帝相交往。当然按照我们无神论的观点，那个上帝是虚设的，但是那是一个最高的、终极性的东西，人总是要设立这么一个终极实在的，你现在与这终极实在之间的交往不再需要一些中介、不再需要教会的干预了，那么你就在精神上获得了自由。这种自由不是外在的自由，是内在的自由。

马丁·路德开启了近代德国自由精神之源端，近代德国人注重发展内在的精神自由，从而使哲学、尤其是唯心主义哲学在德国达到了登峰造极的水平。但是实践方面，在政治经济方面，德国在近代却始终处于落后的状态。从某种意义上来说，马丁·路德确实开启了内在的精神自由，却忽略了外在的实践自由，这是造成近代德国落后的一个重要原因。马丁·路德的宗教改革对后世德国人的影响非常大，海涅甚至认为，路德开创了整个德意志文化。

马丁·路德的宗教改革为什么能够成功？有两个原因，一个是德国广大人民支持他，大学生、平民支持他；还有一个原因，德国当时处于分裂状态，是一个典型的封建社会，当时德国分裂得很厉害，有三

百多个大大小小的邦国。在这些邦国中，有许多诸侯支持路德，这些诸侯由于长期以来与罗马教会有矛盾，所以支持路德针对罗马天主教会的改革。因此路德的宗教改革不仅是宗教方面的变革，同时也涉及到日耳曼民族与拉丁民族之间根深蒂固的矛盾，涉及到日耳曼封建王侯与罗马天主教会之间旷日持久的抵牾。路德的改革既有政治方面的原因，也有民族方面的原因，也有文化方面的原因，当然更有宗教方面和道德方面的原因。诸多因素融合在一块，最后使马丁·路德发起的宗教改革运动像一点火星一样落在了日耳曼世界的干柴之上，立即形成了燎原之势，导致了整个宗教改革运动的蓬勃发展。

自从1517年10月31日路德在维滕堡教堂门前贴出了著名的"九十五条论纲"、揭开了宗教改革的序幕之后，在短短的两个星期之内，马丁·路德就从一个名不见经传的修道士，迅速地成为德国人心目中的民族英雄。罗马教皇使出了浑身的解数，或者派理论家与路德辩论，或者请神圣罗马帝国的皇帝使用武力对路德进行威胁，但是都没有奏效。为什么呢？因为德国大部分人民都支持路德，民心不可违，这样就导致了马丁·路德的改革成功。

马克思在评价马丁·路德的宗教时，说他创造了一个廉价的宗教，一个被资产阶级所青睐的简洁宗教。由于有了内心的信仰，人们就不需要一天到晚被束缚于那些繁缛的圣事之中，不需要那一套繁褥的教阶制度和教会仪式，每个人凭着内心的信仰就可以得救。这种廉价简洁的宗教肯定是为新兴的资产阶级所喜爱的。另一方面，路德所建立的新教也使宗教信仰真正成为内心的事情，成为个人的事情，这个转变很重要。我要再强调一下，我们不能用今天的眼光来看16世纪，那个时代的宗教氛围非常浓郁，要想让人一下子就变成无神论者，那是不可能的。路德打破了教会和教皇的权威，但是他并没有、也不可能打破信仰本身的权威，相反，他倒是使信仰的权威牢牢地树立起来，在某种意义上甚至成为后来理性精神崛起的一个重大阻碍。但是在16

世纪，面对着罗马天主教会的精神专制所导致的一切社会问题，马丁·路德的宗教改革具有划时代的重要意义。

（五）英国宗教改革与民族国家的壮大

下面，我再给大家讲一讲新教的另外两支主流教派，主要是讲它们在经济和政治方面产生的重要后果。一个是英国的宗教改革，英国的宗教改革从一开始就与加强王权的要求联系在一起。我已经说过，中世纪的国家是分崩离析的，正因为国家是封建割据的，所以老百姓对国家是不关心的，中世纪欧洲的一个老百姓往往不知道自己属于哪一个国家，他只知道自己属于那一块领土或采邑，属于那一个封建领主。为什么呢？原因很简单，中世纪国家的边境不断地改变，随着王朝国家之间的联姻关系而改变。在中世纪形成了一个惯例，非王族血统者不能成为王侯，王侯将相是有种的。而且王族绝不与平民通婚，所以在中世纪的封建王侯中出现了很多傻子、白痴，因为近亲通婚所致。由于国家的边界随着王室联姻的情况而不断改变，一个老百姓今天属于这个国家，明天就可能属于那个国家。比如说两个王族的孩子结婚，他们所生的孩子就合法地拥有父母双方世袭的领土；将来这个孩子又生了三个儿子，他死后他的国家又被进一步分为三个国家。由于国家的状况老是在变，老百姓就不关心自己是属于哪一个国家的，老百姓没有近代意义上的民族意识。我们所说的近代意义的民族国家，比如我们说自己是中国人，现代西方人说自己是德国人、英国人、法国人或其他民族的人，等等。但是在中世纪，人们并没有这种民族意识，他们不知道自己是哪国人，因为国家与老百姓没有关系，

国家是王族的私人财产，打仗也是王族之间的游戏。所以在这个意义上，老百姓根本没有民族意识，也不关心国家。

到了近代，整个西方的现代化过程有了一个很重要的前提，那就是民族国家的崛起。过去的国家叫王朝国家，近代的国家叫民族国家，民族国家开始有了固定的疆界，不因王室之间的联姻而改变国家的边界和主权。王室的婚姻充其量只涉及到国家的继承权，但是不影响国家的边界问题。而且更重要的是民族国家使国家不再是国王的国家、诸侯的国家，而是全体人民的国家，这样人民才会有我是英格兰人、我是爱尔兰人、我是法兰西人等民族意识，人民才会把这个国家当作自己的国家来认同，这是近代的民族国家。那么，民族国家是怎样崛起的呢？它最初就是通过加强中央集权而形成的。

我在给学生们讲课时常常强调，"专制"这个词在中国的政治学辞典中是一个贬义词，但是在西方的政治学语汇里，"专制"在某一个时期曾经是一个进步的概念。专制对于欧洲中世纪的封建状态来说，恰恰是一种超越。怎样才能结束分崩离析的封建制度？很简单，就是把权力收回中央，中国古代叫做削藩，中国从秦始皇以来，"普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣"，就是大一统的中央集权国家。但是欧洲中世纪是典型的封建制，每个国家麻雀虽小、五内俱全，有着完全的政治权、司法权、经济权。在这样的情况下，近代民族国家要想崛起，当然首先就要通过中央集权、通过专制的途径，专制就是中央集权，把权力从地方收归中央。法兰西、英格兰在中世纪末期就开始加强中央集权，所以这两个国家的资本主义在近代率先突破封建制度而崛起。德国的封建制度很顽固，一直到19世纪下半叶俾斯麦当政时才通过中央集权结束封建制度，所以德国在近代一直处于落后状态。

在这个意义上，专制或中央集权恰恰是西方社会从封建状态向资本主义民主社会过渡的重要中介，没有君主专制就不会有后来的君主立宪和民主共和。在邦国林立、四分五裂的封建制度中，既无法实现

商品的市场流通，也谈不上什么民主政治，只有首先把分散的封建制度改变为中央集权的专制国家，然后才能进一步改变这个国家的政体，从君主专制走向君主立宪或民主共和。所以对于西方资本主义的政治发展来说，第一步是如何加强中央集权，如何把国家的权力提高到至高无上的地位，这就是英国宗教改革的最重要的内容。

英国宗教改革是由16世纪的一位国王亨利八世发起的，这位国王本人起初并不想搞宗教改革，只是由于一件偶然的事情、一桩离婚案，引发了英国的宗教改革。英国是一个岛国，这个岛国比较容易培养人们相互之间的认同感，从而形成一种“英格兰是属于英格兰人的”民族意识。事实上，英格兰从很早的时候，从12、13世纪开始就逐渐养成了这种英格兰是属于英格兰人的意识。同时由于它游离于欧洲大陆之外，在政治上相对独立，因此罗马天主教会对它也有鞭长莫及之感，教会对英格兰的制约力远远不如对德国的制约力那么强。

英国国王亨利八世年近半百，却膝下无子，为了使王室后继有人，同时这位风流国王也爱上了一位美貌宫女，所以他急于想休掉原配夫人、另结新欢。但是罗马天主教皇不让他离婚，因为天主教徒是不能离婚的。为了达到离婚的目的，亨利八世索性与罗马教会公开决裂，他仗着英国人民支持他，开始在英国自上而下地进行宗教改革。但是他并不像马丁·路德那样从教义方面和信仰方面进行改革，他的宗教改革只涉及到教会的组织和权力问题；其动机也不是出于对罗马教会的道德义愤，而只是为了加强英格兰国王的宗教权力。

亨利八世的宗教改革有两个最重要的后果，一个是在1534年授权英国国会通过了一个法案，这个法案叫《至尊法案》，内容就是宣布英格兰的国王是英国教会、即安立甘宗或圣公会的最高宗教领袖（那个时候英格兰和苏格兰还没有合并），这样一来就把王权和教权统一起来了。既然英格兰的国王是英国教会的最高领袖，从此以后英国的基督徒就不用听命于罗马天主教皇，只要听命于英格兰国王就行了。

这个意义在当时是非常重要，它意味着什么呢？它意味着教皇现在已经管不着英格兰国王了，英格兰国王可以跟教皇平起平坐了。我刚才说过，在中世纪教皇是高高地凌驾于国王之上的，君权是神授的，神的代表当然是教会和教皇了。《至尊法案》的颁布使得英国国王从此可以无所顾忌地来发展自己的实力，再也不用担心被罗马教会所掣肘了。

亨利八世之后，英国的宗教改革翻来覆去，几经波折。亨利八世死后，他的儿子、一个未成年的小孩子爱德华六世继位，靠主张宗教改革的辅政大臣来执掌国事。但是这位年幼的国王很快就死去了，于是只能由亨利八世的长女玛丽来继位。玛丽是第一位英国女王，她是一个天主教徒，继位后就倒行逆施地又开始全面恢复天主教，杀了一些积极推行宗教改革的大臣，因此被人们称为“血腥的玛丽”。过几年她也死了，由她的妹妹来继位，这就是英国非常有作为的女王伊丽莎白一世。伊丽莎白一世统治英国长达四十多年，从16世纪下半叶一直到17世纪初，这段时间是英国资本主义迅猛发展的黄金时代，英国的资本原始积累就是在这个时期达到了高潮。伊丽莎白一世当政时期的重要举措，就是稳健地推进由其父亨利八世开启的宗教改革进程，既反对天主教的复辟，也反对英国清教徒的更为激进的改革主张，坚定不移地加强中央集权。经过四十多年的统治，英国在17世纪初叶迅速发展成为一个强大的新兴资本主义国家。

英格兰宗教改革的第二个措施是什么呢？那就是剥夺修道院的财产，教产还俗。亨利八世既然已经与罗马天主教会闹翻了，他索性一不做二不休，将英国所有天主教修道院的教产全部没收。过去在各个国家里，教会、修道院是直接对罗马教皇负责的，世俗王权管不了他们。教会、修道院是国中之国，从来不向世俗王权纳税，教会财产是不纳税的。而在中世纪，天主教修道院和教会又是欧洲最大的财主、庄园主，控制了最多的经济资源，由于中世纪主要的经济资源就是土

地，所以教会成为欧洲最大的财主。现在，亨利八世将修道院的教产没收，以廉价的价格卖给当地的一些地主和农民。这一批人从教产还俗的过程中发了大财，用很低廉的价格购买了土地，然后开始养羊，并且开始兼并公用土地，养羊之后就剪羊毛，然后发展纺织业。大家知道，资本主义最初在英国崛起，靠的就是纺织业，即所谓“羊吃人运动”，我们叫做资本的原始积累。英国最早的资产阶级，最早搞资本原始积累的那些人，就是通过英国宗教改革从教会的教产还俗中得到了好处的那批人。所以后来天主教想在英国搞复辟，这一批人坚决不答应。为什么呢？因为天主教一旦复辟，教产又得还给修道院，又得从他们手里剥夺过去。正是由于涉及到切身的经济利益，所以这一批新兴的资产阶级成为英国宗教改革的中坚力量。

英国宗教改革虽然从亨利八世到伊丽莎白一世稳健地推进，但是它毕竟不彻底，它是国王所推动的一场从上到下的改革运动，而英国人民却呼吁一种更彻底的改革，即按照更为激进的加尔文教——在英国称为清教徒——的主张进行改革。这种更激进的改革要求就与国王的稳健的宗教改革发生了矛盾，这种矛盾愈演愈烈，甚至超过了国王的宗教（安立甘教）与天主教之间的矛盾。英国国王主张的宗教改革，导致了一个新教派的产生，这就是安立甘教，又叫国教会、圣公会。这是国王和贵族们所信奉的宗教，这个教派在教义、教仪、圣事等方面与天主教并没有太大的差异，它只是确立了英国国王的至尊地位和安立甘教的独立性。但是英国新兴的资产阶级和一般民众却更加拥护加尔文教的主张，他们要求将宗教改革推向更加彻底的程度，这就与国王的要求发生了矛盾。这个矛盾最终在伊丽莎白死后的斯图亚特王朝统治时期导致了革命，也就是我们的教科书上所说的1640年英国资产阶级革命。我们叫做英国资产阶级革命，但是西方的历史书则把它叫做清教徒革命，它是一批要求将宗教改革推向更彻底的新教徒推翻英国国王的政治统治的革命。因为宗教矛盾到现在已经演变成为

政治矛盾，国王所代表的宗教改革方向与人民所要求的宗教改革方向是背道而驰的，是有矛盾的，而且矛盾越来越深。人民终于意识到，国王所主张的宗教是以国王的权力作为坚强后盾的，所以要想彻底改变这个宗教，只有通过政治革命来推翻国王的统治，于是，宗教的分歧就变成了政治的分歧，宗教的冲突就变成了政治的冲突，这就是1640年英国资产阶级革命。

在我们以前的世界史教科书里，1640年英国资产阶级革命被看作是世界近代史的开端，而引发这场政治革命的一个重要因素就是宗教因素。1640年革命之后，斯图亚特王朝和天主教的势力又一度在英国复辟，后来经过一段时间的较量和妥协，到1688年以不流血的“光荣革命”而结束了各种宗教势力和政治力量之间的长期冲突。在“光荣革命”中，冲突的双方各让一步，相互妥协，制定了《权力法案》，形成君主立宪政体，奠定了现代英国政治的基本形态。从1688年英国实行君主立宪制以来，一直到今天，英国的政治制度并没有发生根本性的变化，英国国内也没有发生什么大的战争、战乱，英国从此顺利地走上了资本主义的发展道路，到19世纪成为世界上最强大的“日不落帝国”和近代资本主义阵营中的领头老大。

英国资本主义的发展最初是与宗教改革联系在一起的，随着王权的加强、中央集权的加强，后来又进一步发展为君主立宪，王权开始要受到宪法的制约，而且内阁的作用越来越大，君主的作用则越来越小。可是在身份和地位方面，国王的威望要远远高于首相。英国宪法明文规定，英国国王或女王是国家的元首，具有至高无上的尊严。国王或女王是终身制和世袭制，英国的贵族仍然保持着受人尊重的特殊身份。这个似乎带有封建制残余的君主立宪制度并没有防碍英国近代资本主义政治制度的发展，它们共同促进了英国在近代的崛起，使之成为近代历史中最强大的资本主义国家。这就是我们所说的英国宗教

改革的两个重要后果，一个是王权至上，一个是教产还俗，它们对英国资本主义的崛起具有重要的意义。

（六）加尔文的宗教改革与资本主义经济的发展

最后给大家讲一讲加尔文教。加尔文教也是宗教改革运动中产生的新教三大主流教派之一，第一支是路德教，又叫信义宗或福音派；第二支是英国安立甘教，叫国教会或圣公会；第三支就是加尔文教，又叫归正宗、改革宗。加尔文教的宗教改革主要发生在瑞士，这个教派导致了一种颇为吊诡性的历史后果。德国著名社会学家马克斯·韦伯曾经写了一本影响非常大的书，这本书叫《新教伦理和资本主义精神》，他讲的新教伦理就是加尔文教的伦理。关于加尔文教的具体改革内容和过程我就不讲了，我只想谈谈它的意义。加尔文也像马丁·路德一样，他坚持认为一个人得救的关键在于信仰，但是他认为光有信仰还不行，还必须要有善功。不过加尔文强调，这个善功不是中世纪天主教的所谓善功，如购买赎罪券，参加十字军东征、捐献财产给教会等等虚假的行为，而是指勤奋工作和俭朴生活。加尔文认为，上帝派你到世界上来，不是让你游手好闲、托钵行乞，而是让你好好地建设这个世界，以增加上帝在世间的荣耀。你把这个世界建设得越好，越说明你忠实地履行了上帝派你来的职责。但是要记住，你创造财富不是为了个人的消费，不是为了个人的挥霍，而是为了增加上帝在世间的荣耀。因此，加尔文教鼓励发财致富、资本增殖、放贷取利，却反对奢侈浪费、挥霍放纵和一切非生产性的消费。加尔文关于善功的观点产生了深远的影响，加尔文教在新教主流三大教派中成为影响最大的世界性教派。它的最极端的一支就是清教徒，清教徒以主张勤俭

清洁的生活态度和要求清除英国国教会中的天主教成分而得名，他们在英国资产阶级革命中发挥了重要的作用。清教精神尤其深刻地影响了美国的文化，自从第一批在欧洲大陆受到迫害的清教徒乘坐“五月花号”在北美登陆以后，一直到20世纪上半叶为止，美国文化的主流精神就是清教精神。关于这种严苛刻板的清教精神，我们在美国作家霍桑的《红字》和那本著名的小说《飘》（即《乱世佳人》）中可见一斑。

加尔文教认为一个人活在世界上，内心必须有虔诚的信仰，在行为上必须勤奋工作、节俭生活，这样才能在上帝面前成为一个义人。你怎么知道你将会得救呢？就看你心中有没有信仰，同时还要看你是不是勤勤恳恳地工作、勤俭节约地生活，根据这两点就可以确定你是否被上帝所拯救。你创造了越多的财富，而且越是节俭地对待你所创造的财富，你就越有资格认定自己是被上帝所拯救的人。这样一种观点恰如恩格斯所评价的，在客观上鼓励了资产阶级的经济竞争。在竞争中取得了成功、获得了或增长了财富的人，最有资格相信自己是被上帝所拯救的。加尔文教的最重要的现实意义就在于，它使世俗的劳动获得了神圣的意义，获得了宗教的意义。用马克斯·韦伯的话来说，加尔文教的这一套观念为资本主义的经济活动提供了一种合理性的根据。在一个宗教氛围浓郁的时代，资产阶级发财致富的经济活动是需要一种合理性根据的，也就是说需要一种宗教上的根据。现在加尔文教提供了这样一种合理性根据，它告诉你，一个人勤奋地工作、拼命地创造，把世俗的劳动当作神圣的宗教活动来对待，这恰恰说明你已经领受了上帝的救恩。以往在天主教中，世俗的活动和神圣的活动是两回事，什么是神圣活动？教堂里的活动，一个人想灵魂得救只需要参加宗教的神圣活动就可以了，每天到教堂去祈祷，为教会做好事、捐钱给教会，这就表明你的灵魂可以上天了。至于你的日常劳动，这与宗教活动没有任何关系，你劳不劳动、节不节约，丝毫也不影响你

的灵魂得救问题。但是现在加尔文教告诉你，真正具有神圣意义的不是购买赎罪券或者给教会捐钱，而是踏踏实实地工作，勤俭节约地生活。日常劳动被赋予了神圣的含义，这样就为资产阶级的发财致富、经商取利等活动提供了一种宗教上的依据。反过来，如果你好吃懒做、挥霍浪费，恰恰说明你可能是被上帝所抛弃的。

加尔文教的这种伦理思想客观上推动了资本主义的经济发展。在加尔文教当权的日内瓦，政教合一的神权共和国鼓励人们努力工作，以任何正当的方式增殖财富，包括放贷取利，但是却禁止人们酗酒、淫乐和任何挥霍放纵的行为。在日内瓦没有酒坊、没有戏院、没有妓院，所有奢侈性的消费活动都遭到禁绝。总而言之，加尔文教鼓励一切生产性的活动，限制一切消费性的活动。我再说一遍，加尔文教的最重要的意义，就是使日常劳动获得了神圣意义，为资本主义的经济活动提供了合理性的根据。

我从武汉来，武汉在改革开放初期曾出现过一种现象，叫做“汉正街现象”。武汉有一个闻名全国的小商品市场，叫汉正街，名气很大，汉正街最早投身于改革开放的一批人，利用他们的小聪明创造了大量财富，成为掘得第一桶金的人，最早发财致富的人。但是那些人后来都败落了，原因是什么呢？很简单，他们发财致富的活动缺乏一个终极性理念，缺乏一种神圣性的依据。他赚了钱就把它挥霍掉，这与中国明朝时的徽商、晋商差不多，特别是晋商，赚了钱回家就娶小老婆、买房子买地、捐钱当官，所以资本主义在中国发展不起来。现在学术界认为，中国明清之际就已经出现了资本主义萌芽，但是为什么这萌芽就是发展不出资本主义呢？我认为，光有资本主义萌芽是不够的，罗马时代就有所谓的“资本主义萌芽”，迦太基更是有“资本主义萌芽”，但是如果没有一种精神杠杆，没有一种合理性的根据，这种萌芽是永远发展不出资本主义来的。在一个传统宗教信仰或伦理观点浓重的文化氛围中，任何世俗性的活动，如果没有一种神圣性的根据，是

很难成为气候的。个人的情况也是如此，比如说美国的首富比尔·盖茨先生，他赚钱绝不是为了给自己花的，他有一套价值理念，有一种终极关怀。在座的可能也有企业家，现在企业家时兴讲文化了，我老对他们说文化是背后的东西，是深层的东西，没有文化的企业家是没有长久生命力的。我们说人是要赚钱的，但是赚钱绝不是为了把钱挥霍掉；而且人活着也不是为了赚钱，而是为了某一个目标而赚钱。赚钱不是目的，只是手段，这样，赚钱的活动才可以持续。如果只是为了花钱而赚钱、为了赚钱本身而赚钱，这个活动当然持续不下去，所以资本主义萌芽也总是发展不出资本主义来。

加尔文教的重要性就在这里，它为赚钱提供了一种合理性的根据。加尔文教很快就成为一种世界性的宗教，在最早崛起的资本主义国家荷兰和英国，加尔文教都产生了重要的影响，美国文化的主流精神也是加尔文教或清教。20世纪英国一位伟大的历史学家汤因比说过一句名言，他在谈到宗教活动的世俗后果时这样说道："世俗世界的巨大成就，往往是圣城工作的意外收获。"你的眼光本来是盯着天国的，但是没想到你的活动却促进了世俗世界的繁荣。这种情况看起来好像是偶然，但是它恰恰说明了历史的辩证法。这是一种吊诡的结果，或者借用黑格尔的一个概念，叫做"理性的狡计"。历史有一种潜藏的理性精神，不是我们一下子就可以看穿的，它只有在事后的反思中才能被认识到。有时候我们两眼盯着天上的那片彩云，无意中却导致了人间的繁荣；反过来，如果我们只是盯着脚下的那片土地，我们可能永远只会在原地转圈。我们说人是从猿进化来的，我想，那些进化成人的猿，一定是喜欢胡思乱想、眼睛老是盯着天空的猿；而那些循规蹈矩、眼睛老是盯着树上那些果子的猿，至今恐怕还滞留在原始森林中。在加尔文教那里，这种吊诡就表现为，加尔文教鼓励人们为了增加上帝在世间的荣耀而努力工作，其结果却导致了世俗世界的繁荣昌盛，推动了资本主义的蓬勃发展。

综合上面所讲的，可见宗教改革运动开创了精神自由的局面，促进了民族国家和宪政体制的出现，并且为资本主义经济活动提供了合理性根据。这所有的后果聚合在一块，经过两个世纪的发展之后，我们发现一个非常有意思的现象在欧洲出现了。在文艺复兴和宗教改革发生的时候，欧洲是南方富庶，北方贫穷；南方文化水平比较高，北方则蒙昧落后。当时经济最繁荣的地区是意大利的那些自由城市，而政治上最强大的国家是西班牙，它们都属于南方拉丁语世界。经过16世纪的宗教改革，到了17世纪末、18世纪初，整个欧洲的格局完全改变了，北方那些改信了新教的国家全部成为新兴的资本主义国家。一直到今天，资本主义世界中最富裕的那些国家，除了美国之外，都在北部欧洲，如德国、英国以及斯堪的纳维亚半岛诸国。而南部欧洲死守着天主教信仰的那些国家，如意大利、西班牙、葡萄牙等，后来都在近代的竞争中落伍了，成为资本主义大家庭中的二流角色。在坚持天主教信仰的国家中，只有法国是一个例外，赶上了资本主义发展的快班船，这与它在地理上处于南北欧洲之间，在文化方面也能够左右逢源、兼收并蓄的精明圆通有关。南北欧洲的这种形势逆转绝不是偶然现象，它充分说明了宗教改革运动对于西欧资本主义崛起和西方社会现代化转型的重要意义。

由于时间所限，观念方面的变革我只讲了一个开端。除了宗教改革运动在客观上所导致的后果，西方现代化的原因还有许多，尤其是17世纪理性精神的崛起，成为西方文化现代化转型的关键。而在18世纪的启蒙运动中，已经发展壮大的理性精神开始对基督教信仰进行全面的批判，这种批判又引起了同时代德国人的更加深刻的反思，并且最终在科学理性与宗教信仰之间寻找到了一个平衡点。时至今日，根深蒂固的基督教对于西方人来说已经不再是一种简单的宗教信仰，而是一种渗透到社会生活各个方面的文化。正因为如此，在当今西方社会，一方面科学技术高度发展，另一方面基督教信仰仍然深入人心。

基督教之于西方文化，就如同儒家伦理之于中国文化一样，已经深入骨髓，成为西方文化的有机组成部分。比如说我们中国人过春节，西方人则过圣诞节，圣诞节、感恩节、复活节等传统节庆都与基督教信仰有关系。西方的建筑以教堂建筑为主，西方的艺术品、语言习惯、思维方式都与基督教有着千丝万缕的联系。正是在这种意义上，我说基督教对于西方社会而言，已经成为一种文化。我认为，在今天改革开放的时代，我们应该有一个开阔的眼光，我们看待西方的基督教，也不要把它当作一种单纯的宗教信仰或迷信，而应该把它看作是一种文化，它已经深深地渗透到西方社会的骨髓之中，如影随形，无法分离。所以西方人至今仍然把他们的文明叫做基督教文明。

（七）航海活动与实践领域的变革

最后还剩一点时间，我给大家讲一下实践方面的变革，主要是海外市场的开拓问题。当时旧大陆三分天下，基督教欧洲的情况最糟糕。当时在旧大陆的欧亚之间，虽然有丝绸之路，但是仍然关山重重，路途坎坷，交通非常不方便。13世纪的一些意大利旅行家，如马可·波罗等人从中国回到欧洲之后，就传说中国如何富庶。实际上马可·波罗所说的中国，是元朝的中国，它前比不上宋朝，后比不上明朝。但是就是这么一个元朝的中国，也令西方当时最富庶文明的意大利人心驰神往，羡慕不已。到了15世纪，西方人关于东方的传闻越传越神，似乎东方的印度、中国等地遍地都是黄金，要想发财就要去中国，就像现在很多人要想发财就跑到欧洲去，似乎在那里弯腰就能捡到黄金一样。

但是在15世纪，西方人想从陆路来到中国的计划难以实现，因为奥斯曼帝国的崛起，信仰伊斯兰教的土耳其人将整个小亚细亚、西亚和中亚都控制了，西方基督徒要想通过传统的丝绸之路来到东方已经不可能了，奥斯曼土耳其人不会让他们过来，危险性很大。他们没有办法，于是想到海路。15世纪的时候，西方人已经知道地球是圆的，意大利人已经绘制出圆形地球的地图，但是他们不知道还有一个新大陆，还有一个太平洋，他们以为大西洋的那边就是印度、中国。15世纪末西班牙人就是这样向西航行，结果无意中发现了美洲新大陆。

在15世纪下半叶，葡萄牙人率先开始进行航海活动，他们从葡萄牙下水往南走，绕过非洲的好望角就进入到印度洋，然后通过印度洋、马六甲海峡，就可以到达南中国海。这条路线在15世纪末、16世纪初被葡萄牙人开辟出来（事实上，早在葡萄牙人开始海外航行之前半个世纪，中国的郑和已经率领一支规模庞大的舰队往相反的方向航行了，只可惜这个伟大的壮举中途而废）。15世纪末，葡萄牙人到达了印度，在印度的果阿建立了第一个海外商业据点。不久以后又从印度次大陆的南端下海，穿过马六甲海峡，进入广阔的南中国海，并且在中国的澳门建立了租借地，从而打通了西方与印度和中国的贸易之门。

当时与葡萄牙在开辟海外市场方面激烈竞争的是西班牙，在16世纪，欧洲大陆上最强大的国家不是北方日耳曼语世界中的英国、德国、荷兰等，而是南方拉丁语世界中的西班牙和葡萄牙。与葡萄牙一样，西班牙也想在海上开辟一条通往东方的航路，但是由于往南穿过非洲的好望角进入印度洋、再穿过马六甲海峡到达南中国海的这条航路已经被葡萄牙海军所控制，葡萄牙海军当时很强大，西班牙人不想与它发生正面冲突，因此西班牙人不得不选择了一条向西横穿大西洋到达东方的航线。因为当时人们已经知道地球是圆的，但是他们却不知道在大西洋的西岸还有一个新大陆，他们相信穿越大西洋就可以到

达印度和中国。在1492年，意大利藉的航海家哥伦布受聘于西班牙女王，带着三条船和几十个人从西班牙下海，在海上漂了七十天，终于到达了中美洲。哥伦布等人以为到达了印度，所以他们把这里叫印度群岛，把当地人叫做印第安人，就是印度人的意思。但是哥伦布和他的随从们没有想到印度人怎么会这么落后，在西方的传说中印度和中国都是很富庶的地方，没想到他们见到的却是一些野蛮人。哥伦布后来又好几次往返于西班牙和美洲，但是一直到死他都不知道自己发现的是一个新大陆。他死了之后，有一个叫亚美尼哥的意大利航海家才发现，哥伦布所到的地方不是印度，而是一个新大陆。亚美尼哥回到欧洲后写了一些游记，向欧洲人介绍这个新大陆的情况，于是欧洲人就以他的名字来命名这个新大陆，把它叫做“亚美尼加”（America），即美洲。

不久以后，欧洲的探险家们又穿过中美洲狭长的巴拿马地峡而发现了一个比大西洋更宽阔的太平洋。后来巴拿马运河被挖通之后，就可以直接从大西洋通向太平洋了。在此之前，西班牙航海家麦哲伦和他的副将完成了海上的环球航行，从而证实了地球是圆形的，整个世界在海路上是贯通的。这样一来，西方人就可以通过海路向西航行到达美洲大陆，再绕过南美洲的麦哲伦海峡或者穿越中美洲的巴拿马地峡而到达菲律宾、印度尼西亚和东南亚，再到达日本、朝鲜和中国。

在16、17世纪，葡萄牙人控制了绕过非洲好望角到达印度、中国的东方航线，特别是垄断了东方的香料市场，把香料源源不断地运回欧洲，葡萄牙因此成为名符其实的香料大国。大家可能不知道香料有什么意义，它的用处太大了。欧洲人喜欢吃肉，而葡萄牙、西班牙是南部欧洲国家，气候温暖潮湿，不适宜于食品冷藏。古代没有冰箱，肉很容易变质，有了香料，肉就可以腌制存放了。可见当时香料对于欧洲人的日常生活是至关重要的。还有一个是蔗糖，欧洲基本上不产糖，过去中世纪糖是奢侈品。16世纪葡萄牙既是香料帝国，也是蔗糖

帝国，它怎样成为蔗糖大国的呢？其实也是一个意外。大家看看地图，从葡萄牙下水往南走，顺着西非的海岸线向南航行，西非是非洲的一个突出部，如果在向南航行的过程中受到强劲东风的影响，航船就可能向西偏离，就会意外地被吹到美洲的巴西。巴西是南美洲向东方突出的一块，从葡萄牙下海向正南方向航行，稍稍往西偏一点就会到达巴西。1500年的时候，一个葡萄牙航海家卡布拉尔沿着非洲西海岸航行，一阵海风把他吹离了航线，无意中发现了巴西。这样葡萄牙人就把巴西占领了，巴西就成为葡萄牙人的殖民地。巴西盛产蔗糖，葡萄牙人占领了巴西，也就垄断了巴西与欧洲之间的蔗糖贸易。因此葡萄牙在16、17世纪成为香料帝国和蔗糖帝国。

与此同时，西班牙人在占领了中美洲之后，开始往南美洲发展，所以南美洲除了巴西之外，其他地方都是西班牙的殖民地。葡萄牙占领了巴西，因此巴西人说葡萄牙语；南美洲的其他国家，像阿根廷、智利、圣地亚哥、洪都拉斯、秘鲁等等都是西班牙的殖民地，所以他们都说西班牙语。但是不论是葡萄牙还是西班牙，它们都是拉丁语系的国家，所以它们在南美洲的殖民地就叫做拉丁美洲。而且西班牙人和葡萄牙人都信奉天主教，所以拉丁美洲的主要宗教信仰是天主教，一直到今天都是这样。

葡萄牙人垄断了香料和蔗糖贸易，西班牙人则在智利、阿根廷等地发现了巨大的银矿，于是西班牙就成为富甲一方的白银帝国，南美洲的白银源源不断地流入西班牙。16世纪的西班牙在政治上最强大，西班牙的国王同时也兼任神圣罗马帝国的皇帝；在经济上，由于大量白银的流入，西班牙也成为欧洲最富庶的国家。大量白银流入欧洲，客观上导致西方的工业革命。因为白银大量涌入，使得欧洲的物价飞涨，白银和黄金都是硬通货，硬通货投入市场多了，物价肯定要涨，而物价涨了产业就可以获得更多的利润，从而就刺激了欧洲的工业生产。在西欧资本主义发展的过程中，资本从商业领域向产业领域的转

化，固然有着极为复杂的内外原因，但是大量白银投入流通、导致物价迅猛上涨也是一个重要的因素。

大家知道资本主义最初的发展阶段叫做资本的原始积累，即以英国为典型的圈地运动，通过变耕地为牧场，养羊剪毛，再把羊毛加工成纺织品，然后倾销到全世界。在原始积累之后，已经奠定了资本主义经济基础的英国、法国、荷兰等国纷纷奉行重商主义，重商主义强调多卖少买，衡量一个国家富庶的标准就是这个国所储备的硬通货数量。简言之，黄金和白银是一个国家富庶的标准，因此越能够把自己生产的商品倾销到海外市场，越能够在国际贸易中实现贸易顺差，这个国家就越富裕。但是到了18世纪，人们对资本增殖的认识发生了变化，他们发现资本增殖的真正场所不是商业领域而是产业领域，积累再多的白银、黄金也不是真正的富裕，只有生产出更多的产品、创造出更多的价值才是真正富庶的标准；重要的不是卖出得更多，而是生产得更多。这种认识推动了产业革命的发展，促进了资本从商业领域向产业领域的转化。这种认识的转变，在很大程度上也与西班牙大量进口白银、导致物价飞涨有关系。据统计，自从16世纪西班牙发现了南美洲的白银，并把大量的白银投入欧洲市场以来，到18世纪的二百年间，欧洲的物价增长了400倍。物价的飞涨使人们认识到商品生产的重要性，从而把眼光从商业转向产业，推动了欧洲的产业革命。

17世纪以后，随着西北欧英、法、荷等新兴的资本主义国家的崛起，他们也开始投身于开辟海外市场和建立海外殖民地的活动中。大家都知道，资本主义经济是商品经济，商品经济是需要市场的，没有市场，商品就无法流动。与葡萄牙帝国的那种通过垄断香料和蔗糖贸易以谋取商业暴利的前资本主义商业模式不同，新兴的资本主义国家的商业模式是商品倾销，贸易的主要目的不是为了买，而是为了卖。要倾销商品就需要市场，仅限于西欧市场的消费力是不够的，必须开拓广大的东方市场。因此，新兴的英国、荷兰、法国就开始与老牌的

殖民帝国西班牙、葡萄牙争夺海外市场。在英、法、荷等国最初崛起之时，从南边绕过好望角到达东方的航路已经被葡萄牙人所控制，向正西通往中美洲的航路也被西班牙人所控制，在这种情况下，英国人和荷兰人就试图开辟一条从西北方向通往东方的航线。这样他们就发现了北美洲，即加拿大和美国所在的北美洲，并且把它变成了他们的殖民地。虽然英、荷、法等国的探险家们并没有开辟一条绕过北美的纽芬兰通向亚洲的西北航线，因为冰山密布的北冰洋不适宜于航行，但是他们却意外地把北美洲变成了自己的殖民地。而北美洲殖民地在经历了独立战争和长期的经济发展之后，今天已经成为西方资本主义世界的排头兵。

当英国、荷兰等新兴的资本主义国家开始介入海外贸易的竞争之后，西班牙和葡萄牙就相形见绌了。与英国、荷兰等国相比，西班牙、葡萄牙基本上还是中世纪式的商业贸易形式，它们主要靠控制海外资源来从事转手买卖，比如将东方的香料、巴西的蔗糖以高价转卖到欧洲，主要是赚转手买卖的钱，这样一种前资本主义的商业贸易形式是竞争不过奉行重商主义政策的英、法、荷等国的。从17世纪开始，葡萄牙人就感到了自己后劲不足，竞争不过英国、荷兰，于是葡萄牙人就利用他们控制着非洲海岸线的便利条件，深入到非洲腹地，开始从事一种肮脏的活动，即“猎奴”活动。他们来到仍然处于原始状态的非洲西部，利用手中的枪支和其他先进武器，将非洲黑人当作猎物一样抓起来，将黑人装船运往巴西，经过巴西再卖到南美洲各地充当奴隶。然后将贩奴的钱用来购买棉花和农作物，再将棉花和农作物运到欧洲进行加工，转变为商品，销往全世界。这样就形成了资本主义原始积累的一个金三角，即到欧洲猎奴，把奴隶卖到巴西和南美洲，后来也卖到北美洲，然后再从南美洲购买农作物运回欧洲加工，最后再将产品倾销到全世界。

由于葡萄牙人开了猎奴活动的先河，不久以后，英、法、荷等国也纷纷效法，于是猎奴活动在17、18世纪就成为西方资本主义原始积累的另外一条重要途径，与圈地运动是同样有效的。这样一来，从17世纪开始，到18世纪末叶为止，大概一百多年的时间里，有1800万黑人被运往美洲，还有很多人死在贩运的途中，不计其数。今天美洲的黑人，很多人的祖先都是从非洲贩来的。美洲原来是没有黑人的，美洲土著是印第安人，褐色皮肤的。这是一个极其肮脏的活动，资本主义在其发展的过程中，诚如马克思所说的，“每一个毛孔都流着肮脏的血”。猎奴活动是很肮脏的，后来英国与中国进行鸦片贸易也是如此。中国当时是自给自足的自然经济，中国人男耕女织，不穿外国进口的洋布，英国的纺织品打不进中国的市场。但是英国人需要中国的瓷器、茶叶、香料等等，因此英国与中国的贸易一直到18世纪下半叶为止，年年都是逆差。为了实现贸易顺差，英国人从18世纪末就开始在中国进行鸦片贸易这种肮脏活动。到了1820左右，英国对中国的贸易逆差就扭转过来了，开始出现顺差，而且迅速增长。而中国人自从吸上鸦片之后，大量的白银黄金流往国外，这不能不引起政府的重视。道光皇帝为什么支持林则徐禁烟？一个重要原因就是国库空虚了，白银黄金都外流了，这对于中央财政来说当然是一个大问题。

地理大发现或者航海活动本身也具有一种吊诡性，西方人最初进行航海活动时，其主观动机完全是为了到东方的富庶之地去发财，当然也还有另一个目标，那就是去寻找早年失散的基督徒。因为对于15世纪的欧洲人来说，世界上只有两种信仰，一个人不是基督徒，就是穆斯林。当时的欧洲人认为东方人——印度人、中国人等都是早年从欧洲流失的基督徒，所以他们希望到东方来寻找失散的基督徒兄弟，以形成对西亚穆斯林的前后夹击之势。所以当哥伦布到达美洲之后，他发现这个地方既不富庶，当地的人们也对基督教一无所知，他感到非常吃惊。后来西方人才逐渐在进行海外贸易和殖民统治的同时，把

他们信仰的基督教传播到了美洲，诚如一位西方殖民主义者所言："我们把上帝带给了美洲人民，而我们从美洲人民那里得到了黄金和白银。"但是最初进行航海活动的那些人谁也没有想到，他们的航海活动竟然为资本主义的发展开辟了广阔的海外市场。正是海洋这个宽阔的跳板，使得西方殖民主义者完成了亚欧大草原上那些雄心勃勃的游牧民族在几千年里一直想要完成而未能完成的伟大事业，即征服全世界。在15世纪，海洋这个宽阔的跳板并不被人们所看好，西方人是迫于无奈不得不选择了海洋，而穆斯林从根本上瞧不起海洋，当时奥斯曼土耳其人占领了欧亚大陆上的广阔土地，他们狂妄地表示："我们只要富饶的大地，至于海洋嘛，就留给基督徒吧！"他们认为海洋没有什么用处，既长不出庄稼，又不能供快马驰骋。当时无论是基督徒还是穆斯林都没有料到，谁控制了海洋，谁就控制了未来世界五百年的命运。西方人最初被迫选择了海洋，而资本主义的商品经济正是通过海洋这个宽阔的跳板而扩展到全世界，从而使西方在近代的经济、政治、文化竞争中后来居上，独领风骚。

第五章
宗教改革运动与西欧现代民族国家的崛起

作为现代世界历史舞台上的主角的民族国家，最初是在16世纪西欧宗教改革运动中逐渐形成的。宗教改革运动打破了罗马天主教会一统天下的专制格局，导致了各个新教教派和民族教会的产生。民族教会的确立与现代民族国家的生长是相互激励的，在那些改信了新教的西北欧国家如斯堪的纳维亚诸国、荷兰、英国等地，统治者们借助宗教改革运动来加强王权和国家实力，推动了民族国家的崛起。法国虽然未能成功地进行宗教改革，但是波旁王朝的君主们却巧妙地利用了宗教分裂和宗教战争之机来加强法兰西的国家实力。唯有顽固坚持宗教和政治统一理想的西班牙和神圣罗马帝国，在近代历史过程中呈现出每况愈下的颓势；而长期处于分裂状态的意大利和德意志，也由于国家根基的“先天不足”和内外交讧的现实情况，未能在宗教改革时代实现民族的统一和国家的崛起。

（一）西欧现代民族国家崛起的宗教背景

15、16世纪一向被历史学家们视为世界历史的重要转折点，现代文明的开端毋庸置疑地可以追溯到那个时代。在公元1500年前后，当延续了三千年之久的农耕世界与游牧部落的冲突、融合过程已经明显地以农耕世界的无可争议的胜利而接近终点时，在地处传统亚欧文明圈边陲的西欧世界里发生了一系列重要的文化变革和社会变革，其中最重要的当数南部欧洲（主要是意大利）的文艺复兴运动、北部欧洲的宗教改革运动以及由葡萄牙和西班牙率先发起的海外扩张活动。这些变革活动不仅极大地改变了欧洲内部的政治、经济、文化状况，而且

也从根本上改变了欧洲在整个国际格局中的地位。到了被汤因比称之为西方文化史上“最大最重要的分水岭”的17世纪，随着新兴的科学主义、国家主义等“新宗教”逐渐填补了“由于基督教的衰退而出现的空白”[1]，一个崭新的现代西方文明就呼之欲出了。

在从文艺复兴到共产主义的一系列新生事物中，国家主义或曰民族国家的崛起对于现代文明的形成具有极其重要的意义。现代意义上的民族国家不仅意味着相对稳定的领土和主权、法律体系、税收制度、行政机构、国家意识形态和民众文化认同等等，而且也意味着国家已经从统治者的私人财产转化为全体公民共同参与的政治经济法权体系。尽管西欧的一些民族国家在崛起之初往往是与专制主义或绝对主义（absolutism）联系在一起的，但是它们很快就经历了一个从主权在君的专制体制向主权在民的宪政体制的转化过程，国家一般民众的身份也从封建隶属关系的“臣民”转变为拥有法定政治经济权利和承担相应社会义务的“公民”。在西欧近代社会转型的过程中，民族国家不仅构成了重商主义经济政策的实体基础，而且也构成了民主政治发展的绝对前提。那些较早形成民族国家体系的西欧国家，如英国、荷兰、法国等，在依靠国家力量来促进对外贸易和推动经济增长的同时，也通过一系列社会变革逐步实现了政治民主化；而那些在民族国家形成过程中相对滞后的国家，如德意志、意大利等，在16世纪以后的数百年间，无论是经济发展速度还是政治民主进程都要迟缓得多。

现代民族国家最初是从西欧中世纪封建社会的土壤中萌芽的，在16世纪宗教改革运动中受到了强劲的推动，在1648年的《威斯特伐利亚和约》中得到了法理上的确认，到了18世纪工业化时代已经显现出对于古典帝国（神圣罗马帝国）和封建王朝国家的明显优势。与内在的成长相同步，发萌于西欧的现代民族国家也随着此前已经开展的海外殖民活动，从西欧边陲之地扩展到人类世界的各个地区。时至今日，

它已经完全取代了东西方传统的国家形态而在全球国际体系中占据了主导地位。著名国际关系学专家巴里·布赞总结道："现代国家强化了世界政治的内外结构。在它作为一个独具特色的角色登上历史舞台三四百年的时间里，现代国家将全球几乎所有其他的政治单位湮没并取代，使之殖民化或屈服于它的统治……古代和古典时代的布局——帝国、城邦及蛮族部落作为数千年来共存的主导单位——很快被现代国家作为惟一主导单位的体系取而代之。"[2]

现代民族国家的生长是诸多因素综合作用的结果，但是在其最初的发育过程中，宗教因素起到了非常重要的作用。尤其是16世纪发生的宗教改革运动，在客观上打破了罗马天主教会一统天下的专制格局，导致了各个新教教派和民族教会的产生，为民族国家的成长壮大创造了重要的条件。"宗教改革往往伴随着对罗马的敌意与狂热的民族主义。"[3]正如同现代民族国家构成了民主政治产生的重要前提一样，在宗教改革运动中应运而生的民族教会也构成了民族国家长足发展的重要前提。

在欧洲的政治构架中，素来存在着帝国主义与分离主义之间的巨大张力。希腊城邦制度开创了一种小国寡民、彼此独立而又相互依存的分离主义政治模式，但是自伯罗奔尼撒战争以后，从亚历山大帝国一直到罗马帝国，一种"普天之下莫非王土"的帝国主义开始成为西方主流的政治模式[4]。到了公元5世纪，曾经不可一世的罗马帝国在内外矛盾交困之下土崩瓦解，日耳曼入侵者在西罗马帝国的废墟上建立了大大小小的蛮族王国，大一统的帝国主义让位于蛮族首领在丛林原则之上建立起来的分离主义的封建制度。在经历了三百多年群龙无首、画地为牢的"黑暗时代"之后，公元800年查理曼试图在法兰克王国不断拓展的疆域中重振罗马帝国的雄风，他在罗马教皇的加冕下，成为与君士坦丁堡的东罗马帝国皇帝平起平坐的西方帝国皇帝。然而好景不

长，查理曼死后不久，他的三个孙子通过《凡尔登条约》（843年）将查理曼帝国一分为三，形成了后来法兰西（西法兰克王国）、德意志（东法兰克王国）和意大利（中法兰克王国）的雏形。公元962年东法兰克王国的统治者奥托一世再度创建罗马帝国（即神圣罗马帝国），但是这个帝国长期以来徒有虚名，其统辖范围仅以德意志和意大利北部地区为限，而且内部封建状况严重，存在着数百个大大小小的诸侯邦国和多如牛毛的骑士领地。帝国境内的诸侯和骑士们各自为政，整个政治格局一片混乱[5]。

在中世纪西欧封建社会的一片乱象中，以上帝权力作为坚强后盾的罗马天主教会却逐渐成长为一支举足轻重的政治力量。它通过与世俗权力——主要是神圣罗马帝国——的长期较量，终于在11世纪以后登上了西欧政治舞台的首座。与封建社会彼此隔绝和高度分散的权力结构相对立，罗马天主教会始终致力于在人间建立一个统一的基督王国。这种带有浓郁神圣色彩的政治理想，使得已经控制了西欧政治权力的罗马天主教会在分散闭塞的封建社会中成为古罗马帝国政治衣钵的继承者。虽然罗马教会在其成长的最初阶段曾与罗马帝国处于格格不入的对立状态，但是在政治理想上它却与罗马帝国有着某种内在的连续性。因此一旦当罗马帝国走向衰落，罗马教会就义不容辞地承担着建立统一帝国——尽管是神圣性的基督王国——的崇高使命。罗素精辟地指出：

> 教会的统一就是罗马帝国统一的反响；它的祷文是拉丁文，它的首脑人物主要是意大利人西班牙人和南部法国人。他们的教育（当教育恢复起来之后）也是古典的；他们的法律观念和政府观念在马尔库斯·奥勒留皇帝看来要比近代的君主们看来恐怕更容易理解。教会同时既代表着对过去的继续，又代表着当时最文明的东西。

[6]

如果说从“黑暗时代”一直到中世纪中期，罗马天主教会致力于实现的这种与罗马帝国一脉相承的大一统政治理想代表着某种超越封建状态的“文明的东西”，那么到了中世纪晚期，这种大一统的政治格局就逐渐演变为对正在悄然崛起的民族国家的一种严重束缚。事实上，罗马教会的权力在13世纪就已经达到了鼎盛状态，并且日益蜕变为一种专制统治。此时教会权力所辖的范围，已经不仅是一个单一的罗马（拉丁）民族，而且也包括北部欧洲的各个日耳曼民族。在文明开化的拉丁民族与“野蛮蒙昧”的日耳曼民族之间，一千年来已经积淀了深刻的政治、经济和文化矛盾[7]，正是这些矛盾导致了宗教改革运动的发生。宗教改革的起因固然是宗教和道德方面的，但是它却在北部欧洲各日耳曼民族中间引起了政治、经济、文化上的连锁反应，而政治上最重要的后果就是罗马天主教会大一统权力结构的破碎和现代民族国家的崛起。

（二）路德教与北欧民族教会的建立

虽然宗教改革运动最初是在德国发起的，但是德国却由于在政治上处于严重分裂状态，民族国家的雏形尚未形成，因此宗教改革运动并没有直接导致德意志民族国家的崛起。相反，由于新旧教信仰分别与德意志的各派诸侯势力纠结在一起，由此导致了旷日持久的宗教战争，并且通过1555年《奥格斯堡和约》确立的“教随国定”原则——这一原则后来在1648年的《威斯特伐利亚和约》中得到更加宽泛的重申——将民族分裂的现实合法化，从而使德意志民族国家崛起的希望变

得更加缈茫无期了。然而在相继进行宗教改革的其他日耳曼民族地区，例如接受路德教信仰的丹麦、瑞典等斯堪的纳维亚国家，奉行加尔文教信仰的日内瓦、尼德兰、苏格兰，以及确立了安立甘宗国教地位的英格兰，宗教改革都极大地促进了民族国家的发展。

无论是德意志的封建诸侯，还是斯堪的纳维亚的国王，他们接受路德派信仰的根本原因并非是宗教神学方面的，而是出于政治经济利益的考虑。令他们感兴趣的问题不在于“因信称义”还是“善功称义”，而在于如何能够有效地摆脱罗马教皇的政治控制和获得天主教会的巨大财产。国王和诸侯们支持宗教改革的主要目的，就是要把基督教变成由他们控制的本土教会。在政治上处于严重分裂状态的德国，萨克森选帝侯等封建诸侯建立新教教会与罗马教会分庭抗礼的企图，遭到了奉行天主教信仰的神圣罗马帝国皇帝和美因茨教会诸侯等传统势力的坚决反对，从而使德国新旧教诸侯陷入了长期的宗教战争；然而在斯堪的纳维亚半岛，丹麦、瑞典等国的国王们却通过建立路德派教会而摆脱了罗马天主教皇的控制，通过没收天主教会财产而加强了国家实力，通过把《圣经》翻译为本民族语言而提高了民众的文化认同。所有这些改革举措，都极大地加强了王权和国家实力。

自从14世纪末叶建立卡尔马联盟以来[8]，丹麦、挪威和瑞典在名义上都处于同一个君主的统治之下。当路德在德国开始进行宗教改革时，丹麦国王是热衷于人文主义的克里斯蒂安二世（1513-1523年在位）。这位具有开明思想的国王对于罗马教廷派驻丹麦的高级神职人员（主教）与国内贵族相互勾结、沆瀣一气的现状很不满意，他决心削弱他们的权力和财产以加强王权。但是克里斯蒂安二世的改革措施却激起了势力强大的主教和贵族们的联合反抗，导致了国内叛乱的爆发，国王本人在失势的情况下被迫逃亡到尼德兰。继任者弗里德里希一世（1523-1533年在位）也是路德主义的同情者，但是他却比克里斯蒂

安二世更加善于利用丹麦贵族与罗马教会之间的矛盾来实现自己的政治主张。在他统治期间，路德派教会在丹麦建立起来并受到保护，丹麦最重要的宗教改革家汉斯·陶森（Hans Tausen，1494-1561）被任命为宫廷牧师，神职人员也获准结婚。1529年，彼泽森翻译的丹麦语《新约》出版，深受民众欢迎，从此以后丹麦人民可以直接阅读母语版的圣经了。面对着天主教与路德派之间的激烈冲突，这位擅长于利用宗教矛盾来加强王权的国王力图开创一种宗教宽容的局面。他与德国的新教诸侯以及英国的亨利八世一样，既要利用宗教改革来制衡天主教势力，又要小心翼翼地把改革限制在一定范围内。“这些新教贵族对宗教改革反抗罗马教廷是支持的，但对宗教改革引起的激烈后果却是反对的。”[9]弗里德里希一世死后，国内一度由于宗教、政治分歧而陷入内乱，但是路德派势力很快就在世俗权力的支持下占了上风。天主教会的财产被没收充公，主教们锒铛下狱，丹麦教会完全按照路德派模式进行了改组。1539年丹麦议会通过了国王克里斯蒂安三世不久前颁布的《教会法规》，明确规定国王为丹麦教会的最高权威，丹麦的民族教会从此得以确立。在这个改教的过程中，路德派独立自主的宗教主张与国王加强王权的政治要求是相互激励、彼此促进的。

丹麦的宗教改革运动也影响到挪威、冰岛等地，这两个从属于丹麦国王的国家虽然由于民族独立的要求而与丹麦王室处于不断的抵牾之中，但是路德派教会最终还是被强行建立起来，并被确立为官方教会。

瑞典的宗教改革运动更是与民族独立和加强王权的要求密切联系在一起。1523年古斯道夫·瓦萨（1523-1560年在位）领导瑞典人民起义，推翻了丹麦国王克里斯蒂安二世的统治，被瑞典人推选为自己的国王。这位雄心勃勃的国王立志要创建一个独立强盛的民族国家，他既要摆脱丹麦人的控制，也要对付国内势力强大的天主教会。在领导瑞

典人民获得政治独立之后，古斯道夫开始向教会下手。他以突然袭击的方式剥夺了天主教会的财产，按照福音派的规范改组了教会体制，他本人则成为瑞典教会的首脑。一对深受路德宗教思想影响的兄弟奥拉夫·彼得森（Olaf Petersson，1497-1552）和拉斯·彼得森（Lars Petersson，1499-1573）成为国王进行宗教改革的得力助手，奥拉夫把《新约》翻译为瑞典语，拉斯则被国王任命为大主教。1541年，兄弟两人又联手翻译出版了瑞典文本的圣经全译本，这本书的出版对于瑞典的基督教信仰以及语言、文化都产生了极其重要的影响。古斯道夫虽然依靠彼得森兄弟等人进行宗教改革，但是他的主要目的并不在于宗教神学方面，而在于国王的权力。因此他不仅与天主教会明争暗斗，而且与彼得森兄弟所代表的福音派教会之间也是龃龉不断。几经冲突之后，古斯道夫终于与福音派教会达成了妥协，与天主教彻底决裂。在1544年召开的韦斯特罗斯会议上，瑞典被正式宣布为福音派王国，圣徒崇拜、安魂弥撒等天主教习俗被废除，由古斯道夫的萨瓦家族世袭的君主制度也得以确立[10]。此后一百多年间，尤其是在年轻有为的古斯道夫·阿道弗斯1611年继承王位以后，在国内采取了一系列改革措施，并积极参与国际事务（在三十年战争中瑞典成为西班牙的劲敌），瑞典作为欧洲的一个区域性大国日益崛起。

瑞典的宗教改革也波及到当时仍然属于瑞典国王治下的芬兰，福音派教会顺利地在芬兰建立起来。米卡埃尔·阿格里科拉（Mikael Agricola，1510-1557）是芬兰宗教改革的重要人物，他不仅把《新约》翻译为芬兰语，而且还用芬兰语写作了一些教会手册。他在宣扬福音派信仰的同时，也为芬兰语言文化的启蒙作出了重要贡献，因此被后人称为“书面芬兰语之父”。由于地处俄罗斯和瑞典这两个大国之间，芬兰迟至1917年才获得政治独立（19世纪俄瑞战争后芬兰曾一度沦为俄罗斯治下

的大公国），但是芬兰人的民族意识早在16世纪阿格里科拉进行宗教改革和文化启蒙时就已经开始觉醒了。

在宗教改革运动的时代大潮中，斯堪的纳维亚诸国成为路德教会与民族国家完美结合的典范。与王权或国家权力和谐相处的民族教会被建立起来，宗教信仰成为促进民族意识和加强国家实力的有力杠杆。著名教会史家沃尔克在谈到丹麦、瑞典等国的宗教改革时指出："在欧洲其余地方，甚至在英国，宗教改革运动都不像在这几个国家那样是彻头彻尾政治性的。"[11]

（三）加尔文教对欧洲政治生活的深远影响

与路德教在斯堪的纳维亚传播的情况一样，加尔文教对欧洲一些国家的政治生活也产生了深远影响。这个发轫于日内瓦弹丸之地的新教教派，由于其大力宣扬的政教分离主张而在欧洲乃至北美的广大地区都结出了硕果，推动了民族国家的发展和宪政民主的产生。

在加尔文教的大本营日内瓦，一种长老制教会与共和国政体珠联璧合的政教关系在加尔文的"两个国度"思想基础上被建立起来。日内瓦当时是一个独立的自由城市，加尔文从1536年开始来到这里从事宗教改革活动，他的理想是要把日内瓦建设成为一个完美的基督教社会典范。一方面，加尔文有感于新教徒在一些地区受到国家政权迫害以及德国路德教会过分依附于世俗权力的现实状况，明确地提出了政教分离的主张，强调教会的信仰自由和自主权利不应受世俗政权的干预；另一方面，他也反对再洗礼派的无政府倾向，承认世俗国家作为上帝设在人间的权力机构的合法性，要求真正的基督徒都应服从政府的管理。在加尔文派信徒控制实际权力的日内瓦神圣共和国，一种政

教分工协作的关系模式得以实现。教会与市议会在处理宗教事务和世俗事务方面的权力是彼此独立的，但是在相互之间却保持着一种同舟共济的关系。加尔文及其追随者们除了坚持教会在宗教事务上的独立自主权利之外，还非常注重基督徒的个人美德及其对社会生活的责任。“加尔文与路德的不同之处还在于他主张教会应积极干预社会生活以保证消灭各种异端正学说、亵渎上帝的行为和邪恶事务。”[12]这种强烈的社会责任感促使加尔文派信徒积极地参与国家的政治生活，结果，在日内瓦这个有着共和传统的独立城市，加尔文派成功地建立了一个具有浓郁贵族色彩的共和政体。然而在欧洲其他世俗权力强大的地方，加尔文派势力的迅猛发展必然会导致紧张的政教关系，例如尼德兰加尔文教徒与西班牙统治者之间的激烈冲突、法国胡格诺派与瓦罗亚王朝之间的深刻仇恨、苏格兰长老会与斯图亚特王朝之间的长期抵牾，以及英格兰清教徒与历代国王——从伊丽莎白一世一直到詹姆士二世——之间根深蒂固的矛盾。这些矛盾最终都酿成了世俗统治者对加尔文教徒的血腥镇压和后者的暴力革命，而荷兰、英国等西欧现代民族国家，正是在这个激烈冲突的过程中逐步发展起来的。

加尔文教在尼德兰的传播是与当地人民反抗西班牙统治的斗争联系在一起的。1555年，腓力二世从查理五世那里继承了西班牙王位和尼德兰的统治权，这位国王比其父更加热衷于天主教的宗教统一理想。他不仅不能容忍在尼德兰中产阶级中间广泛传播的加尔文教，而且也对尼德兰商人课以重税并干预他们的商业活动。腓力二世暴戾的宗教政策和商业政策激起了尼德兰人民的强烈不满，奥伦治亲王拿骚的威廉斯等贵族率领军队进行反叛，各地的新教徒则发起了圣像破坏运动。尼德兰人民反对西班牙统治的斗争一波三折，其间得到了法国胡格诺派贵族以及与西班牙为敌的英格兰女王伊丽莎白一世的支持。1581年，尼德兰北方七省宣布脱离西班牙的统治，建立了以荷兰为首的联省共和国。加尔文派的长老制教会成为官方教会，但是荷兰共和

国却遵循政教分离原则，对其他教派包括天主教的信徒采取了一种宽容态度，允许各种不同信仰的人在荷兰定居和就业。这种宗教宽容政策使得西欧各国遭受宗教迫害的人士纷至沓来，荷兰也由于麇集了大量具有自由精神和科学思想的人才而迅速发展成为强大的资本主义国家。

加尔文教信仰与世俗王权矛盾最尖锐的地方是苏格兰，“在苏格兰，加尔文宗创造出16世纪欧洲独一无二的东西：信奉一种宗教的土地由信奉另一种宗教的君主统治。”[13]16世纪的苏格兰尚未与英格兰合并，斯图亚特王朝的统治者詹姆士五世和他的继承者玛丽女王都先后与法国王室缔结了婚姻，苏格兰事实上沦为法国的一个行省。一些主张摆脱法国控制的苏格兰贵族组织了“主的圣会”（Lord of the Congregation），在信仰加尔文教民众的支持下，与玛丽女王及其所仰仗的法国军队公开对抗。“主的圣会”反对天主教法国的行动也得到了已经将安立甘宗确立为国教的英格兰女王伊丽莎白一世的军事援助，法国军队在遭受重创之后退出了苏格兰，玛丽虽然仍旧高居苏格兰女王之位并且保持着天主教信仰，但是苏格兰改革派却控制了国会。1560年，苏格兰国会委托著名的加尔文派宗教改革领袖约翰·诺克斯（John Knox，1514-1572）起草了一份信仰宣言，这份以国会第一号法令名义发布的《苏格兰信条》明确宣布废除罗马教皇对苏格兰教会的管辖，禁止在教会中使用天主教礼仪，确立了加尔文教信仰在苏格兰的正统地位。诺克斯还在同年起草的《苏格兰第一誓约》中以加尔文的“两个国度”思想为依据，表述了政教分离主张，认为一个“基督教共和国”应该在政府和教会之间实行“政教分工协作模式”。继诺克斯之后，梅尔维尔（Andrew Melville，1545-1623）、卢瑟福（Samuel Rutherford，1600？-1661）等加尔文派改革家在反对世俗权力干预教会事务的同时，进一步提出了上帝通过人民把权力授予君主，因此人民有权反对专制暴政的民主

思想，比洛克等自然法家派更早地表述了君权民授、主权在民的观点[14]。从16世纪中叶开始，苏格兰的改革宗教会不仅与信仰天主教的玛丽女王进行了艰苦的斗争，而且也不断地抵制英格兰国王们——从伊丽莎白一世一直到詹姆士二世——的君主专制思想和伊拉斯图主义[15]，从“圣约”根据中发展出一种宪政民主理论，为1640年代的英国清教徒革命、1688年的“光荣革命”、1689年的《权利法案》，以及1690年以后英国国会颁布的一系列宪政法案奠定了重要的思想基础。凯利博士评论道：

> 苏格兰的改教运动以一种很特别的方式来对待上帝、教会和世俗政权，因此在西方现代政治体系的发展史上，构建了一个非常重要的平台。尤其是加尔文的三个理念在改教之后的苏格兰成为了现实：第一，教会作为一个与政府享有平等的法律地位与权利的团体，与之并肩而分立；第二，人民的直接权力在“圣约”的观念下，要求政治机关负有责任，依照超验的律法所赋予的有限权力履行政府功能；第三，政府效法长老会的治理模式建立起一个民主的政体，从而使公民政治权利得到普遍提升。[16]

1603年都铎王朝的伊丽莎白一世死后绝嗣，英格兰王位由都铎家族的远亲斯图亚特家族的苏格兰国王詹姆士六世继承，改称詹姆士一世。此后一直到1707年苏格兰国会与英格兰国会合并，正式形成大不列颠王国，苏格兰的历史都与英格兰紧密联系在一起，苏格兰宗教改革的成效也在英格兰的清教徒运动中充分显现出来。如果说由亨利八世发起、由伊丽莎白一世完成的安立甘宗改革对英格兰民族国家的发展起到了显著的推动作用，那么受苏格兰长老会影响的英国清教徒运动则为大不列颠王国的宪政民主改革奠定了重要的宗教基础。

（四）宗教改革与大国兴衰

16、17世纪西欧最强大的国家无疑当数英国、西班牙和法国，这三个近代早期相互对峙的大国都与宗教改革有着密切的联系，它们或者由于成功地进行了宗教改革运动而迅速崛起，或者由于大力推行反宗教改革运动而名噪一时，或者由于巧妙地利用了宗教改革运动而渔翁得利。它们的统治者对待宗教改革的态度迥然而异，由此也造成了三个大国在近代历史发展过程中兴衰泰否的迥异命运。

英格兰自从13世纪大宪章运动以来就形成了一种“王在法下”的政治传统，国王与封建贵族之间建立了一种良好的互动关系，同时也在一般民众中间逐渐培养起一种“英格兰属于英格兰人”的民族意识。到1485年都铎王朝建立时，英格兰民族国家的雏形已经基本形成。但是此时英国的综合国力仍然比较薄弱，不足以与欧洲大陆的西班牙和法兰西相匹敌，而且在政治上和经济上也深受罗马天主教会的控制。

英格兰国家实力的迅猛发展是在宗教改革运动中实现的。1532年亨利八世由于离婚案与罗马教皇克莱门七世反目，愤而在英国采取了一系列宗教改革措施，其中最重要的两项措施就是1534年国会通过的《至尊法案》和1536-1540年间对天主教寺院财产的剥夺。前者以法律名义将英格兰国王及其继承者确定为安立甘教会（Anglicana Ecclesia）的最高首脑，从而建立了民族教会和加强了王权；后者则将大量田产从修道院转移到国王和土地贵族手里，极大地促进了英国的资本原始积累。这些改革措施都旨在于推进民族国家的发展，恰如剑桥大学英国史专家埃尔顿所指出的，“英格兰宗教改革的真正的主因是政治”，“亨利的改革的本质在于主权民族国家对在英格兰的教会的胜利”。[17]

亨利八世宗教改革的这种实质，即民族国家对（罗马）教会的胜利，到了伊丽莎白一世时代被进一步发扬光大，从而形成了英国国教

会的伊拉斯图主义特色。伊丽莎白将安立甘宗正式确立为英国国教会，颁布了“三十九条教规”力图协调英国国内各种宗教派别的利益。她一方面防范国际天主教势力卷土重来的危险，另一方面遏制国内清教徒进一步改革的要求，一切宗教政策的取舍均以对英格兰国家发展有利为唯一准则。这种主张国家主权高于教会权力并且有权干预教会事务的伊拉斯图主义，固然有利于加强英国王权和推动民族国家发展，但是它同时也强化了英国的君主专制。因此它不仅与逐渐式微的罗马天主教的教权至上主义相抵牾，而且也与日益壮大的清教徒的政教分离主张和宪政民主思想相冲突。在这种情况下，从伊丽莎白时代开始，英格兰社会的主要矛盾就逐渐由国教会与天主教之间的矛盾转化为国教会与清教徒之间的矛盾。事实上，恰如著名历史学家基佐所指出的，在英国，从一开始就存在着国王的宗教改革与人民的宗教改革的分歧，前者是保守的，“联系尘世的利益多于教旨的信仰的”；后者则是激进的，“以信仰的名义和热忱从事的改革”[18]。在伊丽莎白执政的晚期，国王与人民在宗教改革目标上的分歧逐渐演化为政治立场上的分歧。到了斯图亚特王朝统治时期，这种矛盾进一步激化，最终酿成了1640年代的英国革命（亦称清教徒革命）。

由于宗教因素与政治因素复杂地纠缠在一起，革命之后的英国又先后经历了斯图亚特王朝复辟和“光荣革命”的坎坷历程，一直到1689年国会通过《权利法案》，才在确立君主立宪政体的同时开创了宗教宽容的局面。从亨利八世改革和《至尊法案》颁布，到“光荣革命”和《权利法案》颁布，历经一个半世纪之久，以宪政体制为特色的英国现代民族国家在宗教改革运动中逐渐确立起来。亨利八世、伊丽莎白一世等国王推行的宗教改革，使得英国民族教会（安立甘宗或圣公会）得以摆脱罗马教会的羁绊，从而极大地加强了君主权力和国家实力。而

人民的宗教改革以及清教徒运动，则在与专制主义的英国国王和国教会进行冲突和妥协的过程中，最终实现了宪政民主和信仰自由。

如果说英国由于借助宗教改革运动而迅速崛起，那么西班牙则通过领导反宗教改革运动而强盛一时，但是最终却因背逆历史潮流而走向衰落。在16世纪，西班牙的强盛主要是通过反宗教改革运动和海外扩张这两条途径来实现的。前者使西班牙承担起将天主教会统一信仰的宗教理想与罗马帝国统一世界的政治理想合二为一的历史重任，在反对信奉新教的德意志诸侯、尼德兰、英格兰以及异教徒的奥斯曼帝国的战斗中，取代了江河日下的教皇国而成为天主教世界的政治领袖；后者则使西班牙通过垄断南美殖民地的银矿资源而成为富甲一方的“白银帝国”，为称霸欧洲奠定了雄厚的经济基础。

16世纪初，奥地利的哈布斯堡家族通过王室联姻和继承关系同时拥有了对神圣罗马帝国和西班牙的统治权，查理五世从祖父马克西米连一世和祖母玛丽那里继承了神圣罗马帝国皇帝的称号和奥地利、阿尔萨斯、勃艮地、尼德兰等地的统治权，从外祖父斐迪南和外祖母伊莎贝拉那里继承了西班牙、西西里、那不勒斯、撒丁岛以及大洋彼岸的西印度群岛等领地，形成了一个庞大的哈布斯堡帝国。“1500年后约一个半世纪，哈布斯堡家族中西班牙和奥地利成员治下的王国、公国和行省进行着全大陆的联合，虎视眈眈，一心成为欧洲占统治地位的政治和宗教势力。”[19]然而，这个哈布斯堡家族的王朝国家在自然地理上被法兰西、瑞士、德意志各独立邦国和意大利诸自由城市所分隔，属下人民不仅语言不通、文化相异，而且更由于宗教改革的原因而在信仰上处于严重的分裂状态。面对着这种混乱不堪的状况，雄心勃勃的查理五世决心用武力来重建一个统一的天主教帝国。他不仅要为捍卫基督教世界的统一理想而与帝国境内的一切分裂势力——新教徒、独立诸侯等——进行斗争，而且还要代表整个基督教世界与异教徒的奥斯曼帝国针锋相对。在坚持理想主义精神这一点上，这位西班

牙国王倒是与塞万提斯笔下的西班牙骑士唐·吉诃德有几分相似之处，他们都为了某种崇高却不合时宜的理想在现实面前碰得头破血流。

查理五世和后来继承西班牙王位的腓力二世都是狂热的天主教徒和坚定的帝国主义者，在他们的领导下，西班牙既要追求称霸欧洲的政治目标，又要坚持统一基督教世界的宗教理想。这种双重目标使它在国际上树敌过多，由此注定了一个超极大国由盛转衰的历史命运。从查理五世1519年踌躇满志地登上神圣罗马帝国皇帝宝座，到1659年西班牙签署《比利牛斯条约》承认在国际竞争中失败，在这将近一个半世纪的时间里，西班牙与欧洲几乎所有主要国家都处于敌对状态。这些敌人包括，德意志境内的新教诸侯、要求独立的尼德兰各行省、伊丽莎白一世治下的英格兰、日益崛起的瑞典、一百多年来处处与西班牙明争暗斗的法兰西，以及从陆上围攻维也纳、从海上威胁伊比利亚的奥斯曼帝国。甚至连罗马的教皇们，尽管在反对新教敌人这方面需要西班牙的大力支持，但是仍然会由于自己在基督教世界里的政教领导权被西班牙国王所僭夺而耿耿于怀，常常暗中对盛气凌人的西班牙使一些挖墙角的小伎俩。这些敌人有的是宗教上的，有的是政治上的，有的既是宗教上的也是政治上的。由于西班牙的国王们顽固地把宗教立场与政治立场纠结在一起，因此陷入了四面受敌的困境。“西班牙犹如掉进泥坑的大熊：它比任何攻击它的狗都强，可以从来不能对付所有的对手，结果是渐渐声嘶力竭”[20]。为了对付这些宗教上和政治上的敌人，西班牙政府每年都要投入巨大的军费开支，曾经富甲天下的“白银帝国”日益捉襟见肘、负债累累[21]。然而就在同一段时间里，当西班牙由于过分痴迷宗教—政治统一理想而逐渐衰落时，英国和法国却巧妙地利用了宗教分裂的事实而迅速走向强盛。

17世纪中叶的法西战争之后，战败的西班牙不得不与法国签订了《比利牛斯条约》，欧洲大陆的霸主地位从此转到野心勃勃的法兰西名下。尽管法国早在15世纪末就开始与西班牙争夺对意大利各邦国的

控制权，但是在整个16世纪，法国在欧洲大陆还只能屈居二流地位。法国作为一个“新君主制”的近代民族国家，其崛起的历史要从波旁家族的亨利四世执政时期（1589-1610）算起。但是在此之前很久，自从14世纪初“美男子”腓力四世导演了“阿维农之囚”之后，法国王室就牢牢地控制了国内的教会势力，一直让罗马教皇深感头痛。15世纪末叶以来法国又屡次进犯意大利，更是将罗马教廷的权威置若罔闻。事实上，随着罗马教会与民族国家这两种对立势力的此消彼长，到了15、16世纪，“上帝”的权柄已经旁落，而法兰西与西班牙之间的长期较量，其实质就在于谁将成为欧洲大陆唯一的“恺撒”。

1547年强悍有为的法国国王弗兰西斯一世去世，此后继位的几位瓦罗亚王朝君主大多软弱无能，国内政治、经济陷入混乱状态。此时宗教改革浪潮已经在法国产生了政治后果，形成了以波旁家族为代表的胡格诺派（Huguenots，意即“结盟者”，指加尔文派信徒）与以吉斯家族为代表的天主教势力之间的对立。双方的宗教—政治利益冲突导致了胡格诺战争的爆发。在断断续续进行了二十多年的内战之后，波旁家族的亨利四世在瓦罗亚王朝绝嗣的情况下继承法国王位。这位新国王原本是胡格诺派领袖，但是为了争取实力强大的巴黎天主教贵族的支持和避免西班牙的军事干预，他放弃了胡格诺教信仰，重皈天主教。亨利的改宗完全是出于政治上的考虑，因此他对以往的胡格诺派兄弟采取了宽容政策。天主教虽然被宣布为法国国教，但是1598年颁布的《南特敕令》却准许胡格诺派贵族继续担任公职，并允许他们在自己的封建领地——主要集中在法国西南部地区——按照胡格诺教的方式进行公开崇拜。当欧洲其他国家和地区的统治者都根据《奥格斯堡和约》（1555年）确定的“教随国定”原则，坚持认为在一个政治实体内只能存在一种合法宗教形式的时候，法兰西国王却赋予不从国教者（胡格诺派）以自由存在的权利。“在一个国家内给予两种宗教以法律承认和

合法地位，这种解决方法是欧洲宗教历史的一个转折点，这与同意一国国王在两种宗教之间作出选择的《奥格斯堡和约》有共同之处。”[22]正是这种宗教信仰上的灵活性，使得法兰西能够在近代欧洲政治舞台上纵横捭阖、尽收渔利。

亨利四世及其继承者之所以没有像斯堪的纳维亚和英国的国王们那样对宗教改革表现出较多的热情，一个重要原因是由于法国王室从“阿维农之囚”时代开始就已经有效地控制了法国境内的教会组织和财产，因此他们并不奢望通过宗教改革来从罗马教会手中获得更多的政治经济利益。此外，对南部强大邻居西班牙干预法国内政的担忧，也使法国统治者不愿授人以宗教异端之把柄。更何况面对着信仰分裂的基督教世界，波旁王朝的国王们也和哈布斯堡王朝的君主们一样，妄图登上天主教阵营领袖的宝座。但是法国人不同于西班牙人的地方，就在于他们把政治利益看得比宗教信仰更为重要。西班牙人像唐·吉诃德一样讲究荣誉和信仰，法兰西人却像桑丘·潘沙一样追求利益和实惠，为了“国家的立场”（Raison d’etat，法国首相黎世留常用的术语）不惜牺牲信仰的原则。当西班牙统治者在国内加强宗教裁判所对异端人士进行残酷迫害时，法国统治者却颁布《南特敕令》对胡格诺派教徒网开一面。继亨利四世之后，路易十三的首相黎世留（Duc de Richelieu，1585-1642）和路易十四的首相马萨林（Jules Mazarin，1602-1661）都把法兰西的国家利益置于天主教信仰之上（尽管他们都身兼罗马教廷的红衣主教）。他们对内采取一系列改革措施来削弱贵族势力，加强君主专制，推动法兰西国家实力的发展；对外则联合惟利是图的威尼斯人、德国新教诸侯、信仰伊斯兰教的奥斯曼帝国，甚至推翻王权的英国克伦威尔政府，共同对付欧洲头号霸主西班牙，企图取而代之。从15世纪争夺意大利开始，一直到17世纪的三十年战争和法西战争，法国人始终站在“国家的立场”上与恪守宗教信仰原则的西班牙人作对。欧洲

大陆上这两个最强大的天主教国家之间的激烈抵牾，往往更甚于新旧教国家或诸侯之间的武力冲突。在三十年战争中，当欧洲所有参战国家都根据宗教信仰而形成泾渭分明的两大阵营时，只有法兰西这个天主教国家完全不顾及宗教立场，旗帜鲜明地站在新教阵营这一边。法国这种唯政治利益是图的做法，不仅有效地削弱了它在欧洲大陆的头号对手西班牙，而且也使另一个近邻德意志陷入了长期的分裂状态之中，从而保证了法兰西民族国家的茁壮成长。后来，当法国西南部的胡格诺派贵族势力越来越构成法国“新君主制”发展的强大障碍时，路易十四再次出于“国家的立场”在1685年废除了《南特敕令》，借助天主教的信仰专制来加强法兰西王室的政治集权。这种宗教专制与政治集权的高度结合虽然在不久以后激起了法国启蒙运动和法国大革命，但是它同样也有力地促进了法兰西民族国家的长足发展。路易十四时代既是一个信仰和政治的专制时代，也是一个经济蓬勃发展、文化繁荣昌盛、民族意识迅速膨胀的时代。法兰西正是在路易十四时代迅猛崛起，一跃而成为欧洲大陆上最强盛的民族国家[23]。

（五）意大利和德意志的悲剧命运及几点结论

在宗教改革时代，有两个西欧国家的情况比较特殊，它们一个是天主教的大本营意大利，另一个是宗教改革运动的发源地德意志。这两个国家都由于政治上的严重分裂，不仅未能借助宗教改革的历史契机而崛起，反而变得更加混乱（德意志）和前景暗淡（意大利）。

意大利人曾经在文艺复兴运动中独领风骚，被布克哈特誉为“近代欧洲的儿子中的长子”。但是意大利在政治上却长期分裂为威尼斯、米兰、佛罗伦萨、那不勒斯、罗马教皇国等五个大国和若干小邦，而且

从15世纪以来不断遭受周边大国的入侵。由于意大利是天主教的大本营，所以它的各个邦国不可能指望从宗教改革运动中获得什么政治上的好处；另一方面，由于西班牙和法兰西这两个天主教大国虎伺在旁，教皇国和意大利也不再有资格成为天主教阵营的政治领袖。从内部情况来看，“教皇国的存在及其赖以继续维持下去的条件是意大利国家统一的永久障碍”，正如一个分裂的德意志有利于法兰西的“国家的立场”一样，一个分裂的意大利也有利于维护教皇国的宗教权威；此外，文艺复兴时期营造的“文学艺术乐趣的享受，生活的舒适和高雅以及对于自我发展的无上兴趣破坏了或阻碍了对于国家的热爱”[24]，个性因素的过分膨胀也影响意大利民族国家的形成与发展。从外部环境来看，法国、西班牙甚至德国军队的不断侵扰使得意大利各邦国难以实现统一大业。正是由于政治上的积弱不振，意大利的经济优势到了17世纪就被新兴民族国家英国、荷兰所取代，文化辉煌也被异军突起的法国所掩盖。在经历了几百年之久的邦国内讧、政教龃龉和外国占领的屈辱之后，意大利直到1861年才作为一个现代民族国家完成了统一，而此时西欧的那些大国早已超越了民族国家的范围，走向世界建立起全球殖民体系。

德国的情况更加糟糕，当马丁·路德发动宗教改革时，德意志境内存在着三百多个封建邦国和数不胜数的骑士领地，这种高度分裂的政治状况由于宗教改革造成的信仰分歧和《奥格斯堡和约》确定的“教随国定”原则而进一步被加深。到了三十年战争期间，居心叵测的法国一方面通过支持德国的新教诸侯来打击西班牙，另一方面也运用各种手腕来分化德国的诸侯们，极力阻止德意志作为一个统一的民族国家在自己身边崛起。对于欧洲大陆的超级大国——西班牙和法兰西——来说，一个支离破碎的德意志是符合自己称霸欧洲的利益的。因此，作为三十年战争的妥协结果，《威斯特伐利亚和约》使参战各国都获得了相应的利益，唯独德意志承受了战争的所有苦难和恶果，它的政治

分裂状态变得更加根深蒂固和难以改变了。埃尔顿认为德国君主统治的软弱无力造成了德意志民族国家的“先天不足”：

> 至少在理论上，德国本该是另一个向适当的统一与有效的国家地位发展的区域性实体，但是德国君主统治长期以来极其软弱，以至它不得不从头做起，它所面临的问题是任何同时代的其他国家都未曾遇到过的。……德国的历史从查理五世到拿破仑甚至到俾士麦的时代，乃是一些独立州郡的历史，这些州郡只是空泛地由共同的语言和共同的历史但很少是由共同的政纲联系在一起的。[25]

德国历史学家弗里德里希·梅尼克指出，德意志人早在15世纪就开始使用“民族”（Nation）这个概念，但是他们的民族意识长期停留在文化共同体而不是国家共同体的层面。德国作家弗里德里希·卡尔·冯·莫泽（Friedruch Karl v. Moser，1723-1798）在1765年发表的一部著作中使用“德意志民族精神”（deutscher Nationalgeist）一词作为书名，但是这种精神最初仅仅停留在德意志文学层面。在经历了拿破仑战争和狂飙突进时期的启蒙之后，腓特烈大帝在执政晚期试图把这种精神落实到普鲁士的政治生活中。但是直到俾士麦（Otto Fürst v. Bismarck，1815-1898）时代，统一的德意志民族国家才在“德意志民族精神”的感召下形成[26]。

通过以上的考察，我们可以得出如下几点结论：

第一，西欧社会在经历了中世纪一千年的发展之后，罗马天主教会试图在人间建立基督王国的理想已经变得不合时宜，神圣罗马帝国更是徒有虚名，在这种情况下，16世纪以后的历史潮流是合久必分。这种历史潮流既表现为各个民族教会突破罗马教会的束缚而自立门户，也表现为各个民族国家摆脱罗马帝国的阴影而独立自强。因此，那些顺应宗教改革潮流、建立民族教会以加强国家实力的西欧国家

（如荷兰、英国等）日益崛起，那些抵制宗教改革潮流、试图重振宗教统一和帝国统一理想的国家（如西班牙）则逐渐衰落。

第二，在宗教改革发生的地区，凡是此前已经初具民族国家雏形、实现君主集权的国家（如英格兰），现代民族国家就能够迅速地生长起来；而那些封建分裂状态严重的地区（如德意志），不仅没有能够借助宗教改革而实现民族统一和强盛，反而由于频繁的宗教战争造成了更加悲惨的政治分裂状况，留下了严重的历史后遗症。

第三，法兰西在宗教改革时代是一个特例，它虽然没有改变天主教信仰和建立起民族教会，但是却如同改信新教的英格兰一样让宗教信仰服从于政治利益。它在国际上巧妙地利用宗教分裂和宗教战争的机会为法兰西“国家的立场”服务，纵横捭阖，坐收渔利；在国内则通过宗教专制与政治集权相结合的方式有力地推动了民族国家的发展，加强了经济和文化实力，同时也为日后激烈的宗教批判和政治变革埋下了深深的隐患。

注释

[1] 汤因比、池田大作著，荀春生等译：《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，国际文化出版公司1985年版，第371页。

[2] 巴里·布赞、理查德·利特尔著，刘德斌等译：《世界历史中的国际体系——国际关系研究的再构建》，高等教育出版社2004年版，第219页。

[3] 埃尔顿编，中国社会科学院世界历史研究所组译：《新编剑桥世界近代史》（2），中国社会科学出版社2003年版，第4页。

[4] 有一种观点认为，西方政治学中的帝国主义最初来源于东方，正是波斯人通过三次入侵希腊的战争将帝国主义这种政治“瘟疫”传播到了西方。希波战争的结局虽然以分离主义的希腊城邦战胜帝国主义的波斯帝国而告终，但是希腊人却从波斯

人那里学会了帝国主义，从而引发了希腊城邦内部争夺霸权的伯罗奔尼撒战争以及其后发生的一系列帝国主义扩张战争。

[5] 伏尔泰后来讽嘲这个神圣罗马帝国“既不神圣，亦非罗马，更称不上是一个帝国。”

[6] 罗素著，何兆武、李约瑟译，《西方哲学史》（上），商务印书馆1963年版，第16页。

[7] 参见拙著：《西方文化概论》，高等教育出版社2004年版，第184～186页。

[8] 卡尔马联盟（Kalmar Union）是丹麦、挪威、瑞典三国于1397年在瑞典的卡尔马城建立的斯堪的纳维亚半岛的共主联盟，1524年由于瑞典人拥立自己的国王古斯道夫而瓦解。

[9] 弗里德里希·希尔著，赵复三译：《欧洲思想史》，广西师范大学出版社2007年版，第244页。

[10] 埃尔顿编，中国社会科学院世界历史研究所组译：《新编剑桥世界近代史》（2），中国社会科学出版社2003年版，第195页。

[11] 威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第433页。

[12] 斯塔夫里阿诺斯著，董书慧等译：《全球通史：从史前史到21世纪》（第7版）（下），北京大学出版社2005年版，第378页。

[13] 布鲁斯·雪莱著，刘平译：《基督教会史》（第二版），北京大学出版社2004年版，第294页。

[14] 虽然卢瑟福等加尔文主义者仍然把君主权力的最终根据归结于圣经中的上帝，与洛克等自然法学派思想家把君主权力的最终根据归结于自然界的普遍理性的观点不尽相同，但是卢瑟福在《法律为王》一书中已经明确地把世俗权力的直接根据从上帝颁布的圣约转化为人民缔结的法律，从而用上帝—人民—国王的新关系模式取代了上帝—国王—人民的旧关系模式，用人民主权论取代了君主主权论，因此与洛克等自然法学派的君权民授、主权在民思想实际上是殊途同归了。而且，当卢瑟福在威斯敏斯特宗教会议期间发表《法律为王》一书时（1644年），年轻的洛克

正在威斯敏斯特上主日学，他显然受到了卢瑟福建立在圣约基础之上的宪政民主思想的影响。

[15] 伊拉斯图主义（Erastianism）是一种主张国家高于教会并有权干预教会事务的学说，因16世纪瑞士医生、茨温利派神学家伊拉斯图（Erastus，1524～1583）而得名。伊丽莎白一世统治时期的英国神学家胡克进一步发挥这种观点，他在1593年撰写的《论教会体制》一书中，极力主张国家权力高于教会权力的观点。伊拉斯图主义虽然具有加强国家权力的作用，但是同时也强化了君权神授和君主专制的立场。

[16] 道格拉斯·F·凯利著，王怡、李玉臻译：《自由的崛起——16～18世纪，加尔文主义与五个政府的形成》，江西人民出版社2008年版，第69～70页。

[17] 埃尔顿编，中国社会科学院世界历史研究所组译：《新编剑桥世界近代史》（2），中国社会科学出版社2003年版，第296、314页。

[18] 基佐著，伍光建译：《一六四〇年英国革命史》，商务印书馆1985年版，第25页。

[19] 保罗·肯尼迪著，天津编译中心译：《大国的兴衰》，四川人民出版社1988年版，第38页。

[20] 保罗·肯尼迪著，天津编译中心译：《大国的兴衰》，四川人民出版社1988年版，第59页。

[21] 1556年查理五世退位时，他留给腓力二世的西班牙政府债务为2000万杜卡；到1598年腓力二世去世时，所欠债务更是高达1亿杜卡，仅每年应付的利息就占政府全部税收的三分之二。参见同上书，第57、58页。

[22] 斯塔夫里阿诺斯著，董书慧等译：《全球通史：从史前史到21世纪》（第7版）（下），北京大学出版社2005年版，第380页。

[23] 伏尔泰对路易十四治下的法国文化推崇备至，认为它是西方历史上最崇高伟大的时代，法国的文化技艺、智能、风尚和政治在这个时代都经历了“普遍的变革”，其辉煌成就激励了英、德、俄、意等国和影响了欧洲文明。参见伏尔泰著，吴模信等译：《路易十四时代》，商务印书馆1982年版，第7页。

[24] 雅各布·布克哈特著，何新译：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第123～124页。

[25] 埃尔顿编，中国社会科学院世界历史研究所组译：《新编剑桥世界近代史》（2），中国社会科学出版社2003年版，第12～13页。

[26] 参见弗里德里希·梅尼克著，孟钟捷译：《世界主义与民族国家》，上海三联书店2007年版，“第二章：从七年战争以来的民族与民族国家”。

第六章
基督教信仰与乌托邦的变迁

基督教最初脱胎于犹太教，在基督教产生之前，犹太教的弥赛亚主义表现了一个苦难民族期盼社会解放的乌托邦理想。随着基督教从犹太教中脱颖而出，这种关于社会解放的乌托邦理想就逐渐转化为灵魂得救的天国福音，一个幸福美好的“千年王国”也从人间上升到天堂。到了宗教改革时代，托马斯·莫尔、托马斯·闵采尔和再洗礼派又重新提出了在人间建立“千年王国”的乌托邦理想，并且在德国农民战争和闵斯特公社中付诸实施。虽然这些近代乌托邦尝试都以失败而告终，但是它们却构成了从基督教的天国救赎福音向共产主义的社会解放理想转化的重要中介。

（一）“千年王国”从人间上升到天堂

在回溯乌托邦的思想起源时，学者们通常会追寻到柏拉图的《理想国》。柏拉图在《理想国》以现实中的斯巴达国家为范本，设计了一个由“哲学王”来进行统治、在统治阶层内部实行财产公有、以整体性的国家利益作为至上目的的理想社会模型。这种“哲学王”的政治理想国模式是从他的理念论哲学中推论出来的，它典型地表现了柏拉图哲学的唯心主义特点，即注重精神性的理念世界而贬抑物质性的感觉世界的倾向。就此而论，柏拉图的理想国并非表达了一个苦难民族或苦难阶级期盼社会解放的政治理想，而是更多地表现了一个与希腊大众文化潮流背道而驰的失意哲学家的奇思异想[1]。

从这种意义上说，反映一个苦难社会群体期盼政治解放的乌托邦思想，其最初的孕育地并非柏拉图的《理想国》，而是饱受奴役的犹

太民族的弥赛亚主义。与自由自在地生活在爱琴海畔的希腊人相比，犹太民族是一个长期遭受外族统治和欺压的民族。自从他们的祖先希伯来人在公元前14世纪之前越过幼发拉底河来到巴勒斯坦地区定居之后，除了公元前11-10世纪的三王（扫罗、大卫、所罗门）统治时期之外，犹太人几乎没有享受过几天自由、独立的日子。从公元前13世纪开始，一直到基督教从犹太教中脱颖而出的公元后1世纪，在长达一千多年的时间里，犹太人先后被埃及人、非利士人、亚述人、新巴比伦人、波斯人、希腊人和罗马人等外族所统治，过着寄人篱下和受人役使的苦难生活。长期不得解放的悲惨状况，使犹太民族产生了强烈的不幸意识或罪孽意识。另一方面，与这种深沉的不幸意识相对应，信仰一神教的犹太民族也产生了一种坚定的选民意识。他们坚定不移地相信，他们的不幸是由于自己的祖先（亚当、夏娃）和族人的罪孽所致，但是上帝在惩罚他们、让他们遭受了磨难之后，将会派一位拯救者来解除他们的罪孽和苦难，使犹太人最终过上幸福的生活。这种相反相成、彼此砥砺的不幸意识与选民意识使得犹太民族在苦难的现实生活中顽强地期盼着一位复国救主的出现，这种对于解放的强烈期盼就逐渐形成了犹太教关于弥赛亚将临的预言。

早在公元前8世纪，犹太人中间就已经出现了关于上帝耶和华将派一位人间救主来解救犹太人的预言。在《圣经》“旧约”的《以赛亚书》、《耶利米书》等先知书中，就已经预告了耶和华将派他的儿子来做犹太人的“和平的君”，“在大卫的宝座上治理他的国”。先知耶利米以上帝耶和华的名义明确宣称：“日子将到，我要给大卫兴起一个公义的苗裔，他必掌王权，行事有智慧，在地上施行公平和公义。在他的日子，犹大必得救，以色列也安然居住。”“到那日，我必从你颈项上折断仇敌的轭，扭开他的绳索，外邦人不得再使你作他们的奴仆。”[2]到了公元前6世纪，在新巴比伦国王尼布甲尼撒二世将大批犹

太人掳往巴比伦去做苦役期间（即“巴比伦之囚”期间），犹太教的祭司们预言上帝指派的一位复国救主马上就要来临了，他们把这位复国救主称为“弥赛亚”[3]。公元前4世纪以后，在希腊塞琉西王国和罗马帝国相继统治期间，犹太人中间关于弥赛亚将至的预言愈演愈烈。处于被奴役状态之中的犹太人普遍相信，弥赛亚就要降临成为犹太人的王，把犹太人从外族人的统治下解救出来，并带领他们来到流着甜酒和奶的美好地方，过上一千年的幸福生活（即“千禧年”或“千年王国”）。在弥赛亚统治的国度里，不仅犹太人不再受外族的欺侮，而且连自然界中的一切暴戾之事都将终止。“豺狼必与绵羊同居，豹子与山羊羔同卧，少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引它们。”[4]这样一种“千禧年”的美好状态，就是犹太教的弥赛亚主义所表达的乌托邦理想，它的实质就是一个苦难群体（犹太民族）对于社会解放前景的强烈期盼。

但是到了基督教产生之后，由于基督教脱离了犹太民族的狭隘范围而来到罗马帝国的广大疆域中传播，所以它对犹太民族的社会解放理想就不再感兴趣。虽然基督教信仰最初也是在罗马帝国的苦难人群——奴隶、无产者和贫民——中间传播，但是在一个强大的罗马帝国中，这些苦难人群的阶级解放理想比起犹太人的民族解放理想来，要显得更加遥远和渺茫。正是由于这种现实的无望，基督教开始把得救的希望推向了彼岸世界，幸福的“千年王国”也被搬到了天上，于是犹太教的社会解放理想就逐渐转化为基督教的灵魂救赎福音。虽然“基督”就是“弥赛亚”[5]，但是基督教信仰的“基督”与犹太教期盼的“弥赛亚”有着两点根本性的区别：第一，基督已经不再是犹太人的复国君王了，他成为所有信仰者——无论他们属于哪个民族或哪个阶级——的普遍救赎者，这一区别使基督教超越了犹太教的狭隘的民族主义藩篱而成为一种普世性宗教；第二，基督把犹太人追求社会解放的政治理

想变成了基督徒盼望灵魂救赎的宗教福音，把得救的希望从人间搬到了天堂，从而完成了从一种政治乌托邦向一种宗教理想的转变。

基督教既然源于犹太教，那么它也难免会受到弥赛亚主义“千禧年”理想的影响。在以犹太人为主要成分的初期基督教中，关于苦难的世纪即将结束、“千年王国”即将来临的信念也是非常强烈的。信徒们普遍相信，上帝的国不久就要降临在这个悲惨的世界上，使受苦受难的人脱离灾难，让他们在肉体上和精神上同时获得解放。但是，随着外邦人基督教的崛起，基督徒们对于改善犹太人生存处境的问题已经不感兴趣了；面对无法改变的现实苦难，基督徒开始用一种关于彼岸幸福的信仰来抚慰绝望的心灵。于是，现世解放的政治乌托邦就逐渐被彼岸得救的宗教福音所取代。“千年王国”也被搬到了天上，上帝的国不再在现实世界中出现，而是在另一个世界即彼岸世界中存在，或者作为一种信仰在人们的心中存在。进入上帝之国的将不再是负罪的肉体，而是超脱了肉体的灵魂。耶稣作为基督或弥赛亚，并没有把上帝的国带到人间来，而是把信仰者的灵魂带到了上帝的国中间去。这一“来”一“去”的区别，表明了基督教与犹太教的重要差异，即社会解放理想与灵魂得救福音之间的差异。

这一转化明显地表现在《圣经》“新约”的福音书中，当年耶稣与犹太宗教知识分子法利赛人的主要冲突之一就在于，耶稣是否带来了上帝的国。耶稣被他的门徒们认作弥赛亚，但是掌握犹太教律法解释权的法利赛人却不予承认，反而指责耶稣是一个骗子。法利赛人的理由是，按照先知们的预言，弥赛亚的来临马上就会给犹太人带来一千年的幸福生活，然而耶稣并没有带来上帝的国，因此他只是一个摇唇鼓舌的骗子。而耶稣却反驳道，他带来的只是关于上帝之国的福音和信仰，而不是肉眼可见的现世幸福。《路加福音》记述道：“法利赛人问：‘神的国几时来到？’耶稣回答说：‘神的国来到，不是眼所能见的。人也不得说：看哪，在这里，看哪，在那里；因为神的国就在你

们心里。’”[6]这种对于上帝之国的不同理解，典型地反映了犹太教期盼社会解放的乌托邦理想与基督教向往彼岸得救的宗教福音之间的区别。后来，当罗马总督彼拉多听从法利赛人的诬告，审问耶稣是不是要做犹太人的王时，耶稣明确地回答：“我的国不属这世界。”[7]从这里可以清楚地看到，耶稣并没有像犹太教先知所预言的弥赛亚那样，把上帝的国直接带到人间来。但是他却通过自己的现身说法，昭示了一种关于上帝之国的福音。当耶稣被钉在十字架上时，法利赛人幸灾乐祸地嘲笑道：“他救了别人，不能救自己。以色列的王基督，现在可以从十字架上下来，叫我们看见，就信了。”[8]然而，耶稣并没有从十字架上走下来，而是把自己作为祭品牺牲在十字架上，但是他很快又通过死而复活的奇迹昭示了一种关于上帝之国的全新概念。现在，上帝的国已经不再在人间实现了，而是被搬到了肉体死后灵魂才能进去的天堂。耶稣本人已经通过十字架受难和死而复活的否定辩证法作出了表率，所有信仰基督耶稣的人，都有可能像他一样死而复活，众人的灵魂由于对基督事件的信仰而获得了救赎的福音。

这种关于死而复活的“救赎说”使得基督教具有了一种超越的浪漫色彩。犹太教弥赛亚主义的“千禧年”理想主要是一种现世解放的政治乌托邦，它使人们期待不久将至的人间幸福，上帝之国在人们活着的时候就可以在这个世界上实现。然而，基督教的“救赎说”却通过向死而生的否定辩证法而宣扬了一种灵魂得救的宗教福音。犹太民族期盼社会解放的“千禧年”理想在现实社会中屡遭挫折，数百年来都无法实现，久而久之，就成为一种空洞的乌托邦，逐渐失去了感召力。基督教的“救赎说”却通过耶稣的受难和复活而传播了一种此生受苦、来世享福的宗教信仰，它告诉人们，幸福的“千年王国”不会在有血气的此生实现，而是在肉体死后的灵性世界中。这样一来，基督教信仰就取代了犹太民族期盼社会解放的政治乌托邦，把得救的希望从此生推向了彼岸。

上述转变的发生，归因于基督教的唯灵主义精神。与犹太教关注现实生存处境的取向不同，基督教把眼光从现实生活转向了灵性理想，试图通过一种灵魂得救的福音来超越现世的苦难。基督教的这一特点显然是受了希腊形而上学的深刻影响，正是具有强烈超越倾向的希腊形而上学（尤其是柏拉图的理念论）将基督教从一种社会革命理想提升为一种灵魂救赎神学。在这方面，具有深厚希腊文化教养的使徒保罗发挥了重要的作用，他不仅撰写了《圣经》“新约”中的大部分书信，而且还使基督教摆脱了犹太教弥赛亚主义的政治乌托邦，走上了一条神秘的灵性道路。研究早期基督教思想的著名学者罗伯逊认为，保罗“宣传一种神秘教，把其中有关革命宣传的基督·耶稣化成了一个能使凡人化为不朽的神灵。他把天国从现世搬到了来世。”[9]

另一方面，公元1世纪时罗马帝国的强盛状况也使得任何现实革命的企图都不可避免地流于失败，这种此世解放的无望进一步加强了来世得救的信仰。所以在最初发展的那几个世纪里，基督教的信仰者们面对罗马统治者的残酷迫害始终采取一种逆来顺受的谦卑姿态，而拒绝使用任何暴力革命的反抗方式，支撑他们这样做的一个重要心理根据仍然是关于彼岸得救的信仰。现实生活状况越令人绝望，基督徒们就越是对另一个世界抱有希望；而这种关于彼岸的希望越强烈，他们对于现世革命的兴趣就越淡漠。恩格斯在《论原始基督教的历史》一文中指出，由于罗马征服者已经用“荡平一切的铁拳”把那些被征服的弱势群体的现实解放希望砸得粉碎，所以这些具有不同背景的无权者——债务奴隶、破产自由民、战俘奴隶、失去土地的小农等等——在罗马帝国的处境中就只能找到一条共同的出路：

> 这样的出路找到了。但不是在现世。在当时的情况下，出路只能是在宗教领域内。于是另一个世界打开了。肉体死后灵魂继续存在，就渐渐成为罗马世界各地公

认的信条。死后的灵魂将为其生前的行为受到某种报偿或惩罚这一信念，也越来越为大家所接受……于是，基督教出现了。它认真地对待彼岸世界的报偿和惩罚，造出天国和地狱。一条把受苦受难的人从我们苦难的尘世引入永恒的天堂的出路找到了。[10]

这样一来，社会革命的乌托邦在希腊形而上学的灵性指引和罗马帝国的强权压迫之下，就逐渐转变为灵魂得救的宗教福音了。

到了罗马帝国灭亡之后的满目疮痍的“黑暗时代”和蒙昧闭塞的中世纪，面对着连接不断的战乱、灾害和瘟疫，人们更是对现世幸福丧失了信心，焦虑不安地等待着世界末日和最后审判的来临。再加上罗马天主教会逐渐攫取了越来越多的政治、经济权力，形成了铁板一块的专制统治，对于任何可能动摇其权威地位的“异端”都采取赶尽杀绝的手段。在这种情况下，中世纪一切社会革命的乌托邦理想都只能打着复兴早期基督教纯洁信仰的旗帜来进行，把现实的经济、政治诉求掩藏在宗教热情的外衣下。其中最典型的例子如13世纪遭到罗马教会和法国国王联合镇压的阿尔比派，来自法国下层民众的华尔多派，以及15世纪胡斯战争中出现的塔波尔派等等。这些主要由穷苦农民和城市贫民组成的宗教派别把取消农奴制度、平分贵族土地甚至废除私有财产的社会革命要求掩饰在反对罗马教会的专制统治和腐败行径的口号下面，试图通过建立自由平等的独立教会，来实现经济平等和政治改革的社会目标。但是这种以宗教变革的形式所表达的社会乌托邦理想最终都被罗马教会打上了“异端”的烙印，遭到了教会和国王的残酷镇压。

（二）“千年王国”从天堂下降到人间

到了宗教改革时代，马丁·路德、茨温利、加尔文等宗教改革领袖们猛烈地批判了罗马天主教会的信仰虚假和道德腐化现象，主张回归早期基督教的纯正信仰。宗教改革运动打破了罗马天主教会一统天下的专制格局，虽然路德等人的主观愿望是要回归早期基督教的淳朴状态，但是宗教改革运动却在客观上推动了自由精神的生长、民族国家的壮大和资本主义经济的发展，为西方现代文明开辟了道路。

在宗教改革时代，随着西欧各国封建王权借助民族教会的力量而摆脱罗马教廷的控制，下层民众追求社会变革目标的乌托邦理想也再度被激活。如果说宗教改革运动把矛头对准了罗马教会的宗教信仰状况，那么乌托邦理想则试图改造封建社会的政治经济格局。在16世纪的西欧，出现了两位近代乌托邦理想的代表人物，他们就是英国的托马斯·莫尔和德国的托马斯·闵采尔。这两个人一个从理论上设计了乌托邦蓝图，另一个则在现实社会中将乌托邦理想付诸实施，从而共同为后世乌托邦的发展演化奠定了基础。

托马斯·莫尔在1516年写成的《乌托邦》（全名为《关于最完善的国家制度和乌托邦新岛的既有益又有趣的金书》）一书标志着近代乌托邦理想的正式产生。在这本书中，莫尔借一位航海家拉斐尔·希斯洛德之口，介绍了南半球的一个岛屿——乌托邦岛——上的社会制度。这个岛国的最大特点就是取消了私有制，全部社会财富都归全体乌托邦人所有，岛上居民遵循共同劳动、按需分配的社会原则过着一种幸福的生活。在乌托邦中，所有的劳动都是生产性的，一切奢侈性的奇技淫巧均属禁绝之列，人们对金银财宝也持一种鄙夷的态度。在乌托邦，所有的生活必需品都放在市区中心的货物市场上供大家自由领取，由于货物供应充足，每个人的需要都能够得到满足，因此没有任何人会领取超出自己需要的东西。“在乌托邦，一切归全民所有……这儿看不到穷人和乞丐。每人一无所有，而又每人富裕。”[11]由于废除了私有制，所

以乌托邦的人民就把所有的聪明才智都用到公共生活方面。乌托邦的政体形式是一种代议民主制，由全体居民通过间接选举的方式产生出国家的领导人。乌托邦人尊重学术，普及教育，提倡公共道德，实行宗教宽容，整个社会风气淳朴纯正，人民生活欣欣向荣。莫尔认为，在任何地方也不会有生活得如此“秩序井然”的人民和治理得如此“幸福繁荣”的国家。

莫尔是英国最著名的人文主义者，他与他的挚友、荷兰人文主义巨擘伊拉斯谟一样，一方面对罗马教会的腐败堕落充满了愤慨，另一方面却仍然保持着正统的天主教信仰。这种保守主义的倾向使得他们既不愿意像路德等宗教改革家那样与罗马教皇公开决裂，同时又对病入膏肓的罗马教会束手无策。此外，莫尔本人在仕途方面也历经沉浮，深知宦海之凶险[12]。正是这种宗教上和政治上的双重苦恼使得莫尔只能把希望寄托在一种美好的乌托邦理想上，虚构出一个子虚乌有的世外桃源来抒发自己的政治情怀，就如同伊拉斯谟只能通过《愚蠢颂》的嬉笑怒骂方式来发泄内心的郁闷一样。但是莫尔寄托政治抱负的《乌托邦》一书却开创了西方近代乌托邦理想之先河，重新表达了在人间实现“千年王国”的愿望。从此以后，在西方近代社会中，政治上的人间乌托邦又开始取代宗教上的天国福音而成为苦难群体的心灵抚慰所，成为被压迫者努力追求的现实目标。17世纪的另一位著名空想家康帕内拉认为，莫尔“之所以描述一个臆造的乌托邦国家，目的是要我们按照它的方式建立自己的国家，或者至少建立这种国家的个别基础。”[13]康帕内拉在莫尔《乌托邦》的基础上，进一步虚构了“太阳城”的理想社会。在“太阳城”中，人们不仅取消了私有制，而且也取消了家庭，一切财产和配偶都实行公有制。在以后的世代里，无论是17世纪温斯坦莱和英国“掘地派”所向往的“真正自由平等的共和国”，还是18世纪梅叶、摩莱里、马布利等人所构造的理想社会制度，以及19

世纪圣西门、傅立叶、欧文的“批判的空想的社会主义和共产主义”，都打上了莫尔《乌托邦》和康帕内拉《太阳城》的深深烙印。

在宗教改革时期的西欧社会中流行着这样一句话：“伊拉斯谟下蛋，路德孵出了小鸡。”同样地，英国人文主义者托马斯·莫尔在《乌托邦》一书中所设计的空想共产主义蓝图，也在德国宗教改革家托马斯·闵采尔领导的米尔豪森农民起义和再洗礼派建立的闵斯特公社中付诸实施。如果说路德的宗教改革旨在重振早期基督教的纯正信仰，那么闵采尔和再洗礼派则走得更远，他们要回到犹太教的弥赛亚主义，在人间重建“千年王国”。路德的改革只是一种单纯的宗教改革，他并不想改变德国现实的政治经济状况，他追求的只是信仰的自由。然而闵采尔和再洗礼派则不仅要进行宗教改革，而且还要进行社会改革，他们除了信仰的自由之外，还要求经济上和政治上的平等。在公元1世纪的罗马帝国中，基督教曾经把犹太教弥赛亚主义的“千年王国”从人间搬到了天上。到了16世纪的宗教改革运动中，闵采尔则要通过一场激进的社会革命重新把“千年王国”从天上拉回人间。

托马斯·闵采尔原本是一位天主教神父，早年受过良好教育。1519年，闵采尔来到维腾堡，受到路德神学思想的影响，投身于宗教改革阵营。后来他先后来到茨威考和波希米亚等地，与胡斯派余党和再洗礼派思想先驱施托赫等人相联系，彼此在关于“千禧年”即将来临的观点方面不谋而合。1522年闵采尔回到德国图林根地区的阿尔斯特德城出任神父，开始提出比路德更加激进的宗教改革和政治改革主张。他不仅猛烈地批判了罗马天主教会的宗教理论和宗教实践，而且也从根本上颠覆了基督教的天国理想，把“千年王国”从彼岸拉回到现世。他也像犹太教弥赛亚主义一样，预言作为一个救主的基督即将重新降临到这个世界上。在这个由基督亲自治理的人间天国中，没有私有制和阶级压迫，没有邪恶和欺诈，只有幸福、平等和公义。“闵采尔所了解的天国不是别的，只不过是没有阶级差别，没有私有财产，没有高高

在上和社会成员作对的国家政权的一种社会而已。”[14]但是这个美好的人间天国不是等来的，而是要靠信徒们去争取、去建造，在它来临之前，“整个世界必须忍受一次大震荡。”与路德的和平主义基调不同，闵采尔主张暴力革命，他在传道中宣称：“基督就说：‘我来并不带来和平而是带来刀剑。’……不要有这种浅陋的看法，认为主的力量应当勿需你们刀剑之助就可做到这件事，果真如此，你们的刀剑就要在鞘中生锈了。凡是违背主的启示的人们，都必须毫无慈悲地消灭掉。”[15]闵采尔不仅是一个宣传鼓动家，而且也是一个革命实践者。1525年3月闵采尔在德国米尔豪森地区发动并领导了农民起义，成立了“永久议会”。他号召人民推翻官府的统治，没收封建贵族的土地归农民所有，实行共同劳动和财产公有制度。同年5月，起义军在弗兰肯豪森与诸侯联军决战失利，闵采尔负伤被俘，在受尽严刑折磨之后，慷慨就义，临死前还高呼：“千年王国一定会实现！”

闵采尔成为近代乌托邦理想的第一个殉道者，他的失败（以及德国农民战争的失败）是由于他的乌托邦理想超出了那个时代所能够承受的限度。16世纪充其量只是一个宗教改革的时代，而不是一个社会革命的时代；这个时代所呼唤的是一场重振基督教信仰和道德的文化变革，而不是一场彻底颠覆封建制度的政治变革。因此，路德等人发起的宗教改革运动成功了，而闵采尔领导的社会革命却注定了失败的命运。

闵采尔在人间建立“千年王国”的乌托邦思想对再洗礼派产生了深刻的影响。再洗礼派是在宗教改革运动中产生于德国下层民众的一个教派，该派的信徒们由于苦难的现实处境，所以在宗教问题上采取了比路德派和加尔文派更加激进的态度。他们主张严格地按照《圣经》的教导来生活，要求废除圣像、取消弥撒，尤其是否认罗马天主教会对婴儿施洗的宗教效力，主张只有那些自愿追随基督、在个人灵性上

经历了重生的成人才有资格接受洗礼（“再洗礼派”因此而得名）。1525年初，以格雷贝尔为首的一批志同道合的虔诚信徒在苏黎世郊外创建了再洗礼派，该派很快就在德国下层民众中间掀起了一场具有狂热特点的群众性的信仰复兴运动。一部分再洗礼派信徒参加了1525年的德国农民战争，并且在这场战争失败后遭到了教俗当局的联合镇压。

在16世纪席卷欧洲的宗教改革运动中，路德宗由于得到德国诸侯们的支持而获得成功，成为德国部分邦国和北欧国家的官方宗教信仰；安立甘宗本身就是由英国国王以国家权力为后盾而创立的，所以它从一开始就带有浓郁的高派色彩；加尔文宗虽然是由日内瓦共和国的市民们所创建，但是它仍然与世俗的权力紧密地联系在一起。但是再洗礼派的情况却完全不同，它的信仰者主要来自于社会的底层，响应其宗教主张者大多是贫苦的农民和城市平民，它与任何政治权力都无关。因此，再洗礼派不仅受到了天主教势力的残酷镇压，而且也遭到了各个新教教派的共同攻击。特别是在德国农民战争失败之后，西欧社会的各种教俗力量联合起来，共同以残酷的手段来对付再洗礼派信徒。他们把那些在河水中进行重新洗礼的人投入水中淹死，用这种方式来讽嘲再洗礼派。1529年召开的斯拜耶宗教会议把再洗礼派斥为“异端”，天主教徒和路德教徒都同意要对这些“异端分子”处以极刑，于是成千上万的再洗礼派信徒纷纷死于水淹或火烧。然而，苦难的逆境却进一步加强了再洗礼派信徒的坚定信仰和不屈意志，也使他们把宗教改革的主张与社会改革的要求结合起来，在闵采尔之后继续践行在人间建立“千年王国”的乌托邦理想。英国著名历史学家埃尔顿对再洗礼派的特点总结道:

这些男男女女有一个共同特点：他们与任何国家的宗教都不相符，因此他们无论走到哪里，都会触犯政教同一的原则。他们还有另一个共同特点：再洗礼派运动

是在下层群众中传播的，正是由于这一点，他们才如此频繁地遭到迫害。这个运动具有强烈的社会抗议的因素和（像人们所认为的那样）革命的危险。[16]

早在1524年，闵采尔就与瑞士改革派中的一些激进成员——他们中有些人不久以后成为再洗礼派的创始者——有过接触。虽然后者拒绝接受闵采尔的暴力革命主张，但是却认同他关于人间“千禧年”的乌托邦理想。再洗礼派的创始人之一胡布迈尔就是闵采尔的挚友，闵采尔在农民起义军中的一位部下汉斯·胡特后来成为摩拉维亚再洗礼派中大力宣传千禧年主义的领袖之一，甚至连在闵斯特公社中自封“大卫王”的再洗礼派领导人詹·博克尔松，也是闵采尔思想的热心鼓吹者之一。

1525年德国农民起义失败后，一些悲观失望的农民纷纷到再洗礼派所宣扬的社会平等理想中去寻求安慰，他们放弃了闵采尔的暴力革命路线，转而采取一种和平主义策略。为了躲避西欧教俗统治者的迫害，一些再洗礼派信徒转向了摩拉维亚、匈牙利、乌克兰等偏远之地，在那里实行一种共同劳动和财产公有的制度。1534年，一些来自尼德兰的再洗礼派移民控制了德国威斯特伐利亚地区的闵斯特城，他们的领袖是一位名叫詹·马蒂斯的面包师。马蒂斯以先知以诺自居，他像闵采尔一样号召人们起来推翻这个邪恶的世界，宣称上帝已经选择了闵斯特城作为“新耶路撒冷”。不久以后，马蒂斯在与围城的贵族军队作战时身亡，詹·博克尔松成为闵斯特城的新领袖。这位来自莱顿的裁缝自封为“大卫王”，他不仅继续强行推进马蒂斯的财产公有制度，而且根据当时闵斯特城男少女多的现状（男人约1700人，妇女人数是男人的4倍），公然提倡多妻制。他本人就娶了16名妻子，包括他的前任马蒂斯的遗孀。此举与基督教历来奉行的一夫一妻制相冲突，因此遭到了许多人的反对，也给再洗礼派的敌人们提供了镇压的良好借口。在坚

持了16个月以后，闵斯特城终于在天主教军队和路德教军队的联合围剿下沦陷，博克尔松和大批再洗礼派信徒惨遭杀戮。闵斯特公社的实践背离了再洗礼派不使用武力的信条，财产公有和多妻制度更是使再洗礼派名声扫地。沃尔克对闵斯特革命的历史后果评论道："对德国再洗礼派来说这是一场灾难，因为人们从此认为这种狂热是再洗礼派的特点，再洗礼派也成为一种耻辱的名称。但对路德派而言，这场革命使他们得益非浅。路德派此后没有再洗礼派和它竞争，但这场革命却使路德派比从前更加成为王侯和中间阶级所同情的宗派。"[17]从这种意义上来说，再洗礼派的狂热与偏激，加速了温顺而理性的路德教在德国的合法化过程；社会革命的乌托邦理想的破灭，进一步巩固了宗教改革的既定成果。

闵斯特公社失败之后，再洗礼派遭到了天主教、路德教、加尔文教和英国安立甘教的一致谴责，大量的再洗礼派难民被各地的世俗统治者杀害或驱赶。残存的再洗礼派除了在摩拉维亚、匈牙利等地勉强维持之外，还有一些人聚集到荷兰的门诺派名下。门诺·西蒙斯原是荷兰的一名天主教神父，就在闵斯特革命失败的那一年他接受了再洗礼派的洗礼。但是门诺与马蒂斯、博克尔松等人最大的差别就在于坚持和平主义原则，他明确表示反对闵斯特公社的暴力手段，同时却四处奔走为再洗礼派的受难者提供帮助。正是通过门诺的努力，再洗礼派的薪火才得以传承，门诺派也成为再洗礼派的直系支脉之一。时至今日，门诺派已经拥有一百多万名信徒，分布于世界各大洲的65个国家中。今天人们在美国俄亥俄州、宾夕法利亚州等地仍然可以看到一些过着集体生活、拒绝现代化交通工具、赶着马车穿过大街的男人和头戴无沿呢帽的妇女，他们就是再洗礼派在现代社会中的传人。

16世纪几乎所有获得成功的新教教派都受到了世俗权力的庇护和支持，唯有再洗礼派始终与国家权力保持着距离。它的信徒们或者像闵斯特派那样试图运用武力来对抗现实的教俗权力，或者像门诺派那

样采取和平避让的方式来寻找一片世外桃源。但是他们的改革目标却是相同的，那就是要改变现实社会的不平等状况，在人间建立一个幸福美好的“千年王国”。这个目标由于超越了那个时代的现实的政治、经济条件，因此注定了只能是一个美丽而虚幻的乌托邦理想。但是这种与一切现实的国家权力相分离、甚至相对立的特点，却从闵采尔和再洗礼派的近代乌托邦理想一直延续到科学共产主义的无产阶级革命理论中。

……

西方一些学者（如罗素等）都注意到了基督教信仰与共产主义运动之间的文化相似性，注意到它们之间有着某种一脉相承的精神联系。恩格斯在比较二者的异同时指出：“原始基督教的历史与现代工人运动有些值得注意的共同点。基督教和后者一样，在产生时也是被压迫者的运动……基督教和工人的社会主义都宣传将来会从奴役和贫困中得救；基督教是在死后的彼岸生活中，在天国寻求这种得救，而社会主义则是在现世里，在社会改造中寻求。”[18]如果说在古代，基督教曾经把犹太教弥赛亚主义的“千年王国”从人间搬到了天上，那么到了近代，正是莫尔、闵采尔和再洗礼派在人间重建“千年王国”的乌托邦理想，构成了从基督教信仰到共产主义运动之间的重要中介，使人们再次把得救的希望从虚无缥缈的天堂转向了实实在在的现实世界。

注释

[1] 从苏格拉底（甚至更早的克塞诺芬尼、巴门尼德等人）到柏拉图，都对希腊城邦时代的大众文化进行了深刻的批判。他们对当时流行的奥林匹亚竞技会、表现希腊神话主题的文学艺术，以及城邦民主政治等都采取一种鄙夷的态度，而把眼光投向了感性事物背后的抽象形态，从而构建了一种与流行的大众文化格格不入的、具有阳春白雪特点的形而上学理想。苏格拉底因此而触犯了雅典民众的传统观念，

最终被雅典法庭处以死刑；柏拉图则被迫流落他乡，终生难以实现自己的哲学—政治抱负，充满了失意之感。正因为如此，苏格拉底尤其是柏拉图的思想精神在后来以否定姿态来对待希腊文化的基督教文化中得以发扬光大，为具有浪漫倾向和唯灵主义特点的基督教神学奠定了重要的理论基础。

[2] 《圣经·以赛亚书》，第9章第6-7节；《圣经·耶利米书》，第23章第5节；第30章第8节。

[3] “弥赛亚”为希伯来文Māshiah一词的音译，意即“受膏者”。古代犹太人拥立君王时，要在受封者头上涂抹羊膏油，以示尊重，所以“受膏者”即君王。

[4] 《圣经·以赛亚书》，第11章第6节。

[5] 基督教是从犹太教中脱颖而出的，它坚信出生于伯利恒的耶稣就是犹太教预言中的弥赛亚。当基督教脱离犹太人的范围到外邦人中去传教时，它开始用希腊语和拉丁语取代希伯来语作为传教的主要语言。在希腊语中，“受膏者”或“君王”写作Christós，音译即“基督”，故而“基督”就是“弥赛亚”。

[6] 《圣经·路加福音》，第17章，第20-21节。

[7] 《圣经·约翰福音》，第18章，第36节。

[8] 《圣经·马可福音》，第15章，第31-32节。

[9] 罗伯逊著，宋桂煌译：《基督教的起源》，三联书店1958年版，第133页。

[10] 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第473-474页。

[11] 托马斯·莫尔著，戴镏龄译：《乌托邦》，商务印书馆1982年版，第115页。

[12] 莫尔早年曾因反对英王亨利七世的增税政策而遭到贬黜，后来虽然受到了继任者亨利八世的重用，出任位高权重的大法官之职，但是他始终都对官场上的风云变幻心存芥蒂。1535年，莫尔终因反对亨利八世的离婚和宗教改革措施而落了个身首异处的下场。三百多年以后，他被罗马天主教廷追封为圣徒。

[13] 康帕内拉著，陈大维等译：《太阳城》，商务印书馆1980年版，第63页。

[14] 恩格斯：《德国农民战争》，人民出版社1975年版，第46～47页。

[15] 参见张绥：《基督教会史》，上海三联书店1992年版，第306页。

[16] G. R. 埃尔顿编，王美秀等译：《新编剑桥世界近代史》第2卷《宗教改革：1520-1559》，中国社会科学出版社2003年版，第7～8页。

[17] 威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第425～426页。

[18] 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第457页。

本章附录一

西方理性精神的崛起与启蒙的历程（演讲录）[1]

我今天给大家讲座的题目是“西方理性精神的崛起与启蒙的历程”，这个问题关系到西方文化在近代所发生的巨大精神变革，正是这场精神变革才使得西方文化真正地实现了现代化转型。由于西方的启蒙运动是在基督教的文化背景下发生的，而且整个启蒙过程也与基督教信仰有着千丝万缕的联系，所以西方的启蒙进程实际上是传统的宗教信仰与新兴的理性精神之间的一场艰难坎坷的磨合、协调历程。

（一）近代理性精神崛起之前的文化背景问题

大家知道，理性这个概念在今天可以说是一个非常时髦的概念，它是一个褒义词。大家在日常生活中，批评一个人思维混乱时，往往会说他缺乏理性；而在赞扬一个人头脑清晰时，也往往会说他具有很高的理性精神。这些说法都表明，理性是一个很好的东西。但是，我们很少去问一问，理性本身到底是怎么产生的？当然，有数千年文明传统的中国文化，有着自己对于理性的一种理解，研究中国思想史的著名学者李泽厚先生曾经指出，中国人的理性是一种实用理性。所谓实用理性，就是说这种理性更多地是适用于经世致用、建功立业，更多是适用于处理人与人之间的相互关系，但是对于人与自然、人与上帝之间的关系，却很少考虑。因此这种实用理性所产生的结果往往是伦理学和政治学，而不是知识论、形而上学和神学。由于这种实用理性的影响，再加上两千年来儒家思想在中国被定于一尊的统治地位，所以在这种情况下，中国传统文化缺乏真正意义的宗教信仰，现世意识强烈，彼岸精神淡漠。虽然也有一些民间宗教，包括中国土生土长

的道教和一些影响更小的本土宗教，以及相继从西域传入中国的佛教、伊斯兰教等等，但是总的说来，这些本土宗教或者外来宗教，往往都会受到儒家思想的同化和改造。其结果，这些宗教都不得不按照儒家的一些基本理念来重新诠释自己的宗教理想，把儒家的一些重要思想比如忠孝仁义等东西作为宗教信仰的核心。这样就产生了一些具有中国特色的宗教教派，比如说佛教中的净土宗、禅宗、华严宗等等，这些有中国特色的宗教信仰往往具有很强的实用理性精神，入世的功利诉求更甚于出世的理想情怀。正是在这种意义上，我们说中国人缺乏真正的宗教信仰。

西方的情况则不同，大家都知道，自从公元1世纪以来，在西方文化中出现了基督教，它对西方文化产生了极大的影响。尤其是自从公元4世纪基督教被罗马帝国统治者承认为合法宗教以来，基督教在西方社会中逐渐成为一种普世性的宗教信仰，其影响一直持续到今天仍未衰落。这种深刻的影响，如果我们不能身临其境的话，可能是很难理解的。我可以毫不夸张地说，西方文化的方方面面都与基督教有着千丝万缕的联系，基督教的影响渗透到日常生活的每一个细节之中。比如说，西方人的节庆基本上都与基督教信仰联系在一起，如圣诞节、复活节、感恩节等，我们中国人过年是过春节，而西方人过年就是过圣诞节。西方人的建筑作品、文学艺术、哲学思想、法律制度等等，都或多或少地体现了基督教的文化理念。在西方，我们可以看到最有代表性的文化标志是教堂，而不是商业大楼或银行大厦。尽管今天的西方社会是一个高度世俗化的社会，但是教堂仍然是人们生活中不可或缺的重要场所，每个礼拜天都会有许多人去教堂参加宗教活动。特别是西方社会中的一些“软”的东西，比如思想观念、价值取向、人生理想和情感态度等等，更是打上了深深的基督教文化烙印。就此而言，西方人所理解的宗教与我们中国人所理解的宗教是有着很大差别的，在西方，基督教已经超出了单纯的宗教信仰范围，成为一种无处

不在的、深入骨髓的、如同汪洋大海一般广阔的文化根基。一个人生活在这样的文化氛围中，从小耳濡目染，潜移默化地接受着基督教的影响。比如一个咿呀学语的孩子，从小就跟着父母一起去上教堂，尽管他对教堂里的那套宗教仪式很陌生，或者完全听不懂牧师所宣讲的内容，但是他却在庄严肃穆的教堂音乐的感染下，在圣洁典雅的赞美诗的熏陶下，逐渐体验到基督教信仰的深邃内涵。等他成大以后，就会自然而然地，以他的整个感情方式和思维方式来实践基督教的文化理想。就此而言，基督教文化在西方社会中已经成为一种从生到死无处不在的教化形式，人们正是在这种教化形式的影响下才完成了他们的文明教养的。

我今天所讲的这个问题，即西方理性精神的崛起，必须在一定的背景下来开始，而这个背景就是中世纪基督教文化的背景。我要引导大家身如其境地进入中世纪基督教文化的背景中，去体验一下那个时代的非理性的精神氛围。大家知道，公元5世纪西罗马帝国崩溃之后，西欧社会曾经在沉闷而愚昧的中世纪基督教文化氛围中度过了漫长的一千年。近代理性主义的崛起，恰恰意味着那个愚昧、黑暗、落后的中世纪文化终于结束了。但是，这个蒙昧时代是如何结束的？西方文化是如何发生这个根本性变革的？我们今天的讲座就要从这里开始。

我们从小学一直到大学，都要学习历史，我们对于西方历史的大体发展情况应该不陌生。从公元476年西罗马帝国灭亡，一直到15、16世纪的文艺复兴时代，这整整一千年的时间，西欧社会是在一种黑暗、愚昧、专制、贫穷的状态下度过的。与亚欧大陆上的其他文明社会相比，中世纪西欧社会确实是比较落后的，罗马天主教会的精神专制和基督教所宣扬的罪孽意识使得中世纪西欧社会处于一种积弱不振的状况中，分散而闭塞的封建制度极大地限制了西欧经济、政治和文化生活的发展。如果我们生活在那个时代，我们也会感到很沮丧的。当时旧大陆的三分天下，东边是奉行儒家伦理的大明朝，中间是广大

的伊斯兰世界，西边就是基督教世界。在这个三分天下的格局中，基督教世界的情况是最糟糕的。

当时的西方社会确实是比较落后的，但是在15、16世纪，这个积弱不振的西方社会也正在酝酿着一场根本性的变革。中世纪的西欧基督教社会在经济、政治等方面确实落后，但是它在精神方面却培养了一种根深蒂固的信仰，基督教的理想深入人心。在当时的西欧，一个人从出生到死亡，无不是在基督教的影响下度过的。他一生下来就要接受洗礼，成为教会中的一分子；一生中的任何重大事情——受教育、做礼拜、结婚、生子，直到临终忏悔，都是在教会的参与下进行了。离开了教会，就等于离开了社会。那时候对一个人最大的惩罚不是杀头，而是革除教门。肉体死了还有来世，灵魂或许还能进入天国；但是一旦被革除教门，就意味着被上帝所抛弃，那就会永沦地狱，万劫不复。这样一种信仰和观念，我们今天的人是很难理解的，因为我们生活在一个开放的、自由的和世俗化的时代，我们很难想象中世纪的西欧人是在怎样一种封闭的环境中生活的。那个时候的欧洲人都坚定不移地相信天国和地狱，相信上帝的恩典和惩罚，相信基督的救赎，那都是千真万确的事情，无可置疑。

正是因为人人都对教会所宣扬的基督教理想深信不疑，所以罗马天主教会就利用自己所拥有的精神特权而成为凌驾于整个社会生活之上的专制机构，教会的神职人员们就利用自己手中掌握的拯救灵魂的权利而恣意肆行、为所欲为，做出许多与他们的神圣身份不相容的邪恶勾当。这是中世纪基督教文化的一个难以克服的悖论——一方面，神职人员承担着引导灵魂上天国的神圣职责，另一方面他们也是有血有肉的凡人，很难抵制物欲的诱惑，尤其是在他们掌握了大量的社会权力和资源的情况下，更是难以保持洁身自好。于是我们在中世纪西欧基督教社会中就看到了一种奇特的现象，既最圣洁的理想与最龌龊的丑行并驾齐驱，主教和神甫们一方面高唱着拯救灵魂的高调，一方

面干着最不堪入目的勾当。关于这种矛盾的现象，大家可以去看看薄伽丘的《十日谈》，那里面描写了一些天主教的神甫们，表面上道貌岸然，背地里却干着蝇营狗苟的坏事。这种道德堕落的情况，在中世纪后期的基督教社会中确确实实是大量存在的。

（二）文艺复兴的感觉主义与宗教改革的信仰主义

正是在这样的背景下，西欧社会在15、16世纪发生了两场至关重要的文化变革活动。这两场文化变革活动一个在南部，一个在北部，它们的宗旨在某种意义上是不谋而合的，在结果上也是殊途同归的，但是二者的出发点却是完全不同的。这两场文化变革运动就是我们大家非常熟悉的文艺复兴运动和宗教改革运动。当时的西欧基本上根据南北而划分为两大块，阿尔卑斯山以南的世界是传统的拉丁文化圈，以北则是日耳曼文化圈。拉丁文化圈具有较为悠久的文明传统，曾经出现过水平很高的古罗马文化。古代罗马文化曾经是一个非常辉煌灿烂的文化，后来由于各种原因而逐渐衰落，最终在北方日耳曼蛮族的冲击下瓦解了。虽然古代罗马文化衰落了，但是它的文化影响仍然在拉丁语世界中无声无息地延续着，蛮族的大入侵并没有使这种影响消失殆尽。因此，在整个中世纪的一千年时间里，拉丁文化圈相对于北方的日耳曼文化圈来说，仍然具有较高的文化水平。在拉丁文化圈，尤其是意大利地区，早在13世纪时就开始出现了一股人性觉醒的潜流，这种人性的觉醒主要表现为一种强烈的个人意识和艺术天才，它们构成了文艺复兴运动的最重要的思想来源。当时天主教会的重心在南部，罗马教廷就设在意大利的拉文那地区。而且当时南部欧洲的经济水平比较高，意大利有一些自由城市与东方通商，所以财源旺盛。

此外，意大利人的文化水平也普遍较高，他们继承了古代希腊罗马的文化因素，自由意识比较强烈。所以意大利相对来说是一个自由、开放的地方。尽管意大利就处在罗马天主教廷的鼻子底下，但是罗马天主教廷在当时的西欧社会也代表着最高的文化水平和最富裕的经济状况，所以相对于北方的日耳曼蛮族来说，在思想上和行为上也都要开放得多。正是这种相对自由、开放的状况加速了教会的腐败。这就有点像我们今天中国的情况，最初改革开放的地区，如广东的珠江三角洲地区，经济比较繁荣，文化也比较繁盛，人们的思想观念相对开放，但是腐败现象也比西部经济落后地区更加严重。所以当时的意大利，虽然是罗马天主教的核心地区，但是人们在思想上都比较自由、开放，对待基督教的圣洁理想普遍采取一种阴奉阳违的态度，说一套做一套似乎是天经地义的事情。在罗马天主教廷这个最神圣的机构的阴影之下，恰恰滋生着最骇人听闻的罪恶和腐败。用19世纪德国诗人海涅的话来说，在地中海温暖的阳光下，人们是很容易走向纵欲主义的。海涅的这段话虽然带有文学色彩，难免有夸张之处，但是基本上说的是事实。正是由于意大利人的个人主义和艺术天才，以及他们对基督教信仰的阳奉阴违态度，使得意大利成为文艺复兴运动的发祥地，成为呼吁人性解放、提倡现世享乐的人文主义思潮的故乡。

当然，意大利文艺复兴还有其他方面的原因，例如君士坦丁堡的陷落，大量希腊逃亡者流归西欧，也给蒙昧的西方社会带来了阔别已久的古典文化，从而推动了文艺复兴运动的发展。但是从根本上来说，意大利人的自我意识、个人主义和艺术天才，这些才是文艺复兴运动的最重要的原因。虽然有人喜欢把西欧文艺复兴的兴起说成是1453年君士坦丁堡陷落后希腊逃亡者带来的一份厚重礼物，但是我还是更加赞同另外一些西方学者的观点，把文艺复兴的主要原因归结于意大利人的文化禀赋和性格特征。当今的中国人或许不了解当时的西欧，那时候的西欧虽然都奉守天主教信仰，但是它并不是铁板一块。

在中世纪，天主教的西欧至少可以被划分为两大阵营，一个是南部的拉丁文化圈，一个是北部的日耳曼文化圈。在1500年前后的日耳曼文化圈中，人们的文明教养状况与几百年前相比并没有什么实质性的进展，文化水平凋敝低下，人民愚昧不堪。然而在南部拉丁文化圈尤其是意大利，情况却大不相同，社会经济比较发达，人们的文化水平也比较高。因此，君士坦丁堡的希腊逃亡者们对于意大利人的影响并不是太大，但是文艺复兴却主要是在意大利发生和发展的一场文化变革运动。因此我认为，文艺复兴运动主要不是希腊逃亡者带回来的一份厚礼，它更多地是意大利人的个人主义和艺术天才的结果。当然，希腊逃亡者的流归是一个重要的加速力或者催化剂，它使得已经初具规模的意大利文艺复兴运动更加蓬勃地发展起来。

在意大利的文艺复兴运动中产生了一批提倡人性解放和复兴古典文化的诗人、艺术家和思想家，他们被称为人文主义者。人文主义者们在文学艺术领域开创了一种繁荣兴旺的新局面，展现了一派与中世纪的沉闷气息截然不同的、生机盎然的文化景象。他们所创作的艺术作品，一直到今天仍然是人类艺术宝库中的瑰宝。大家可能看过那个时期的人文主义者们的艺术杰作，如达·芬奇的《蒙娜丽莎》、拉斐尔的《西斯廷圣母》、米开朗基罗的《末日的审判》、波提切利的《维纳斯的诞生》等，这些作品具有不可超越的典范性。但是另一方面，这些作品也充满了强烈的感性色彩，充满了对世俗生活和人性欲望的热爱与赞美。这些作品表现了典型的拉丁文化特点，它是对古代罗马文化风尚的一种发扬光大，却是与中世纪阴郁苦难的基督教文化格调背道而驰的。这种倡导人性解放、主张感性快乐的要求在当时的文学作品中也明显可见，最典型的是彼得拉克的十四行短诗和薄伽丘的《十日谈》等，这些文学作品一方面揭露了天主教的那些主教和教士的荒淫生活和虚假信仰，另一方面却对两性之爱进行了直接而大胆的赞美。

虽然文艺复兴时期意大利的人文主义者们热情地讴歌现世生活、提倡人性解放，但是他们对于弘扬理性却缺乏兴趣。原因主要在于，理性在中世纪经院哲学中已经被扭曲为一种刻板的形式主义的三段式逻辑，这种缺乏人性味的形式主义理性令人文主义者们非常反感。这样就决定了文艺复兴和人文主义的基本特点就是倡导感性、贬抑理性，正因为如此，所以罗素才说文艺复兴时期在文学艺术上的成果琳琅满目，在科学与哲学方面却是一个不毛的时代。那个时代是文学家和艺术家的时代，却不是科学家和哲学家的时代。在15、16世纪，我们几乎找不出几个杰出的哲学家，这两个世纪在西方哲学史上差不多是一个空白时期。在科学方面，虽然也出现了哥白尼、布鲁诺这样伟大的人物，但是他们或者只能把自己的科学研究成果带入坟墓，死后才由别人予以发表；或者因为坚持科学创见而被烧死在火刑架上。这种悲惨的待遇恰恰说明那个时代是一个贬抑理性的时代。

这种热爱感性、轻视理性的状况既是那个时代的文化特点，也是意大利人和拉丁民族的文化特点。意大利人就是这样的一个民族，他们喜欢一切感性明朗的东西，热爱美的事物，具有卓越的艺术天才，但是他们却对一切形而上学的和抽象的东西、对哲学和神学深感头痛。正是由于这样的时代特点和民族特点，所以意大利的文艺复兴运动和人文主义思潮都带有强烈的感觉主义色彩。这种感觉主义的文化变革运动在沉闷的中世纪文化氛围中吹进了一股清新的气息，也使得意大利人成为欧洲近代最早觉醒的民族，成为“近代欧洲的儿子中的长子”。但是另一方面，这种感性主义也使得意大利和拉丁文化圈中固有的道德沦丧之风变得更加肆无忌惮。人文主义者与罗马教廷之间形成了一种微妙的默契，文艺复兴运动不仅没有消除罗马天主教会的腐败，反而使得这种腐败变本加厉，使得基督教的崇高理想与卑污现实之间的反差变得更加触目惊心。正因为如此，所以当时北部欧洲的日耳曼人对于意大利人都怀有一种宗教上和道德上的厌恶感。他们一方

面承认意大利人是有教养的文明人，在经济、文化和宗教地位等方面都高居于日耳曼人之上，另一方面却对意大利人的信仰虚假和道德沦丧状况深恶痛绝。在缺乏教养但是却信仰虔诚的北方蛮子眼里，意大利人就是魔鬼的化身。

与文化较繁盛、经济较发达的南部拉丁文化圈相比，欧洲北部的日耳曼语世界在15、16世纪时仍然处于一种贫穷、愚昧和落后的状态中。可以说，16世纪宗教改革之前德国的整体状况，与奥托一世建立神圣罗马帝国时（公元10世纪）的状况相比，并没有什么实质性的发展。德国人仍然生活在一种闭塞而蒙昧的状态中，经济落后、政治混乱、文化凋敝，除了信仰一种统一的宗教（天主教）之外，其他方面并不比蛮族状态强多少。中世纪的西欧实行一种真正意义上的封建制度，这种封建制度与我们通常所说的中国古代的封建制度完全不同。我们所谓的中国封建制度，其实只是借用了马克思的社会形态理论的一个概念，具有牵强附会的特点。事实上，中国自从秦朝以来就形成了大一统的君主专制制度，这种君主专制制度与西欧中世纪封土建国、封爵建藩的封建制度是完全不同的政治体制。至于我们通常把“封建”与“专制”这两个概念相提并论，把中国古代社会叫做封建专制社会，这更是一个莫大的误会。因为“封建”与“专制”在西方政治制度的发展过程中恰恰是两个相互对立的概念，其内涵正好相反。“封建”就是要削弱王权，各自为政；“专制”则是要加强中央集权，消除封建状态。西欧中世纪普遍实行封建制度，世俗王权分散虚弱，因此罗马天主教会可以高高地凌驾于整个社会之上。到了近代，一旦欧洲各国开始在宗教改革和民族主义的影响之下实行中央集权的君主专制，封建制度就开始土崩瓦解，而罗马天主教会一统天下的绝对权力也就开始受到严峻的挑战。

西欧中世纪的封建制度，以德国最为典型。中世纪的德国，被封建制度分裂为几百个邦国或诸侯领地。每个诸侯领地都是一个拥有充

分的经济、政治、司法权力的独立王国，麻雀虽小，五脏俱全。在封建领地或采邑中，一切生活都可以自给自足，与外界完全隔绝。封建采邑之间可以说是“鸡犬之声相闻，老死不相往来”。这样一种闭塞状态极大地限制了德国经济和社会的发展，所以与自由城市林立的意大利相比，德国的文化状况是非常落后的。在15、16世纪，南部拉丁语世界的人们掀起了轰轰烈烈的文艺复兴运动，北方日耳曼语世界的人们对这场运动却不感兴趣。原因在于：第一，日耳曼人不像拉丁人那样，有一个辉煌的古典文化传统可以复兴，日耳曼人最初只是一些入侵罗马帝国的蛮族。第二，粗俗的日耳曼人欣赏不了意大利人文主义者的那些雍容华贵的艺术作品，他们同样也对意大利人和罗马教廷的道德沦丧和信仰虚假情况深恶痛绝。在质朴而粗鄙的德国人眼里，意大利人文主义者的公开堕落与罗马教会的暧昧腐化同样令人憎恶。所以当南方拉丁文化圈掀起了文艺复兴运动和人文主义思潮时，北方日耳曼文化圈却兴起了另一场文化变革运动，这就是宗教改革运动。

在我们的一些教科书里，总是喜欢把文艺复兴和宗教改革相提并论，好像这二者是同一种性质的运动。但是实际上，这两场运动的性质是完全不同的，它们分别是两个不同文化圈中的变革运动。当然，二者都反对罗马天主教会一面宣扬基督教的崇高理想、一面从事各种邪恶勾当的虚伪作风，都试图克服基督教的理想与现实之间的二元分裂状态，但是二者的解决方案却大不相同。针对着罗马教会表面上道貌岸然，实际上却蝇营狗苟的普遍虚伪状况，文艺复兴和人文主义的解决方案是公然地伸张人性的要求，满足人的欲望，理直气壮地宣称：“我是人，人所具有的我都具有！”而宗教改革则要确立起真诚的信仰和纯正的道德，革除教会的腐败和虚伪，真正地按照基督教的理想和圣经的要求去为人行事。无论是哪一种，都是对罗马教会的普遍虚伪状况的一种超越和克服，都具有重要的文化变革意义。但是在文艺复兴与宗教改革之间，仍然存在着明显的差异，在某种意义上，它

们二者甚至是直接对立的。如果我们把南方拉丁文化圈中的文艺复兴运动称为一场以感觉主义为特色的人性解放运动，那么北方日耳曼文化圈中的宗教改革运动则可以称为一场以信仰主义为特征的道德纯洁运动。

（三）宗教改革运动的重要意义和精神特征

宗教改革运动对于改变北部欧洲的面貌起到了极其重要的作用，从根本上改变了欧洲南北形势的对比。刚才已经讲到，在15、16世纪这个关键的历史分水岭上，欧洲的基本情况是南方富庶、经济发达、文化水平高、个人意识比较强，而北方则相对保守、愚昧、贫穷、落后，在道德上和信仰上却比较严谨。但是北方日耳曼语世界在普遍经历了宗教改革运动之后，在经济、政治、文化等方面明显地发生了根本性变革，乃至于到了17世纪中叶以后，北部欧洲的那些曾经贫穷落后的日耳曼语国家纷纷发展成为后来居上的资本主义工业强国。相比之下，南部欧洲的那些曾经繁荣强盛、但是却抵制了宗教改革运动的国家如西班牙、葡萄牙、意大利等，在17世纪中叶以后却几乎无一例外地衰落下去，成为资本主义阵营里的二流角色。这个逆转对于我们了解欧洲的历史变迁是非常重要的，它的发生恰恰是与宗教改革联系在一起的。德国有一位杰出的社会学家马克斯·韦伯，他写了一本很著名的书，叫做《新教伦理与资本主义精神》。在这本书中，他认为宗教改革运动所确立的新教伦理构成了资本主义的重要精神支柱，为资本主义的经济发展提供了合理性的根据。我也曾经在许多场合讲到过宗教改革运动对于西欧近代自由意识的觉醒、民族国家的崛起以及资本主义经济的发展所起到的重要推动作用，在这里，由于时间关系，

我对这个问题不再展开。我只想强调一下宗教改革运动的重要历史结果，那就是它在客观上改变了北部欧洲的基本面貌，打破了罗马天主教会一统天下的精神专制格局，开创了一种宗教多元化和宗教宽容的局面，从而极大地促进了近代民族国家、民主政治和资本主义经济的发展。当然，这些只是宗教改革运动所导致的客观结果，对于这种客观的历史结果，宗教改革运动的那些发起者们如马丁·路德、加尔文等人是始料未及的。

这些年来我通过研究发现，西欧社会的整个精神面貌和文化特点在16- 18世纪这一段时间里发生了根本性的变化，尤其是北部欧洲，这种变化更加显著。当然，这种变化都并不直接与宗教改革有关，但是宗教改革却构成了最初的一个契机，这是不可否认的。宗教改革运动所导致的一个重要的客观后果，就是使得原来铁板一块的罗马天主教世界分裂了，这样一种宗教分裂的局面恰恰是有助于资本主义发展的。为什么这样说呢？因为过去是罗马天主教会一统天下的专制局面，一个人，不管是贵为王公，还是贱为农奴，其灵魂最终是上天堂还是下地狱，这个决定权都掌握在教会手里。我们今天所处的无神论环境使我们很难理解中世纪西方人的宗教虔诚，很难理解教会所宣扬的那一套观点对于一般人民的深刻影响。对于当时所有的基督徒来说，人生最重要的问题就是灵魂如何能够得到拯救，而这个问题的解决完全要由教会说了算。这样就使得罗马天主教会不仅控制了一般人民的精神生活，而且也高高地凌驾于世俗王权之上。君权神授，王权来自于教权，中世纪的这种主流观点使得世俗国家也必须仰承教会的鼻息，从而使民族国家很难突破罗马教会和封建状态的限制而得到真正的发展。但是宗教改革运动却打破了罗马天主教会的一统专制格局，使得各种新教教派从天主教中脱颖而出，并与不同的民族国家结合在一起，使其得以发展壮大。这样一种分裂状况使得罗马天主教会对于北方的那些新教国家不再具有控制力，昔日的那种一个教会、一

个教皇和一种宗教信仰的大一统时代已经一去不复返了。宗教改革运动所导致的一个重要政治后果就是“教随国定”原则的确立——一个国家或者诸侯领地的人民信奉天主教还是信奉新教，这件事要由他们的世俗统治者而不是由罗马教皇来决定。这样就使得宗教信仰与民族国家的发展紧密地结合在一起，宗教信仰成为激励民族国家和君主集权发展的重要力量，这种情况在英国表现得尤为明显。近代英国资本主义的发展与英国宗教改革有着密切的联系，英国安立甘宗的确立和国教化使得英国的民族国家和君主集权得以加强，而英国的清教徒革命——即我们通常所说的英国资产阶级革命——则为英国的立宪政治奠定了重要的社会基础。欧洲其他国家的情况也大致相同，在不同的国家，一些不同的宗教信仰都在一定程度上加强了人民的民族意识和国家认同感，加强了民族国家的精神凝聚力。

宗教改革运动的重大意义就在这里，就在于广义的基督教世界的分裂，以及由于这种分裂而必然导致的信仰自由和宗教宽容。16世纪以后，南部欧洲的人民仍然信奉天主教，而北部欧洲的人民则主要信奉新教。天主教是统一的，新教却是分散的，各自为阵的，包括许多不同的教派。例如一些德国人信奉路德教，瑞士人和荷兰人信奉加尔文教，英国人则信奉安立甘教。再往后，情况就更复杂了，在同一个国家里，既有路德教的信徒，也有加尔文教的信徒和安立甘教（圣公会）的信徒，还有天主教徒。“教随国定”原则进一步演变为信仰自由和宗教宽容，宗教信仰已经成为个人的事情，人们再也不会因为宗教信仰方面的分歧而大动干戈了。在信仰自由和宗教宽容的基础上，各种不同的政治观点之间的相互妥协也成为可能，这样就导致了近代民主政治的出现。与此同时，与《圣经》观点相违背的各种关于自然事物的观点也可以自由发表了，这样就为近代科学的发展提供了良好的文化土壤。我们通常视作西方现代文化之特质的民主政治和科学理性，就是这样逐渐从一种宗教气氛浓郁的文化环境中生长起来的。至

于宗教改革运动如何为欧洲资本主义的经济发展提供了一种合理性的精神根据，这个问题大家可以去看看马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》。在这本书中，韦伯非常清晰地讲述了加尔文教所强调的“天职”（Calling）观念是怎样成为推动资本主义经济发展的有力的精神杠杆。那些恪守上帝的“天职”或呼召，一心一意为了增加上帝在世间的荣耀而努力工作的加尔文教徒，却无意间推动了资本主义的经济繁荣。这种吊诡的情形，正如20世纪最伟大的历史学家汤因比所说的那样：“世俗世界的巨大成就，往往是圣城工作的意外收获。”

在这里，我要再一次强调，这些结果都只是宗教改革运动的客观结果，在主观动机方面，16世纪的宗教改革家们都是非常保守和狭隘的，他们在反对罗马天主教会的信仰虚假和道德沦丧的过程中，从来也没有预料到宗教改革运动竟然会促使西欧社会发生如此大的变化。从精神气质上来看，16世纪的宗教改革家如路德、加尔文等人仍然属于中世纪的类型，他们满脑子的旧思想和陈腐观念，他们与他们所反对的罗马天主教皇一样缺乏近代意义上的理性精神，一样压制与《圣经》观点相违背的新兴科学思想。正因为如此，所以我认为西方现代文化的精神根基，并不是由16世纪宗教改革运动的领袖们所奠定，而是由17世纪英国、荷兰的一些具有批判意识的思想家们所奠定的。与16世纪盛行的信仰主义不同，17世纪是一个充满了怀疑精神和批判意识的时代，并且在怀疑和批判的基础上确立了理性的权威。这种新兴的理性成为17世纪欧洲大多数具有自由思想的先进知识分子共同信奉的新上帝，并且最终在18世纪的法国启蒙运动中发展成为审判一切旧事物、旧观念的绝对主宰。

16世纪的宗教改革运动既然是针对罗马天主教会的信仰虚假状况而发起的，所以它必然要把纯洁信仰、重振信仰作为它的旗帜。马丁·路德宗教改革的一个核心思想，就叫做“因信称义”。什么是“因信称义”呢？所谓“称义”，就是在上帝面前被称为一个义人，如果一个人被

上帝称为义人，他的灵魂当然就得到了拯救；而“因信”则是指凭着信仰、由于信仰。所以“因信称义”通俗地说，就是一个人的罪孽因为信仰而得到解除。同学们都知道，基督教是一种具有深沉的罪孽意识的宗教，按照《圣经·创世纪》的说法，人类始祖亚当、夏娃在伊甸园里不听上帝的话，偷食了禁果，犯了原罪。作为亚当的子孙，我们一生下来就具有了原罪。这个原罪是我们自己无法解除的，只有通过基督耶稣的自我牺牲，为我们全人类背负起罪的十字架，才能使我们的原罪得到救赎。但是基督只是向我们昭示了罪得赦免的希望，我们每个人的罪要真正得到赦免，还需要我们自己主观上的努力。在中世纪，这种主观上的努力被罗马教会规定为一些虚假的、形式化的“善功”，比如说，只要你愿意向教会捐献财产，愿意购买教会发行的赎罪券，愿意参加十字军去攻打伊斯兰教徒，你的罪孽就被教会宣布赦免。这样一来，教会就利用自己掌握灵魂进入天堂的钥匙的特权而大发其财，而上帝也变成了一个见利忘义的天国守门人了。正是这种虚伪的现象激起了马丁·路德的愤慨，点燃了宗教改革运动的导火索。针对教会的这种虚伪的“善功称义”观点，路德提出了“因信称义”的神学主张。按照这种主张，一个人罪得赦免的条件不在于他做了什么外在的善功，而在于他内心是否具有坚定虔诚的信仰；得救的条件不在于行为效果，而在于内心动机。所以马丁·路德在“因信称义”的思想基础之上提出了“惟独信仰，惟独圣经，惟独恩典”的口号，用真诚的信仰来取代虚假的善功，用圣经的权威来取代教会的权威，用上帝的恩典来取代教皇的专断。这三个“惟独”对于打破罗马天主教会的精神专制，是具有非常重要的历史意义的。

但是另一方面，这三个“惟独”也具有很大的消极意义，这种消极意义就在于，把信仰确立为至高无上的东西，把圣经确立为判断一切事物的绝对标准，这样一种信仰主义的精神是不利于欧洲现代化进程的。大家知道，西方现代化进程的重要标志就是资本主义经济、民主

政治和科学理性的发展壮大，然而信仰主义却构成了理性发展的一个重大障碍。近代理性精神最初是在15、16世纪文艺复兴和宗教改革所开创的新时代氛围中悄然崛起的，在这种意义上，我们也可以说，宗教改革构成了西方理性精神崛起的重要历史背景，但是这个背景却具有一种负面的效应。近代理性精神正是通过突破宗教改革所营造的“惟独信仰，惟独圣经，惟独恩典”的氛围而逐渐发展壮大起来的。宗教改革所倡导的信仰主义虽然有利于打破罗马天主教会的一统专制，有利于革除教会的腐败虚伪，但是却不利于近代科学和理性精神的发展，我们应该学会辩证地看待这个问题。所以在这个意义上，我们说，尽管宗教改革为西方现代化进程开创了一个新背景，但是西方理性精神的真正崛起却不在16世纪，而是在17世纪。刚才我已经援引了罗素的说法，15、16世纪在科学与哲学方面是一个“不毛的世纪”，由此可见那个时代的理性精神是极其贫乏的。15、16世纪西欧发生的这两场重大的文化变革活动，严格地说都与理性精神无关，甚至具有一种反理性的特点。南方拉丁语世界的文艺复兴和人文主义过分沉溺于感觉主义和肉欲享乐之中，这充其量只是一种感性的解放，而不是理性的觉醒。而北方日耳曼语世界的宗教改革又过分强调信仰主义，对于理性则采取一种压抑的态度，马丁·路德甚至把理性称为“娼妓”，主张把它扔到厕所里去。路德等宗教改革领袖们既反对罗马教会的唯利是图的功利理性，也反对经院哲学的繁琐论证的形式理性，同时还反对哥白尼等人的探索自然的科学理性，却把信仰和圣经树立为至高无上的原则。由此可见，15、16世纪虽然在西方历史上具有划时代的里程碑意义，但是它在精神气质方面却不是一个理性主义的时代。

（四）英国自然神论与理性精神的崛起

理性精神的真正崛起是在17世纪，而这种崛起的最初表现就是17世纪英国的自然神论。当然，我的这个观点国内许多学者可能不会赞同，他们认为自然神论没有那么大的影响。这种分歧主要是由于国内学者大多都对自然神论的情况缺乏了解，同时“自然神论”这个概念本身也容易引起歧义。何谓“自然神论”？这个问题不仅在国内学术界，而且在国际学术界也是众说纷纭的。我所说的“自然神论”不是指一个宗教教派，也不是指一个学术团体，而是指一种思想倾向。这是一个广义的“自然神论”概念，大凡17世纪英国的那些把理性看作是上帝的本质、用理性来限制或反对奇迹、主张基督教的要义就是道德的科学家和哲学家们，都可以纳入到广义的“自然神论”范围内。“自然神论”这个概念的麻烦之处就在于，在17世纪传统基督教信仰仍然具有强大势力的英国，一些具有新思想的人往往会被正统派指责为“自然神论者”。因此在当时“自然神论”是一个贬义词，许多人尽管都具有上面所说的那些自然神论的思想，但是却不愿意被人称为“自然神论者”，例如17世纪英国著名哲学家洛克就是一个典型，牛顿的情况也是这样，真正敢于自称为“自然神论者”的人并不多。所以国内的一些学者往往会认为，自然神论只是一个影响甚微的思想流派。事实上，在17世纪的英国，具有自然神论的思想观点的人为数颇多。正是在这些“匿名的”自然神论者的推动之下，理性精神才逐渐取代了信仰主义的权威而在17世纪的英国发展壮大起来，并且最终在18世纪的法国启蒙运动中登了上权力的顶峰。所以对于“自然神论”这个概念，我所侧重的只是它的精神内涵，而不是它的外在形式。不久前我主持翻译了一套“自然神论译丛”，所翻译的都是自然神论者的经典著作，这套译丛已经由武汉大学出版社出版了十本书。我为这套译丛写了一个总序，对自然神论的情况作了比较详细的介绍。大家如果对自然神论有兴趣，可以去阅读这套译丛。

在17世纪的英国，有两位具有自然神论倾向的思想家，他们的思想对于英国乃至整个欧洲的现代化进程产生了极其重要的影响，这两位思想家就是牛顿和洛克。这两位伟大的人物，一位为人们展现了一个遵循普遍必然规律而运用的自然世界图景，另一个则为人们提供了一个遵循法律规范而运用的人类社会图景，从而从根本上改变了人们对于自然世界和人类社会的看法。除了英国之外，自然神论在欧洲其他国家也产生了很大的影响，大家所熟悉的17、18世纪欧洲的一些著名的启蒙思想家，如法国的伏尔泰和孟德斯鸠，德国的莱辛和门德尔松等人，都是自然神论者。在西方宗教思想史上，自然神论可以说是构成了这样一个重要的中介，即成为从传统的基督教信仰——无论是天主教信仰还是新教信仰——到18世纪法国无神论的一个过渡形态。正是经过了自然神论以及由自然神论所引申出来的泛神论，西方人才从传统意义上的有神论走向了无神论。当然，这只是故事的前半节，后来西方人又从一度时髦的无神论走向了现代意义上的有神论，那是康德和施莱尔马赫等人的功劳。关于这一点，我在后面再讲。

我刚才已经说过，自然神论是理性精神崛起的最初表现形式，自然神论的基本观点可以概括为两点，第一点就是强调基督教的合理性，第二点就是强调基督教的道德性。自然神论并不是基督教之外的一个新宗教派别，自然神论者仍然是基督教徒，他们不同于传统基督徒的地方可以主要表现在以上这两个方面。对于自然神论者来说，上帝的本质就是理性，这理性充分体现在上帝的创世活动中，其结果就表现为自然界中普遍性和必然性的规律。同时他们也坚信，基督耶稣所有的言行教诲，无非都是为了向人们昭示一种深刻的道德启示，提高道德乃是基督教信仰的首要之义。

自然神论试图说明，基督教并不是一种非理性或者反理性的宗教，基督教信仰恰恰是建立在理性的基础之上。与16世纪宗教改革所导致的信仰主义氛围针锋相对，自然神论极力渲染基督教的理性主义

本质。事实上，在基督教发展的一千多年时间里，信仰与理性构成了一对基本的矛盾。在基督教神学中，既有用信仰来贬抑理性的神秘主义者，也有用理性来论证信仰的经院哲学家。就思想倾向而言，马丁·路德、加尔文等宗教改革家更接近于基督教神学中主张超理性的信仰的柏拉图- 奥古斯丁主义传统，而自然神论者则更加接近于理性色彩较浓厚的亚里士多德- 托马斯主义传统。就此而言，17世纪英国自然神论所体现的精神特质，是与16世纪的宗教改革迥然而异的。

在17世纪的英国和欧洲其他国家，社会生活的各个方面都不约而同地表现出一种理性的迹象，以至于我们可以恰如其分地把理性主义称为17世纪的时代精神。比如说在神学思想上，出现了强调基督教的理性本质的自然神论。在哲学方面，产生了具有强烈的批判意识的英国经验论和大陆唯理论，这两个哲学流派虽然在归纳和演绎这两种方法的重要性方面各执一端，但是它们都把理性的法则确定为哲学的根本法则。在政治学方面，产生了一个非常重要的学派，即自然法学派，它明确地把理性确定为至高无上的自然法原则，将整个国家的法律根据都建立在以理性为原则的社会契约之上。在经济学方面，出现了重商主义，它在17、18世纪成为英国、法国、荷兰等较为先进的资本主义国家普遍奉行的经济政策。重商主义体现了一种理性精神，它把整个经济活动看作是一种理性的行为，将资本增殖当作贸易活动的根本目的。最后，在文学艺术方面，古典主义思潮和巴洛克风格风靡一时，古典主义讲究规则，推崇理性，在形式上严格遵循“三一律”，在内容上大力渲染崇高；巴洛克风格同样也体现了崇高典雅、严谨有序的艺术特点，与中世纪神秘诡异的哥特式风格形成了鲜明的对照。由此可见，无论是神学中的自然神论、哲学中的经验论和唯理论、政治学中的自然法学派、经济领域中的重商主义，还是文学艺术领域中的古典主义和巴洛克风格，全部都体现了一种理性的原则。在这些不同领域中不约而同出现的思潮或风格之间，有着一种惊人的一致性，

这种一致性恰恰说明，理性主义在17世纪的西欧已经成为一种新兴的时代精神。

除了强调理性法则之外，17世纪所有的新思潮同样也突出了道德的重要性。实际上，道德也是一套理性的法则，用康德的话来说，即理性的实践法则，或者叫实践理性。这种道德主义在当时也是具有理性精神的思想家们的共同主张，在他们看来，基督耶稣的所有教诲，基督教的所有真理，说到底无非就是“道德”二字。基督教所要彰显的基本要义，就是耶稣身上体现出来的崇高德行。自然神论和自然法学派都把耶稣看作是一个乐于助人、为了他人的利益不惜牺牲自己生命的道德圣贤，而对圣经中所记载的基督的神迹却避而不谈。他们只突出耶稣的崇高人格，却淡化耶稣的神性奇迹。他们强调基督教是一个道德的宗教，一切不道德的东西都是与基督教的本义相悖逆的。任何不道德的行为，如宗教迫害、血腥杀戮、腐败堕落等等，无论打着多么神圣的旗号，都是违背基督教的真精神的。这种强调基督教的道德实质的做法，具有使基督教纯洁化的意义，但是说到底仍然是一种理性精神的表现。

黑格尔在《历史哲学》中表述了一种观点，他认为绝对精神在每一个历史时期都会选择一个民族作为自己的代表。按照这种观点，我们可以说15、16世纪是意大利人和德国人的时代，那个时代欧洲历史舞台上上演的两场最引人注目的戏剧是文艺复兴和宗教改革，在这两场历史大戏中，意大利人和德国人分别扮演了主角。但是到了17、18世纪，欧洲历史舞台上的剧目发生了变化，旧主角该收拾下场了，新主角则要鸣锣登台。17、18世纪最激动人心的戏剧就是启蒙运动，这场启蒙运动的历史多幕剧是通过自然神论、经验论和唯理论、自然法学派、重商主义和古典主义等一系列的剧情而逐渐展开的，最后在法国“百科全书派”那里达到高潮；在剧中扮演主角的分别是英国人、荷兰人和法国人。在17、18世纪的历史舞台上，由于剧目和主角的变

化，已经产生了新的游戏规则，如果说15、16世纪的游戏规则是感觉主义和信仰主义，那么17、18世纪的游戏规则就是理性主义。

17世纪理性精神崛起的一个重要前提就是宗教宽容。16世纪的宗教改革运动导致了铁板一块的基督教世界的分裂，导致了南部天主教阵营与北部新教阵营之间旷日持久的宗教对立和暴力冲突。尤其是在分散落后的德国，由于宗教分歧而引起的流血冲突在一百多年的时间里不断发生，最终酿成了1618- 1648年的三十年战争。在经历了残酷的三十年战争之后，欧洲人产生了一种新觉悟，他们意识到为了不同的宗教信仰而流血牺牲，是一件不值得的事情。1648年《威斯特伐利亚和约》的签订，以法律的形式确立了信仰自由的原则。从此以后，宗教信仰成为个人的一种基本权利，你愿意信仰新教就信仰新教，愿意信仰天主教就信仰天主教，谁也没有权利来强迫你。这样一种觉悟就导致了宗教宽容氛围的出现，而宗教宽容则是孕育理性精神的温床。当人们终于意识到，你可以信你的天主教，我可以信我的新教，我们谁也不能改变对方的宗教信仰，但是我们却应该彼此尊重对方的选择权利时，不同的宗教教派之间就化干戈为玉帛了。

宗教宽容最初出现在德国的天主教与路德教之间，不久后就扩大到天主教与各个新教教派之间，继而又进一步扩大到广大的基督教与伊斯兰教以及其他宗教之间，再往后就扩大到有神论者与无神论者之间，最后则从狭义的宗教宽容发展成为一种普遍性的宽容精神，从宗教信仰领域拓展到政治生活、经济生活和社会生活的各个方面。正是在这种宽容精神的发展过程中，欧洲人变得越来越富有理性，越来越尊重他人的权利，越来越具有自由和平等的意识。这种普遍性的宽容精神，借用法国启蒙运动的精神领袖伏尔泰的一句名言来说，就是“我坚决反对你的观点，但是我誓死捍卫你说话的权利。”你可以在政治态度上与我相对立，但是我们却可以和平相处，通过相互妥协来解决我们之间的意见分歧。这种不同政治观点之间的彼此宽容和相互妥协，

就是现代意义上的民主政治。你是一个基督徒，但是你不去教堂，每天在一个小房子里搞一些稀奇古怪的科学实验，过去我就会认为你是一个异端分子，要把你送上火刑架；现在宽容了，你是一个基督徒，我也是一个基督徒，我愿意上教堂那是我的权利，你愿意搞你的科学实验，那是你的权利、你的自由。于是，科学就有了自己独立发展的空间。可见，西方的宽容最初是从宗教宽容开始的，最后才发展成为一种普遍性的社会宽容。正是在普遍宽容的基础上，民主政治和科学理性才得以发展壮大。

（五）机械论世界观与社会契约论

如果说宗教改革运动的实质就是用信仰的权威来取代教皇的权威，那么启蒙运动的实质则是用理性的权威来取代信仰的权威，这一点在自然神论的思想中就已经初现端倪。17世纪英国的自然神论者与传统的基督徒一样，相信世界是被上帝创造的。但是他们却坚持认为，上帝一次性地创造了世界以后，就不再干预世界的运行，而是让世界按照其固有的内在规律——这规律正是上帝的理性的体现——而运行。自然神论坚决反对传统基督教信仰所热衷的奇迹，主张用齐一性的自然规律来限制或者根本取消奇迹。按照传统的基督教信仰和《圣经》的说法，这个世界中经常会有奇迹出现，奇迹体现了上帝的特殊意志和大能，它是理性所无法理解的。但是到了17世纪，人们发现，如果他们要把自然界当作一个独立的对象来加以研究，那么他们就必须杜绝自然界中的奇迹，否则自然界就没法研究了。什么叫奇迹？简单地说奇迹就是自然规律的中断和破坏，就是对自然规律的践踏和违背。比如说，你要研究自由落体运动，一个物体从天上掉下

来，落了一半，上帝突然插手，让它又往天上飞去，你怎么进行研究？由此可见，如果自然界中充满了奇迹，科学家就根本没法研究自然，所以在实验科学迅速崛起的17世纪的英国，淡化和拒绝奇迹就成为科学家和哲学家们的一种普遍要求。

在这种普遍要求之下，自然神论提出了一种关于上帝存在的设计论证明。这个证明把上帝与世界之间的关系比作一位钟表匠与他的钟表之间的关系，一方面我们可以从这个井然有序的世界推论出一个作为世界创造者的上帝，正如我们可以从一块钟表推论出一位钟表匠一样；另一方面，这位万能的上帝一次性地创造了世界之后就不再干预它的运行，正如一位高明的钟表匠制造了他的钟表之后就不会再去不断地调校它。如果自然界中老是出现奇迹，恰恰说明上帝是一位缺乏远见的创造者，他需要不断地施展奇迹来对已经创造的世界进行调整，而不能放手让世界按照固有的内在规律运行。这样一来，自然神论者就通过这个设计论证明，一方面论证了上帝的存在，充分表明了自己的基督教信仰；另一方面则把上帝限制在自然界之外，把奇迹从自然界中清除掉，从而使自己可以不受干扰地研究自然规律。

这种设计论证明的水平很高，科学主义的味道很浓厚，它所运用的类比推理是充满了理性精神的。它不仅试图论证一位上帝的存在，而且还试图说明，这个上帝是一位充满了理性精神的上帝，他按照自己的理性本质创造了世界，然后就让自然界按照固有的内在规律而运行，再也不对世界进行任何随意性的干预。而世界固有的内在规律，在当时就主要表现为牛顿的万有引力定律和力学三大定律。因此，上帝所创造的世界实际上是遵循牛顿力学的基本规律有条不紊地运行着。

在17世纪的英国，牛顿在某种意义上已经取代了上帝。当然牛顿本人也相信上帝，他在解释那个在万有引力的作用下运动的机械论世界时，把上帝说成是第一推动力，而且他后半生把大量的精力都用于

神学研究中。在17、18世纪英国和西欧的许多科学家、哲学家眼里，上帝就是一位高明的数学家，他所创造的世界充满了秩序与和谐，而这种秩序与和谐就表现为，整个世界都严格地遵循牛顿的经典力学规律而运行。当然，牛顿本人很谦虚，他强调这些规律都是上帝制定的，我牛顿只是发现了它们。上帝早在创世时就已经把法则和规律隐藏在自然界中，科学家的职责就是通过对大自然的研究而发现这些规律。我经常喜欢对我的学生们说，在17世纪的英国，上帝和牛顿分了工，上帝负责世界的创造，牛顿管理世界的运行；整个自然界严格地遵循牛顿力学规律而运动，但是一切荣耀都归功于上帝。牛顿成了上帝的大管家，上帝创造了世界之后，就把世界交给了牛顿，于是牛顿就用经典力学把这个世界管理得有条不紊，使之成为一个井然有序的机械论世界。虽然牛顿在名义上只是一个管家，很卑微，但是实际上他却控制了这个家的管理大权；上帝在名义上是家的主人，很尊贵，但是他却出门远行去了，成为一个永远不在家的主人。在这样的情况下，牛顿实际上已经取代了上帝，特别是牛顿的机械论世界观完全取代了传统基督教信仰的神迹世界观。所以牛顿死后，英国著名诗人波普模仿《圣经·创世纪》第一章前三节的格律为牛顿写了如下一段墓志铭："自然和自然律隐没在黑暗中。上帝说'要有牛顿'，万物俱成光明。"由此可见牛顿在17、18世纪英国人心目中的重要地位。

讲到这里，大家也许会问一个问题：为什么牛顿一定要搬出一个上帝来？为什么牛顿的机械论世界一定要有一个"第一推动者"即上帝呢？在我们这些从小就受唯物主义教育的无神论者看来，自然世界完全可以用万有引力来说明，根本不需要什么"第一推动力"。因为我们从小就深信，自然世界从来就是自己运动的，并不需要一个上帝从外部来推动它。我们的这种看法，与我们所生活的环境以及所接受的教育有关；但是牛顿的时代却不同，那是一个基督教信仰非常浓郁的时代。牛顿虽然是经典力学和机械论世界观的创立者，但是他仍然是一

个虔诚的基督徒。对于他以及同时代的欧洲人来说，是不可能接受“世界从来就是自己运动的”这种观点的。那个时代的人们在解释世界的终极原因时，总是会有意或无意地追溯到上帝，把他当作世界的第一推动力或终极原因。当牛顿无法解释世界最初为什么会运动时，他就搬出了上帝，说上帝推了世界一把，于是世界就在万有引力的作用下运动起来。要是在那个时代我们继续追问牛顿：“上帝的动力又是什么呢？”牛顿以及他那个时代的人就会理直气壮地回答：“上帝是自因的，他的动力就在于他自身。”上帝是不需要原因的，他作为一切事物的终极原因，本身却是无因之因，或者叫做自因。对一个作为一切事物的原因的东西，我们就不可能再追问他的原因了，因为这样的追问可以无限地问下去，所以我们必须停止在某一点。在西方悠久的基督教信仰和文化传统的氛围中，这个最后的终止点只能是上帝。所以后来黑格尔就把上帝说成是一个理论的“大阴沟”，所有的理论问题只要遇到了困难，都可以扔到这个“大阴沟”里，搬出上帝来解决问题，这样人们就不会再追问了。这是一种根深蒂固的信仰，或者是一种文化思维习惯，上帝就是最后的根据，这一点在西方人心中长期以来一直是天经地义的。所以牛顿的世界也需要一个上帝，万有引力定律只能描述事物的运动现象，但是却无法说明事物的终极动因，因此必须要有一个上帝来作为万有引力定律的最后根据。作为一个基督徒，牛顿相信世界是上帝创造的。至于上帝是如何创造出世界来的，这个问题牛顿并不关心，他只须承认上帝是世界的创造者，世界被创造出来以后就在万有引力的作用下运动就行了。所以对于牛顿搬出一个上帝来作为世界运动的最后根据的这种做法，我们不应该太多地责怪他，那是特定的文化环境的产物。正如我们坚持认为世界从来就是运动的观点一样，这也是一种特定文化环境的产物，因为我们同样也无法回答：“为什么世界从来就是运动的？”

无论是自然神论的设计论证明，还是牛顿的机械论世界观，都把奇迹从自然界中清除出去了，这是一个伟大的功绩。自然界不再有奇迹出现，这样科学家们就可以不受干扰地研究自然、发展知识了。17世纪英国几乎所有的科学家都是基督徒，但是他们只研究那些可实验、可操作的经验事物，而不研究那些看不见、摸不着的实体、形式、终极原因、第一推动等形而上学的东西。他们只须面对上帝的作品即大自然，而不用面对上帝本身。他们只探讨理性范围内的事物，对于一切超理性的神迹，他们都将其束之高阁，不予理睬。他们承认上帝的存在，但是上帝是一个极其高深神秘的终极实在，远远超出了我们理解的范围，所以只能付诸于信仰。1662年成立的英国皇家学会在章程中明确表示：皇家学会不研究那些虚无缥缈、形而上学的东西，它的宗旨是以一种怀疑和谨慎的态度去检验一切学说、原理、假设和实验，只有那些经过真正的实验归纳，获得了“明确的见证”的观点，才会被当作真理来接受。由此可见，17世纪的英国人已经用理性和经验（实验）取代了奇迹和启示，使其成为真理的来源。

这种新兴的理性主义，在客观世界中表现为普遍必然性的自然规律，在主观世界中则表现为一种严谨有序的思维规则，即形式逻辑。无论是英国经验论者所热衷的经验归纳法，还是大陆唯理论者所热衷的理性演绎法，都表现了一种合乎理性的思维模式，二者的对立只是推理顺序上，但是它们都是一种理性的逻辑思维方式。自然界严格地遵循普遍必然性的自然规律，我们的思维则严格地遵守严谨有序的逻辑规则，一个合乎理性的客观世界呼唤着一种同样合乎理性的主观思维，这样就在主观世界与客观世界之间建立起了一种同一性。这种主观与客观、思维与存在之间的同一性，使得认识自然成为可能，进而则在认识自然的基础上实现改造自然、征服自然的目的。这样一种在理性的基础上来认识世界和改造世界的宏大理想，早在17世纪初期弗兰西斯·培根的“知识就是力量”的口号中，就已经明确地表达出来了。

理性主义的原则不仅表现在自然世界和主观思维中，而且也表现在社会生活中，这就是法制规范和宪政民主的出现。在17世纪的英国，与自然神论、经验论和实验科学相互呼应的社会政治理论就是自然法学派的社会契约论。我想，虽然在座的同学们对自然法学派的其他观点不太了解，但是大家一定不会不知道社会契约论的基本思想吧！近代西方社会的法制规范和宪政民主，都是以自然法学派的社会契约论作为重要理论基础的，而社会契约论则是一种充满了理性精神的社会政治理论。社会契约论把国家的权力根据从上帝手中转到了民众手中，用“君权民授”的思想取代了中世纪“君权神授”的传统观念，用“天赋人权”和“主权在民”的思想为民主制度取代专制制度奠定了重要的理论基础。格劳修斯、霍布斯、洛克、孟德斯鸠、卢梭等自然法学派的重要代表人物虽然在具体观点上存在着很大的分歧，有些观点甚至直接对立，但是他们都认为，国家和法律得以产生的基础，是人们出于利益关系而订立的社会契约。而且除了霍布斯等极少数人之外，大多数自然法学派的思想家都坚持认为，人们通过社会契约一旦制定了法律，建立了国家，这法律就具有了神圣不可侵犯的性质，任何人都不能以任何理由来破坏法律。如果一个君主独断专行，违背了社会契约，侵害了民众的利益，那么民众就有权利起来推翻他的统治。社会契约论强调君主必须遵守国家法律，正如自然神论强调上帝必须尊重自然规律一样。天上有一个理性的上帝，人间就应该有一个守法的国王，在自然神论的神学思想与君主立宪的政治主张之间，具有一种天然的协调一致性。由此看来，一个由洛克的政治学说来治理的人类社会，与一个由牛顿的经典力学来治理的自然世界一样，都是17世纪英国新兴的理性精神的典型表现。自然法学派所强调的一些基本思想，如自然状态、自然权利、社会契约、君权民授、天赋人权、主权在民等等，都充满了理性色彩，它们构成了西方现代政治制度的理论根基。

无论是牛顿的机械论世界观，还是洛克等人的社会契约论，都确立了一些基本的游戏规则，作为自然界和人类社会必须遵守的基本规范。这些规则就是理性精神的体现，它们具有普遍必然性。虽然这些规则可能有些刻板、僵化和不可伸缩，但是一个具有刻板规则的世界总要比一个没有规则的世界更好。这种理性的规则意识，不仅明显地表现在17世纪的自然神论、机械论世界观、社会契约论以及经验论和唯理论的哲学中，而且也同样清晰地表现在重商主义经济学和古典主义文艺学中。由于时间的关系，对于重商主义和古典主义的具体情况，我就不能深入讲述了。我在这里只想强调，在17世纪的英国和欧洲大陆，在神学、哲学、科学、政治学、经济学、文学艺术等各个领域，都不约而同地出现了一些新思潮，而这些新思潮都同样表现了一种新兴的时代精神，那就是理性主义精神。这种在17世纪悄然崛起的理性主义精神，到了18世纪的法国启蒙运动中，终于成长为顶天立地的巨人，以磅礴之势对一切旧思想和旧制度展开了猛烈的批判和颠覆。

（六）理性主义独断论与法国启蒙运动

在17世纪这个重要的转折时代，可以说西欧大多数具有自由思想的社会精英们都对理性精神情有独钟，他们同样也认为基督教的真正基石就是道德。17世纪是近代理性主义萌芽和生长的时代，理性本来只是为了从强大的信仰那里争取一块生存的地盘，并没有想到要取代信仰的权威地位。但是随着理性精神的进一步发展，到了17世纪末叶和18世纪，理性主义就越来越成为一种时髦而强势的力量，大有取代信仰之势了。如果说，马丁·路德宗教改革的口号是“惟独信仰，惟独

圣经，惟独恩典”，那么17世纪英国自然神论者们的口号就是“惟独理性，惟独道德”。可见，时代精神已经发生了巨大变化，人们关注的焦点已经完全不同了。理性主义的迅猛生长确实驱散了长期以来笼罩在欧洲人心头之上的信仰主义浓雾，推动了科学与民主的发展，但是它同时也导致了另一个极端，那就是理性的狂妄和暴虐。理性推翻了了信仰这个传统的专制者，但是它自己很快也成为新的独裁者。这一点在18世纪法国启蒙运动中明显地表现出来，在狄德罗、霍尔巴赫等“百科全书派”那里，近代理性主义已经发展到了无神论的程度。崇尚时髦、爱走极端的法国启蒙思想家已经把三位一体的上帝、神人两性的基督，以及作为圣灵实体的教会统统扫入了历史的垃圾堆，却让理性取而代之，成为全知全能全善的新上帝。

在17世纪的自然神论那里，理性只是上帝本质的一种体现，上帝被说成是一位充满理性精神的创造者，他把他的理性本质赋予了自然界，其结果就表现为万事万物所遵循的自然规律。在这种情况下，理性是打着上帝的旗号来行使自己的权力的，上帝成为理性的坚强后盾，理性则是上帝的有力工具，所以二者可以同舟共济，相互依托。但是随着理性主义的进一步发展壮大，理性就不再能够忍受一个凌驾在自己之上的上帝了，它不再满足于只是上帝的一种本质或者一个工具，它要成为上帝本身。因此到了18世纪法国启蒙思想家那里，理性本身就成为了至高无上的审判者，它要把一切东西，包括神圣的上帝和尊贵的教会和国王，都拉到理性的法庭面前来接受审判。这样一种唯理性主义的独断，就致使17世纪温和的英国自然神论转向了18世纪偏激的法国无神论。在法国无神论者看来，所有与理性相违背的东西都是胡说八道的谬误，都是别有用心的欺骗和愚昧无知的谎言。《圣经》完全是一派胡言，经不起理性的推敲；原罪、救赎、恩典、奥秘之类的东西更是痴人说梦，全然是神秘主义的谵言妄语；信仰本身就是愚昧主义的表现，是无知的结果；至于罗马天主教会，那更是一个

骗子和流氓汇聚的藏污纳垢之所，是整个欧洲君主专制主义的精神支柱。以往的一切神圣和崇高的东西都遭到了无情的批判，对西方文化产生了巨大影响的基督教信仰被说成是一场无聊的骗局。上帝死了，理性则取而代之，成为至高无上的审判者和统治者，理性的法则成为唯一的神圣法则。这种理性的独断论容易造成人的自大狂妄，人认为只有自己是理性的，天底下一切东西都必须接受理性的审判，都必须以人的理性法则作为唯一的尺度。人颠覆了上帝，自己却成为新的上帝，成为自然界一切事物的仲裁者。这样一种理性的膨胀和人性的傲慢，必然造成一种新的暴虐和专制，即理性主义的暴虐和人类中心主义的专制。这种偏激的情况典型地表现在18世纪的法国启蒙运动中。

18世纪法国的启蒙思想家们观点激进、文风犀利、机敏灵活、勇气可嘉，但是在思想深度方面却不敢恭维。他们以一种浅薄的理性主义观点来批判宗教，把宗教说成是欺骗与愚昧的产物。法国启蒙运动的精神领袖伏尔泰，是一个"犹抱琵琶半遮面"的自然神论者，他一生中始终都在激烈地针砭、揶揄耶稣，但是他却机智地到处表白自己是信仰上帝的。相对于羞羞答答的伏尔泰来说，法国年轻一辈的启蒙思想家，如狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫、达郎贝等人则态度鲜明地打出了无神论的大旗，公开地向教会和上帝开战。霍尔巴赫甚至表示，自己与上帝有私仇，所以在批判上帝的问题上毫不妥协。法国启蒙思想家的宗教批判确实非常猛烈和犀利，他们嬉笑怒骂、讥讽嘲弄，无所不用其极，对基督教进行了毫不留情的抨击。但是他们的宗教批判仍然停留在一个比较浅薄的层面上，仅仅把宗教看作是欺骗加愚昧的结果。他们认为，宗教作为一种愚蠢的迷信，是在一种蒙昧无知的环境中培养出来的，因此要想摆脱宗教迷信，首先就要改变环境。爱尔维修明确地提出了"人是环境的产物"的观点，这种观点也是"百科全书派"的一种共识。法国启蒙思想家们认为，只要充分发掘我们的理性，尽力改变我们的环境，尤其是教育环境，人们就会获得越来越丰富的

知识，从而就会从宗教信仰的愚昧中走出来。一旦人们摆脱了宗教愚昧，他们也就会向专制制度发起攻击，从而建立起一种自由、民主、平等、博爱的人性社会。按照这种观点，理性的种子不仅可以开出教育和知识之花，而且还可以结出自由和民主之果。

法国启蒙思想家对待宗教的观点，比较容易为我们的同学们所接受。因为我们的教科书上通常也是采取这种观点，即把宗教信仰说成是缺乏理性精神和科学知识，再加上统治阶级的政治欺骗的结果。对于法国启蒙思想家的这种观点，我只想引用后来更加深刻的德国思想家黑格尔的一段批评来说明问题。尽管当时德国的政治经济状态要比英国和法国落后得多，但是德国人的思想水平尤其是哲学思辨水平却要比英国人和法国人深刻得多。黑格尔在评价法国启蒙思想家的宗教观点时一针见血地指出：像基督教这种千百年来无数人为之而生、无数人为之而死的宗教，岂是“欺骗”二字可以说明的？如果基督教确实像伏尔泰等人所说的那样，仅仅是一种不道德的东西，那么我们不禁要问，这种不道德的东西在西方历史上怎么会产生如此深刻而持久的影响？由此可见，如果说伏尔泰、霍尔巴赫等人在基督教信仰这样深刻的历史现象面前大叫欺骗，那么这恰恰说明了他们自己在“理性的狡计”这个历史的骗子面前扮演了一个傻子的角色，恰恰说明了他们自己思想的肤浅性。基督教之类的高级宗教产生的原因，决不是像伏尔泰等人所理解的那样简单，决不只是由于一种道德上的邪恶（欺骗）和认识上的无知。它不仅有着一定的道德原因和知识论原因，而且还有着深层的经济原因、政治原因，甚至还有着更加深刻的人性根源和文化根源。后来，马克思从社会经济的角度分析了宗教产生的重要原因，从而把对宗教的批判转向了对政治的批判和对经济生活的批判，把对天国的批判转向了对人间的批判，把无神论推向了共产主义。另一方面，像施莱尔马赫、齐克果等人又充分发掘了宗教信仰的人性根源，认为人不仅是一种具有理性精神的动物，而且也是一种具有宗教

情感的动物，所以宗教信仰乃是人性的基本机能之一。到了现代，人们又开始越来越多地关注宗教信仰的文化背景，把注意力从宗教的起源问题转向了宗教的功能问题，从而凸显了基督教与西方文化之间水乳交融、如影随形的密切关系。

所以从这种高度来看，如果我们的教科书还坚持把宗教信仰说成是一种欺骗加愚昧的结果，那么这恰恰说明我们的水平还停留在18世纪法国无神论者的水平，还停留在西方两个世纪以前的水平，这样的观点是不是太缺乏与时俱进的精神了？！既然我们说实践是检验真理的唯一标准，那么就让我们用当今美国的实际情况来检验一下这种观点吧。我们总不至于说当今的美国人愚昧无知吧，我们同样也不能说他们老是在受欺骗吧，我们更不能说他们比我们贫穷吧，那么为什么绝大多数美国人仍然信仰基督教？为什么他们一方面受过良好的世俗教育，拥有丰富的科学知识，另一方面却坚持要去教堂，去崇拜上帝？这恰恰说明宗教信仰的原因是极其复杂的，除了知识、道德、政治、经济等方面的因素之外，还有人性和文化方面的深刻根源。

由此可见，当理性主义被推向极端的时候，恰恰导致了一种非理性的偏激态度，即把理性看作是万能的，像上帝一样。理性可以批判一切，但是却唯独没有对自己进行批判。一种缺乏自我批判精神的理性并不是真正的理性，正是这种缺乏自我批判精神的片面理性把法国启蒙运动推向了偏激的极端，导致了法国无神论的产生。法国无神论用理性作为武器对基督教进行了猛烈的批判，但是这种理性是片面的理性，这种批判也只是一种表面性的批判。所以法国启蒙思想家的宗教批判并没有导致基督教信仰的毁灭，在不久以后的德国人那里，遭到法国无神论者激烈批判的基督教信仰又以一种更加完善的形式焕发出强大的生命力。

（七）理性的自我批判与基督教信仰根基的转移

18世纪的德国启蒙思想家们不同于激进的法国启蒙思想家的地方，就在于他们主张以一种理性的态度来对待理性本身。什么叫用一种理性的态度来对待理性本身呢？那就是说，我们不仅要看到理性的能力、理性的作用，同时我们也要看到理性本身的限度、理性的局限性。理性不是万能的，它也有一定的适用范围，一旦超出了这个范围，理性同样也会犯错误。如果我们把理性说成是万能的，把理性当作上帝，什么问题都可以解决，那么我们恰恰是以一种非理性的态度来对待理性了。理性如果不能理性地对待自身，它还是称之为理性吗？如果理性只是批判别人而不批判自己，这种理性就不是理性，而只是一种独断论。

在18世纪的德国，出现了一批具有启蒙精神的思想家，但是与激进的法国启蒙主义者不同，德国启蒙思想家们的观点更加深刻，态度更加稳健。他们并不像狄德罗、霍尔巴赫等人那样，要用理性来彻底否定信仰，而是主张在新兴的理性精神与传统的宗教信仰之间建立一种协调关系。这个时代的德国启蒙思想家可以列举一大批人，如莱辛、康德、门德尔松、哈曼、赫尔德、歌德、席勒等。他们在启蒙观点方面不尽相同，甚至在对待理性和信仰的关系问题上形成了泾渭分明的两派。但是他们都主张要协调理性与信仰的关系，而不是用一方彻底否定另一方，差别只在于侧重点有所不同罢了。在这些德国启蒙思想家中，对于理性本身进行了深刻批判的人物首推康德。大家知道，康德写了好几本颇具影响的书，通常被称为“三大批判”，即《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》。这“三大批判”说到底，就是要对理性本身进行批判，就是要弄清楚理性的作用、范围到底有多大，理性到底能解决什么问题，理性的限度在哪里，有

哪些对象是理性无法说明的，等等。这样一种态度才是真正的理性态度。正是由于康德首先对理性本身进行了批判，到了稍晚一些时候的德国哲学中，到了费希特、谢林、黑格尔和施莱尔马赫等人那里，基督教信仰又在理性批判的基础上获得了一个新的发展空间，在一种更加人性化、人道化的根基上开始复兴。在经历了理性对宗教的片面批判以及理性的自我批判之后，宗教信仰与科学理性从以往相互对立的状态，转向了一种相互协调的状态。基督教信仰把它的根须从自然界中抽出来，而将这个根须更深地植入了人的道德要求和情感需要之中，从而完成了从知识论向德性论的转移。

这个转移工作主要是由康德开启的，康德明确地把基督教信仰的根基从知识论领域转向了道德论领域。他既批判了传统神学用理性来证实基督教信仰的做法，也批判了法国无神论用理性来证伪基督教信仰的做法，他的结论是：理性既不能证实、也不能证伪宗教信仰，因为上帝存在、灵魂不朽这些问题根本就超出了理性运用的范围之外。康德在宗教问题上对理性的批判是富有启发意义的，它表明了理性本身的局限性，理性并非万能的，它也有自己不可超越的界限。这种理性地对待理性的态度，在今天对于我们警惕工具理性的暴虐，仍然是大有裨益的。

康德限制了理论理性的适用范围，把宗教问题置于理性认识的彼岸，但是他却把17世纪自然神论所强调的道德因素在宗教问题上的作用突出出来了。如果说理性的片面发展导致了一种暴虐，一种独断论的狂妄，那么，道德的情况却不是这样。自17世纪以来，道德因素在基督教信仰中的作用显得越来越重要，甚至被视为基督教的首要之义。在基督教的三德“信、望、爱”中，爱的重要性越来越得到彰显，基督耶稣的道德意义也越来越受到重视。基督教信仰的重心似乎已经不再是人与上帝的关系，而是人与人的关系，或者是在耶稣的道德启示之下的人与人的关系。基督教信仰的这种重心转移，在很大程度上

是与康德的理性批判密切相关的。康德把基督教信仰从理论理性即知识论的领域中分离出来，然后把它重新建立在实践理性即道德论的基础之上。从此以后，道德领域就成为基督教信仰茁壮成长的沃土，另一片沃土则是稍后施莱尔马赫开创的情感领域。

我刚才讲过，康德认为宗教的那些教义，如上帝存在、灵魂不朽等，都不是我们的理性所能认识的，当然也不是我们的理性所能证伪的。所以我们既不能说它是，又不能说它不是，而只能把它放在理性的范围之外，束之高阁、存而不论。在我们理性所能适用的范围内，我们不考虑这些宗教问题，不考虑上帝和灵魂的问题，只考虑那些现象性的经验对象，对这些经验对象的研究构成了我们科学知识的来源。但是另一方面，那些被知识理性束之高阁的宗教问题，在实践理性即道德的领域中却得到了解决。康德在《纯粹理性批判》中，严格地限制了知识理性的运用范围，把宗教信仰排斥在知识论的范围之外；但是在《实践理性批判》中，他却把宗教信仰重新建立在道德的基础之上。上帝虽然被赶出了作为知识对象的自然世界，但是我们内在的道德活动却需要一些信念来作为支撑点，这些信念就是灵魂不朽和上帝存在。没有这些信念的支撑，我们追求“至善”理想的道德实践活动就会失去根据。也就是说，上帝虽然在自然界中销声匿迹了，科学家们在研究自然现象时再也不用考虑上帝了，但是上帝在我们的道德生活中仍然是一个不可忽略的因素。没有上帝，我们追求道德至善的活动就会失去信心，我们通过完善道德来谋求幸福的努力就会失去保证，“好人终有好报”的信念就会失去根据。所以，上帝虽然不再属于外部世界，但是他却在我们的道德良知之中，成为我们的安身立命之本。我们眼睛固然不能在大自然中发现上帝的身影，但是我们的心灵却能够在道德良心的呼唤中聆听到上帝的声音。康德的做法非常聪明，面对着法国无神论者对宗教的猛烈批判，康德把上帝从岌岌可危的自然界中解救出来，然后把他安置在一片恬静的道德沃土上。

对于康德的这种聪明做法，19世纪德国诗人海涅在《论德国的宗教和哲学的历史》一书中有一段非常精彩的评价。海涅说道，康德在《纯粹理性批判》中扮演了一个无所畏惧的大力士，一个古希腊传说中的大英雄赫剌克勒斯，他用他的那一套哲学概念——先天直观形式、先天思维形式等等——在现象世界中把上帝杀死了（实际上不是把上帝杀死了，而是把上帝赶出了现象世界）。于是，再也不存在什么天国、地狱了，上帝已经被杀死，天使们倒在血泊中痛苦地呻吟着……

海涅接着说道：你们以为自己可以回家了吗？决不！在一场悲剧之后是需要一场喜剧的。当康德这样做的时候，他突然发现老兰培满脸不安的泪水！老兰培何许人也？他是康德的老仆人，康德一生未娶，老兰培一直忠心耿耿地侍候着康德，每天下午康德在哥尼斯堡街头散步时，老兰培都会挟着一把雨伞跟在康德的身后。海涅说道：当康德杀死了上帝时，他发现老兰培满脸不安的泪水。于是康德意识到，老兰培需要一个上帝，我倒无所谓，我是一个哲学家，但老兰培是一个善良人，他需要一个上帝。如果没有上帝，老兰培就会失去对善良的信心，他这个好人就得不到好报了。所以，为了老兰培的缘故，康德就在他的第二批判、也就是《实践理性批判》里，用道德的魔棍一下子又让上帝复活了。

海涅的最后一段话更加精彩，他对康德首先“杀死”上帝、然后又“复活”上帝的聪明做法这样评价道：“难道他毁灭了上帝存在的一切证明正是为了向我们指明，如果我们关于上帝的存在一无所知，这会有多么大的不便吗？他做得几乎像住在威斯特伐利亚的我的一位朋友那样聪明，这人打碎了葛廷根城格隆德街上所有的路灯，并站在黑暗里，向我们举行了一次有关路灯实际必要性的长篇演说，他说，他在理论上打碎这些路灯只是为了向我们指明，如果没有这些路灯，我们便什么也看不见。”

海涅的这段话既风趣幽默，也耐人寻味，从中我们应该了解到基督教信仰在现代西方社会中的意义。简言之，在今天的西方社会中，对于绝大多数经历了思想启蒙的民众来说，基督教信仰已经不再是关于世界存在和运行的知识根基，而成为支撑善良、抚慰情感的心理依据。

注释

[1] 说明：《西方理性精神的崛起与启蒙的历程》为笔者2010年5月在武汉大学的演讲，收入本书时有几处删改。

本章附录二

科学、宗教与哲学的关系（演讲录）[1]

我今天讲座的主题是“科学、宗教与哲学的关系”。我一向认为，我们只有把科学、宗教和哲学这三者之间的关系搞清楚了，才会对西方文化产生更加深刻的理解。我们知道，西方文化发展到今天，无论是美国还是欧洲，它的科学技术水平明显领先于中国，这是一个不争的事实，我想没有人会提出异议。但是另一方面，我们又发现了一个非常奇怪的现象，绝大多数西方人仍然相信基督教，这也是一个不争的事实。在美国和西欧的政治生活中，例如在总统竞选当中，没有一个人敢宣称他是无神论者。在日常生活中，基督教的影响更是无处不在。乃至于我们可以说，基督教在今天的西方已经不是一个简单的宗教问题了，它已经成为一种文化，深深地渗透到西方人的日常生活和公共生活中间。从这个意义上讲，我们不能把基督教仅仅当作一种愚昧的信仰。我今天的报告从这里开始，就是想改变同学们的一个观念。我们从小接受的教育就是这样：宗教是一种愚昧、落后的现象，随着科学知识的增长，一个人就会由一个宗教信仰者变成一个无神论者。这样一种传统观念，在面对今天西方社会的现实状况时，是经不起推敲的——西方社会在科学技术高度发达的同时，仍然保持着对宗教信仰的极大热情。在科学技术高度发达的美国，今天仍然有将近80%的人信仰上帝，有40%的人每周都要去教堂。中国的情况也有相似之处，今天的中国比起改革开放以前的中国，在科学技术水平方面无疑是大大地提高了，但是统计资料表明，目前中国信仰各种宗教的人数也在迅速地增长。面对着科学技术与宗教信仰同步发展而非此消彼长的新现象，我们有必要从根本上来重新思考科学与宗教的关系问题，而不应该采取一种无视现实的自欺欺人的蒙昧态度。

在此，我首先要申明两点：第一，我本人虽然长期研究基督教，但我并不信仰基督教，我既不是一个基督徒，也不是任何一种现存宗

教的信徒。从某种意义上可以说，我是一个无神论者，但是我更喜欢把自己称为一个怀疑主义者。第二，我今天讲这些问题，只不过是为了帮助同学们更好地了解西方文化，从价值层面上来讲，我本人从来不认为中国人一定就要接受基督教信仰。我觉得，每一种文化、每一个民族都有它自己的历史传统和发展道路，不同文化传统之间存在着很大的差异性，没有必要在各个方面都追求一致。

（一）罗素关于三者关系的说明

我今天的讲座可以分为理论层面和历史层面两个部分，理念层面的讨论首先从一段关于科学、宗教与哲学之关系的论述开始，这段精彩论述出自20世纪西方伟大的哲学家和数学家罗素，这是他在《西方哲学史》这部名著的绪论中的一段论述。

罗素在《西方哲学史》绪论的第1页中这样写道：“哲学，就我对这个词的理解来说，乃是某种介乎神学与科学之间的东西。它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知识所不能肯定的事物的思考；但是它又像科学一样是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的，不管是传统的权威还是启示的权威。”我现在要对这段话做一些解释。罗素一上来就对科学、神学和哲学三者之间的关系作了一个阐述，哲学是介乎神学与科学之间的东西，它和神学和科学两者都有相同之处，也有不同的地方。它和神学研究的对象相同，都是超出确切的知识范围的东西。大家知道，所谓科学是指已经形成确切的知识或答案的东西。而一旦这样的定论形成以后，它就会影响人们的思想很长一段时间，甚至成为颠扑不灭的真理。比如说牛顿的经典力学，今天有谁会对经典力学的正确性提出置疑呢？20世纪创立的相对论和量

子力学，只是在更加精密、更加微观的领域里对经典力学的基本原理进行了调整和拓展，并不能说它们就否定了经典力学。今天，我们从中学一直到大学仍然在学习和使用经典力学，它在一个即定的时空条件下，即在宏观世界中，确实是颠扑不灭的真理。但是，哲学研究的问题，迄今为止没有一个具有确切性的答案。当然，我今天所谈到的一些观点，也许会极大地冲击到同学们的一些定见。我今天讲座的目的，其一是让同学们对西方文化有进一步的了解；其二则是为了让同学们明白，哲学的最高修养就是一种批判精神和怀疑意识。哲学是这样一门学科，它面对任何被称为绝对真理的东西，永远都会高昂起自己不屈的头颅，永远都会无穷尽地追问其根据，而不愿屈从于任何权威。这就是哲学的本性！对于哲学来说，没有什么是绝对的真理。也许同学们马上就会举出一些例子来反驳我，比如说唯心主义和唯物主义的对立等等。我们从小接受的都是唯物主义的教育，因此对于这样的问题：即世界究竟是统一于物质还是统一于精神？同学们通常会毫不犹豫地说，世界是统一于物质的。千差万别的世界，包括精神世界，最后都统一于物质。这就是我们从小所受的教育使我们形成的定见。但是，当我们把它当成绝对真理的时候，我们来看看西方人、尤其是西方基督徒看待世界的观点，我们就会发现，他们恰恰认为这个世界是统一于精神的，他们认为应该从上帝那里寻找世界的根源。我们不能说那些信仰基督教的西方人没有知识，事实上他们所受的教育以及他们的科学技术水平，可能比我们还要高一些。如果我们盲目地说他们都是错的，那么他们也会得出和我们同样的结论。事实上，我们拿不出一个确凿的证据来证明我们的观点，他们同样也是如此。因为这两种观念之间的对立是一个哲学问题，而不是一个科学问题。信仰唯物主义还是信仰唯心主义，说到底是两种文化习惯或教养方式的结果。因此，我们不能武断地说谁错了，这是两个不同的文化传统的结果。一个文明社会的最重要的标志就是宽容和尊重，而不是专断和

粗暴。西方的一个基督教徒和中国的一个无神论者，在经典力学方面的观点都是一致的，都会承认它的真理性。但是对于世界究竟是统一于物质还是统一于精神，那就见仁见智了。这个问题本身就不像经典力学问题那样，可以在实验室里得到验证，它严格地说是一个形而上学问题。

在这里，我首先要改变同学们对于一个概念的成见，这就是“形而上学”。“形而上学”在我们的辞典中是一个贬义词，我们所理解的“形而上学”就是指那种片面地、孤立地、静止地看问题的思想方法，它和辩证法是直接对立的。但是这种理解并不是“形而上学”一词的原意，而是它的一个衍生意义。这个词在希腊语里的原意是“在物理学之后”，它是古希腊哲学家亚里士多德的学生在编纂亚氏著作时所用的一个概念。

我们知道，亚里士多德是古希腊最伟大的哲学家，他把柏拉图的理念论和德谟克里特的原子论结合起来，建立了自己的实体哲学。亚里士多德是一个百科全书式的人物，在物理学、逻辑学、政治学、伦理学、博物学和文学艺术等方面均有建树，创立了一个无所不包的思想体系。但是他也有一部分著作是专门研究上述那些学科以外的东西的，亚里士多德自己把它称为“第一哲学”，这就是研究存在本身的学问，也就是研究事物的最一般的原理和原因的学问。他认为研究事物表面现象的学问只能叫做知识，但是研究万事万物背后最一般的原理和原因的，那才是智慧。“哲学”（philosophy）这个词，在古希腊语中本来就是“爱”与“智慧”这两个词拼成的，即“爱智慧”的意思。所以智慧之学在古希腊是比知识之学更高的东西，知识之学研究事物是什么，智慧之学则研究事物为什么是这样。在亚里士多德去世以后，他的弟子把他的文稿整理归类，他们发现被亚里士多德称为“第一哲学”的东西无法归类，于是就把它暂且编在物理学的后面，称为“metaphysics”，即“在物理学之后”。这本来是一个权宜之计，但是

被编入“metaphysics”这部分之中的东西，确实包含了某种比物理学或其他知识之学更深刻的东西。因此，后来当中国人最初翻译西方学术概念时，就把这个词翻译成“形而上学”，是取自《周易》中的一句话，即“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“形而下者”即有形的东西，这就是器物；“形而上者”则是无形的东西，这就是“道”。那么，“道”又是什么东西呢？老子《道德经》有一个非常经典的解释：“道可道，非常道。”也就是说，“道”如果可以说出来，就不是真正的“道”了。由此可见，“道”是极其高深玄奥的，是说不清、道不明的东西。这个翻译非常确切和恰当，由此我们就可以明白“形而上学”一词的真正含义了，这就是极其高深的学问，是超越于经验现象之上的、关于存在本身或者事物的最一般规律的学问。就这种意义而言，它的对立面就不是辩证法，而是经验，因为经验范围内的东西都是有形的，是形而下的。

所以从亚里士多德一直到18世纪的西欧哲学，形而上学都是与经验相对立的，是关于看不见、摸不着的实体或本质的学问。在传统西方哲学中，形而上学构成了哲学的根，没有形而上学，哲学就丧失了它的阳刚之气。只是到了莱布尼茨-沃尔夫的形而上学独断论体系遭受到德国古典哲学家的批判之后，“形而上学”一词才开始逐渐被理解为一个贬义词。特别是在黑格尔那里，“形而上学”就成为知性的基本特征，黑格尔提出了以辩证法为基本特征的理性来与形而上学的知性相对立。从此以后，形而上学就成为一种孤立地、静止地、僵化地看问题的思想方法，与辩证法形成了直接的对立。黑格尔以后，马克思又进一步强调了这种对立，因此我们就简单地把形而上学理解为辩证法的对立面。实际上，在西方，在黑格尔之前，形而上学一直被看作是一门既高深又高尚的学问。只有具备极高智慧的人，才能够去研究形而上学。从这种意义上来说，尽管当今时代的哲学以解构本质、消除实体相标榜，我仍然坚持认为，形而上学是哲学的根，真正的哲学

问题永远都是形而上学问题，即超出经验范围之外的问题。我当然是在“形而上学”一词的原意上来使用这个概念的。

哲学如果只是去解决现实生活中的具体问题，那它就不叫哲学了。自从形而上学在西方成为一门极其高深的学问以来，西方人就培养了一种和我们中国人截然不同的思维方式。我们知道，中国人的思维方式基本上是一种经验式的，事物的真假、对错都可以通过经验来验证。但是形而上学的东西是不可以在经验中进行检验的。所以从这个意义上来讲，我们中国人的思维方式是不太适合于思考形而上学问题的。我在讲中西文化的精神差异时已经指出，为什么宋代的大理学家朱熹要把周敦颐的太极无极之学落实到“日用之间”，把玄奥深邃的阴阳五行之说落实到“仁义礼智刚柔善恶之际”？就是因为中国人总是喜欢把抽象深奥的东西落实到经验具体的日常生活，落实到道德行为和伦常关系中。中国人不喜欢玄而又玄的东西，我们崇尚经验，所以我们有一句话：“眼见为实，耳听为虚。”眼见的东西才是真实可靠的。但是西方人却恰恰相反，在西方哲学产生之初，古希腊哲学家毕达哥拉斯就提出，“数”是世界万物的本原。他与当时希腊自然哲学家们关于水、气、火等物质是世界本原的观点之间的差别不仅只是词语方面的，而且更是实质上的。水、气、火等是眼睛可以看到的东西，是经验的对象，而“数”是什么？“数”是只有抽象的思想才能把握到的东西，因此把数说成是万物的本原和把水说成是万物的本原有着本质上的不同，这实际上就是形而上学了。正因为西方人早就有了形而上学的传统，他们往往把形而上学的对象看得比经验的对象更为本质，并且把它当作第一哲学。所以在西方就养成了一种习惯，那就是：“眼见为虚，思想为实。”看得见的东西往往是靠不住的，感觉经验总是在欺骗我们，感觉如果与思想发生了矛盾，那么正确的只能是思想，因为思想的对象才是最深刻的本质的东西。这种形而上学的观点，蕴含着唯心主义的可能性，所以，在西方2000多年的哲学史里，唯心主义

绝对是主流。在西方，唯物主义至少在相当长的时间里是带有贬义的，说一个人是唯物主义者，通常就是说这个人只注重肉体不注重精神，拘泥于肤浅的经验现象而缺乏深邃的思辨；而唯心主义则往往是高尚的，说这个人是唯心主义者，人们就禁不住会对他肃然起敬，因为他关注的是那些超经验的高深问题。这就是西方思维方式的传统，以往许多西方哲学家们都认为眼睛等感官会欺骗人，而通过思想、推理、逻辑的演算得出来的东西才是真理性的。对于他们来说，哲学研究的真正问题就是形而上学问题，是不可以通过经验来把握的东西。

现在，让我们再来重温一下刚才所引的罗素那段话："哲学……它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知识所不能肯定的事物的思考。"神学探讨关于灵魂不死的问题，关于天国的问题，经验不可能对这些问题给出一个确切的答案。哲学也是如此，它所探讨的世界的终极本体问题，以及诸如此类的其他问题，严格地说，都是经验无法给出确定性答案的问题。就此而言，神学和哲学都不同于科学。但是另一方面，哲学又像科学一样是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的。神学的一切问题都是以《圣经》为最高权威和最后依据，不得有半点违背。哲学却不是这样，它只服从理性本身，而不屈从于任何权威。这就是科学、宗教和哲学三者的总的关系，我们就从这里切入，来探讨今天的主题。

罗素接着说："一切确切的知识——我是这样主张的——都属于科学，一切涉及超乎确切知识之外的教条都属于神学。但是，介乎神学和科学之间还有一片受到双方攻击的无人之域；这片无人之域就是哲学。"罗素为我们描写了一幅悲惨的状态，哲学既受到科学、又受到神学的攻击。受科学攻击的原因是什么？因为哲学研究的问题是科学无法给出确切答案的，因而，科学往往认为哲学研究的都是一些无聊的问题。这个态度在工业革命以后，在工具理性无限膨胀的时代，表现得尤其明显。正是这种态度导致了哲学在当今时代的没落。我们这个

时代崇尚科学主义，科学是以经验知识为基础的，它所研究的问题可以在实验室里得到验证，而哲学问题却是无法验证的，因而是无聊的问题。这种说法我个人认为是很浅薄的，因为人是一种有神性的动物，人除了要研究那些可验证的问题之外，总喜欢追问一些永无答案的问题。这就是人之为人的根本，这就是我们称之为“浮士德精神”的东西，就是那永不满足、永不停顿地追求某种形而上的目标的精神。这目标也许永远都不可能达到，但是在追求、追问的过程中，人们却无意之间在身后留下了一串歪歪斜斜的脚印，这就是我们的历史，就是人类的文明历程。所以我老喜欢说，人类就是在追逐一个又一个虚无缥缈的海市蜃楼的过程中，走出了原始森林的。正是那些异想天开地去追逐天上那片彩虹的猴子，成为了我们最初的祖先；而那些低着头永远只注意眼前那片树林的猴子，到今天仍然还生活在原始森林里面。我们人类总是喜欢向天上看，人类总是在追求遥远的理想，个人如此，人类社会也是如此。所谓目标、理想、各色各样的彩色光环，它们的意义并不在于它们最后能不能真正实现，而在于它们给予了我们永恒的精神感召，使我们在这种精神感召的引导之下，去创造人类的历史。这就是歌德所极力凸现的“浮士德精神”。浮士德和魔鬼打了一个赌，魔鬼说：如果你永不满足，那么我将尽力满足你的一切欲望；而一旦有一天你满足了，我就将带走你的灵魂。在魔鬼的帮助下，浮士德享受了爱情，获得了权力，增长了知识，但是他却永不满足。无论他得到了什么，他都还在追求。魔鬼毫无办法。最后，浮士德来到海边，看到无数的人在填海造田，他终于意识到全社会的觉悟是一种多么好的景象。于是他感叹到：生活多么美好啊，请停留一下！他终于满足了。而在浮士德感到满足的那一瞬间，他就仆地而死，魔鬼马上带走了他的灵魂。但是上帝出面干涉，上帝认为浮士德并没有失败，他的精神已经使他永远地赢得了这场赌局，这样天使们

就簇拥着浮士德的灵魂上升到天国。这就是歌德所赞美的“浮士德精神”，即一种永不停息的追求精神，这种精神就是哲学的本质精神。

事实上，我们说，正是由于对一些超经验的问题的思考，才导致了科学史上的许多伟大革命。爱因斯坦相对论的发现，在很大程度上就是出于一种哲学思考，而不是出于科学思考，他就是基于对“以太风”的怀疑。“以太风”本身就是经典力学中的一个哲学假设，爱因斯坦没有循着经典力学的路子走，而是另辟蹊径，创立了相对论。大家知道，在爱因斯坦创立相对论之前二十年左右，迈克尔逊和莫利这两位科学家已经做了一个关于光的干涉实验，他们得出的结论本来是可以引起物理学中的一场重大革命的，然而遗憾的是他们不敢怀疑经典力学的哲学前提，这前提就是关于“以太风”的理论预设，它认为光的传播具有超距作用，即光速无限。爱因斯坦就对“以太风”表示了怀疑，否定了光传播的超距作用，从而得出结论：光传播一定的距离是需要一定的时间的。这就是一个根本性的革命，由此才导出了相对论的公式。可见，爱因斯坦的这个革命实质上就是一个哲学革命。开普勒发现海王星同样是出于哲学思考，他认为这个世界应该和谐和平衡，因此在某一个位置应该还有一颗行星，然后通过运算推算出了行星的确切位置。我的一位研究物理学的朋友告诉我，如果没有普朗克，经典力学照样可以发展出量子力学；然而如果没有爱因斯坦的话，可能至今我们都不知道相对论。这说明了什么呢？这恰恰说明了科学发展到关键时刻，更需要的往往是哲学批判。

我们再来看看罗素下面的这段话：“思辨的心灵所最感到兴趣的一切问题，几乎都是科学所不能回答的问题，而神学家们的信心百倍的答案，也已不再像它们在过去的世纪里那么令人信服了。”大家都知道，罗素本人就是一位科学家，是20世纪的一位非常杰出的数学家，然而他却认为，真正的哲学问题几乎都是科学所不能回答的。为了说

明这一点，他在对科学、神学和哲学三者做出界定之后，提出了下面这些哲学问题。让我们来对这些问题进行一番讨论。

（二）几个基本的哲学问题

第一个问题：世界是分为“心”和“物”的吗？如果是，那么心是什么？物又是什么？

这里所说的“心”和“物”都是一些哲学概念。这个问题在我们的哲学教科书中被称为哲学的基本问题，它的答案似乎是确定无疑的。但是当你深入学习了西方哲学史以后，你就会发现问题并不像我们教科书中所写的那样简单，也绝不像哲学初学者们所信心百倍地宣称的那样确切无疑。哲学界的一些老前辈，往往在六、七十岁高龄以后，达到了知天顺命、大彻大悟的境界，才在这个哲学基本问题上提出了一些颇有启发性的观点。我们武汉大学的著名哲学家陈修斋教授，在去世之前写了一篇名叫《哲学无定论》的文章，他在这篇文章中写道：真正的哲学问题都是没有定论的，不是由于我们今天的知识局限而没有定论，而是这些问题本身永远就不可能有定论。这些问题就包括像上面所说的世界的终极统一性问题。这种见解或许与同学们的常识相悖，在同学们看来，世界是统一于物质的，“心”也最终要统一到“物”，这是一个天经地义的真理。但是，且不说西方基督教徒的看法和我们正好相反，单就这一观点的理论根据来看，就是一个耐人寻味的问题。认为整个世界统一于物质的观点是从经验里推论出来的吗？但是关于整个世界的终极统一性问题显然是一个形而上学问题，这样的问题是不可能依据经验来获得答案的。大家知道，从逻辑学上来说，经验归纳只是不完全归纳，它所得出的结论只具有或然性，没

有必然性。因此我们依据经验充其量只能说世界很可能统一于物质，而不能说世界必然统一于物质。自然科学研究的是世界各个局部的、细节的问题，我们由此而整合出一个关于世界本身是什么的结论，是不恰当的。也就是说，事物的某一种特性，并不足以构成推论整个事物性质的依据。18世纪英国怀疑主义哲学家休谟曾举例说：假如我们面前如果有二十颗棋子，我给你讲了每一颗棋子的原因，然后你问我这二十颗棋子的原因是什么，那么，我认为你这是一个假问题。我想，我只能说到这里了，同学们慢慢去领会吧。北京大学的著名哲学大师张世英先生，晚年也在学术期刊上发表了一些极其深刻的哲学反思文章，其中有一篇名叫《说不可说》。他认为：哲学的对象是无法言说的，但是人又有这样一种不屈不挠的探索精神，非要去言说那些不可说的东西。每一代哲学家都要以自己的方式来言说那终极性的实在，这种锲而不舍的探索精神推动了哲学的发展，但是哲学研究的那些基本问题却并没有因此而获得确定性的终极答案。哲学所探讨的那些终极性问题的特点和魅力恰恰在于，对于它们永远都不可能有终极性的答案。就拿这个所谓的哲学基本问题来说吧，大家看看，从古希腊到今天，在世界究竟统一于“心”还是统一于“物”的问题上，哲学始终未能给我们提供一个可以被所有人普遍接受的答案，乃至于两千多年过去了，这仍然是一个争论不休的问题。这正说明了哲学问题是没有终极性答案的，它与科学问题是不同的。

我平时常常对我的学生说：你们在听我的课之前，什么都懂；可是一学期听完以后，就变得糊涂了。这就对了！哲学就是要把你搞糊涂，糊涂就意味着你开始具有批判精神了。以前觉得理所当然的事情，现在觉得未必如此了，你就有了怀疑意识和批判精神，这个时候你才刚刚开始有了哲学的慧根。哲学说到底就是对大家认为是天经地义的东西进行怀疑和批判，这才是哲学啊。所以哲学首先是一种独立的批判意识，是永无止境的怀疑和追问，如果哲学拘泥于现成的答

案，屈从于现实的权威，那就不是哲学，而是神学教条了。哲学的活的灵魂就是一种永远不断地自我否定、自我批判的自由精神，这才是哲学的根本。由于某种众所周知的原因，当今的中国大学生们对哲学非常反感，有一种强烈的畏惧心理和逆反情绪。然而，我在武汉大学讲西方哲学史，最大的教室通常都被挤得满满的。人们不禁疑惑：哲学有这么大的魅力吗？在我看来，哲学本来就是一门极具魅力的学问。令大学生们反感的其实并不是哲学本身，而是我们的一些哲学教师讲解哲学的方式，他们对待哲学的实用化态度和政治意识形态化理解使得哲学在中国大学生中名声扫地。在日常生活中，我常常会遇到一些学术界之外的朋友，他们问我："你是搞什么的？"我回答说："研究哲学的。"他们马上就会很自然地回应道："哦，搞政治的！"这是我们这个时代所形成的一种普遍误解，实际上哲学与政治完全不是一回事嘛。

第二个问题：宇宙到底有没有目的性？它是不是朝着某一个目标演进的？

人们通常认为，宇宙是有着某种内在秩序的，是不以人们的意志为转移的。但是如果宇宙有着某种秩序性，那么问题就来了：宇宙中的秩序是怎么来的呢？面对这个问题就有两种回答，一种叫创造论，另一种叫进化论。创造论认为：宇宙为什么这么和谐，为什么这么有秩序？就是因为它是某个伟大智慧者的作品，这种和谐和秩序恰恰体现了这位创造主的特殊目的。这个目的性概念是一个哲学概念，它意味着宇宙万物的运动发展都是遵循一种预先设计的程序而行，这种客观的程序体现着某种主观的目的。为了说明这个问题，我就转过来类比一下我们的人工产品。人类制造任何产品都是有目的的，制造钟表是为了报时，我们把杯子造成圆口的是为了喝水方便，灯是为了照明，笔是为了写字，等等。因为人是有理性的动物，人的任何行为都有目的，这目的充分地体现在人造物中。但是我们如果由人造物推而

广之到自然物，我们马上就会发现一个问题，自然界不是我们人造的，它本身有没有目的？如果说它没有目的，那它为什么这么和谐？你看有猫就有老鼠，有青山就有绿水。再来看看我们自己，假如我们还是和我们的祖先一样，不知道进化论的思想，不知道如此美丽的人类是由丑陋的猴子进化而来的，我们就会惊叹于人类身体构造的精美和谐。你看，我们的眼睛是最柔弱的器官，于是就有睫毛为它遮挡风沙，还有眼皮和眉毛对它形成保护；耳朵容易进异物，就生出耳廓来护住它；鼻子有孔，鼻孔就朝下而不是朝上开。大家想想，如果我们的眼睛像蛇的眼睛一样没有眼皮和睫毛的保护，我们该有多么痛苦？如果我们的鼻孔是朝上开而不是朝下开，我们在生活中将会遇到多少麻烦？这一切器官都长得如此和谐，如果我们没有进化论的思想，如果我们像我们的祖先们一样认为，我们长得怎么样，我们的始祖大体上也长得怎么样，那么我们就会很自然地推论出，如此和谐的人类一定是由一个更高智慧的神创造出来的，正如一块精美的钟表一定是由一个手艺精湛的钟表匠制造出来的一样。钟表很精美吧，那是因为人们为了某种目的而创造了它，给它设计了指示时间的功能。同样，大自然的精美程度要千百倍于钟表，你能说如此精美的自然界完全是一个偶然的结果吗？如果大自然的精美和谐完全是偶然的，那么这种偶然性出现的概率要比这样一种概率还要小得多：你到印刷厂随便抓一把铅字往地上一撒，竟然就撒出了一部史诗《伊利亚特》！这可能吗？因此，在进化论思想问世之前，我们往往会很自然地推出上帝创造世界的结论。正是由于智慧和万能的上帝按照一定的目的创造了世间万物，所以整个宇宙才体现出一种普遍的秩序性与和谐性。

进化论问世之后，上帝创造世界的说法当然遭到了沉重的打击。进化论认为，人在最初的时候并不是这么和谐，他们是在进化的过程中，在自然选择和适者生存的过程中，逐渐变得和谐起来了。整个世界也是如此，它也经历了一个从不和谐到和谐的进化过程。进化论否

定了世界之外的目的性，它用进化的观点解释了世界的规律性的起源。世界原本是无序的，没有什么规律可言，随着时间的推移，世界在优胜劣汰、自然选择的进化过程中逐渐从一个无序的世界变成了一个有序的世界。这就是进化论的基本观点，这就是我们今天关于宇宙形成和生物演化的科学观点。由此可见，进化论与目的论在解释世界的秩序性的根据方面形成了相互对立的观点。

但是在当今美国的科学界，又出现了另一种试图调和这两种理论的观点，具体地说，即试图用进化论来论证目的论，一些有神学背景的科学家们提出了一种“智能创造论”的观点，他们从宇宙演化和生物进化的方向性中看到了目的论的证据。在这些人中间不乏美国科学界的佼佼者，例如美国前总统的首席科学顾问等人，他们都是在自然科学领域成就卓著的人，但同时他们又有着非常虔诚的基督教信仰。他们有一个共同的愿望，即试图在科学与神学之间寻找一种平衡，从科学中为宗教信仰寻找证据。他们提出了这么一个问题：无论是宇宙界还是生物界，事物都是从低级向高级进化，那么这个方向性是从哪里来的？这是进化论本身不能解释的，进化论只能对一种运动的过程（即进化）进行描述，却无法解释这个过程所具有的方向性。方向性是在事物进化之前就被确定了的，所以才称之为进化，那么这种方向性是不是仍然表明了某种超越性的存在即上帝的特殊目的呢？正是由于上帝把一种从低级到高级的发展方向作为既定目的内在地赋予了自然界，所以整个世界才表现出一种进化的过程？对于这种“智能创造论”的观点，我们固然可以站在唯物主义的立场上来加以反驳，但是我们却不能、也不应无视于它的理论根据。事实上，当我们从研究自然界的秩序而深入到探讨这些秩序得以存在的根据时，我们就已经由单纯的科学问题进展到难以有终极答案的哲学问题了。

第三个问题：究竟有没有自然律，还是我们信仰自然律仅仅是出于我们热爱秩序的天性？

这个问题更加具有颠覆性，它使得那些研究自然科学的人们面临着更加严峻的挑战。自然规律到底是客观存在的，还是像康德所说的那样，只是人类理性给自然界颁布的法则？康德哲学对于现代科学的最重要的挑战意义就在于，他认为自然规律本身就是人在认识自然的过程中赋予自然界的，即“人给自然立法”。我们在认识过程中一边构成对象，一边形成对对象的认识，因此我们所认识的对象已经不是纯粹客观的对象，而是已经被置于人的理性结构和认知形式中的对象，即已经被理性的法则所改造了的对象。这就是康德的观点，从某种意义上说，康德的这种观点，迄今仍然是难以超越的，它对于我们重新反思自然界的规律，也具有重要的启发意义。

对于这个问题，我不想做结论，事实上也不可能有结论。我只想举一个例子来帮助同学们理解康德的观点。我们看到一群孩子们在玩游戏，玩游戏就要遵循游戏规则，当这些孩子们一丝不苟地遵守游戏规则时，我们大人就会觉得他们很可笑。我们往往会告诉这些孩子，你们完全可以违背规则，可以投机取巧，但是孩子们不会相信你，因为他们觉得这规则是神圣的和客观的。但是我们却知道，那些游戏规则本身只是人为设定的，是一种约定俗成的结果，它完全是可以改变的。事实上，爱因斯坦的相对论在某种意义上，也给了我们这样一种启示。相对论所展现的世界，虽然不是由人类约定俗成的，但它却与参照系有关，不同的参照系，连时间、空间都不一样，物体的形状也不一样，因此并不存在牛顿力学所展现的那种绝对意义上的客观性。任何规律都与一定的参照系有关，是相对的。如果我们从物理学的相对论进一步推进到心理学的意识流，我们就会发现，从心理学的角度来看，其实每一个人都是一个参照系，世界永远只不过是你眼中的世界而已。我们谁也无法用别人的眼光来看世界，因此世界的差异说到底只是每个人眼光的差异。

我们常常会发现，不同地区、不同文化圈中的人们在玩类似的游戏时，所采用的游戏规则是不尽相同的，最典型的例子就是中国象棋与国际象棋的差别。当我们面对着自然界的规律时，我们往往也会像孩子一样，把它当成是客观的和神圣的。但是这时，焉知没有一个更高的存在物，看着我们就如同我们看着孩子们玩游戏时一样可笑？在很多场合我老喜欢给同学们讲“苍蝇视野”。17世纪有一个英国哲学家叫洛克，他说一个事物的重量、硬度、广延都是客观的，这是事物的第一性质；而一个事物的颜色、声音、滋味则是第二性质，它们并非事物本身的性质，而是与我们的主观感受有关。以前我们老批判洛克的这种观点是唯心主义，但是现代心理学已经证明，颜色确实与我们的感受能力有关。比如说现在的同学们中间有一位色盲，他看到这张桌子是红色的，而我们所有的人都看到它是黄色的，那么到底谁的感觉正确呢？当然是我们的感觉正确，因为我们是多数。但是万一不巧，今天来听讲座的同学大多数都是色盲，只有一个人不是，那么你说这张桌子到底是红色的还是黄色的呢？那就不好说了吧！当然，在我们人类中，色盲毕竟是少数，所以我们说是他们的眼睛出了问题。但是，当我们正在讨论这张桌子是红色的还是黄色的问题时，从外面飞来了一只苍蝇。大家都知道，苍蝇是复眼动物，它的眼睛与我们的眼睛在结构上完全不同。在苍蝇的眼睛里，这张桌子不仅颜色、甚至连形状都与我们看到的不一样。于是，这张桌子本身究竟是什么颜色、什么形态？这就成为一个难以解决的形而上学问题了。当然，我们是人，我们有绝对的话语霸权，我们说桌子是红的它就是红的，说它是方的它就是方的，而苍蝇没有发言权，因此真理在我们这边。但是从哲学的角度讲，谁也不能否认苍蝇看到的也是一种客观实在呀！更何况它的眼睛比我们的还要多一些，我们有什么理由断定，复眼所看到的世界就不如两眼所看到世界更真实呢？为什么复眼动物看到的就是假象，而两眼动物看到的才是真象呢？反之，如果我们承认苍蝇

眼里的世界也是一种真实，那么当这种真实与我们眼里的真实发生矛盾时，我们又何以断定世界本身的客观性呢？或者我们不得不承认，这个世界本身就无所谓客观性，一切都取决于认识的主体。当我们不敢于独立地运用自己的感觉和理性，完全听命于某个权威对世界的判断时，我们是怯懦的和蒙昧的；当我们固执于我们的感觉和理性，认为只有我们眼中的世界才是唯一真实的世界时，我们是狂妄的和独断的；而只有当我们既坚持运用自己的感觉和理性，同时也尊重他人甚至其他物种的视域时，我们或许才真正地找到了一条通往真理的道路。因为真理往往就呈现在对真理性话语霸权的解构之中。在一千个观众眼里，就有一千个哈姆雷特！

早在18世纪，伟大的德国哲学家康德就已经通过对本体界和现象界的划分，给予我们以深刻的启示。康德认为，客观世界的规律只不过是我们人给自然立法的结果，无论是时间、空间，还是因果性、必然性，都是我们主观具有的直观形式和思维形式，是作为自在之物的本体世界在我们的感官中所呈现出来的现象，以及我们的思维方式对之进行综合整理的结果。因此，不是自然界向我们颁布法则，而是我们给自然界立法。说到底，所谓的自然现象和自然规律不过是我们主观感觉和思维的结果。这种具有颠覆性的哲学结论，至今对于我们思考客观世界的本性仍然富有深刻的启发性。

第四个问题：人究竟是像天文学家所看到的，由一些不纯粹的碳和水化合而成的一个微小动物，在一个渺小而不重要的星球上无能为力地爬行着？或者他像哈姆雷特所说的那个样子："宇宙的精华，万物的灵长"？

当然，这个问题已经不是一个事实问题，而是一个价值问题了。人到底是渺小的还是崇高的？是一个不堪一击的弱小生灵，还是一个改天换地的万物主宰？自古以来就有不少争论。在欧洲中世纪，基督教把人看得像虫子一样渺小而谦卑，只有上帝才是崇高的，人在上帝

眼里不过是一堆罪孽深重的垃圾，这种自我菲薄的观点导致了人性的扭曲和压抑。但是到了工业革命以后，人的自尊心又开始无限膨胀，把自己提升到自然主宰的高度。这种自诩为“宇宙的精华，万物的灵长”的狂妄意识，使人类无限地夸大自己在宇宙中的地位，把自己的自然伴侣——其他动物——当作虐杀、摧残和征服的奴隶，把大地母亲当作任意掠夺的对象，其结果就导致了我们今天所面临的严重的生态问题和环境问题。近些年来频繁出现的自然警示——非典、禽流感——告诉我们，人类要是过于狂妄地把自己看作宇宙的主宰，就会带来一系列实践上的恶果。我们如何看待我们自身，看待我们在宇宙中的地位，这直接影响到我们与宇宙万物之间的关系，影响到我们与环境之间的关系，最终也会反过来影响到我们自身的生存状态。

第五个问题：有没有一种生活方式是高贵的，而另一种生活方式是卑贱的呢？还是一切生活方式都是虚幻无谓的呢？假如有一种生活方式是高贵的，那么它所包含的内容又是什么呢?

关于这个问题，更是见仁见智。如果时间允许，我可以单就这个问题给大家做一个讲座。但是今天在这里，我只能以最简单的方式告诉大家，正如我刚才给大家讲到的关于世界及其规律的客观性问题一样，在生活的意义方面，相对性的价值标准更是毋庸置疑的。且不说在不同的时代、不同的地域、不同的文化中，关于高贵和卑贱的界定就大相径庭，即使是在同一个时代、地域和文化中，不同的人群中间素来也存在着不同的生活态度。这一点在理想分裂和价值多元化的今天，尤其明显。在一个好莱坞、麦当劳文化流行全球，超女、戏说、恶搞现象盛行一时的当今社会，任何被传统视为高贵的东西都可能在一夜之间成为卑贱的，反之亦然。然而，当这种满足感官快乐的“短平快文化”抹煞了一切尊卑贵贱的差异之后，某些敏感的心灵是否还是禁不住地要追问：难道真的就没有一种具有永恒意义的高贵生活方式值

得我们向往吗？这种质问会引起无数个心灵相通者的共鸣，毕竟在我们的内心深处是有着某种永远也说不清、道不明的神性的。

第六个问题：善，为了要受人尊重就必须是永恒的吗？或者说，哪怕宇宙是坚定不移地趋向毁灭，我们仍然应该追求某种终极性的善吗?

这是一个伦理学的问题，简单地说，就是有没有一种值得我们去不懈追求的永恒的善？因为我们都知道，生命是短暂的，人生是短暂的，那么既然人生如此短暂，有没有必要去追求一种永恒的、无限的东西呢？有没有必要以我们有限的生命去追求一种无限的价值呢？还是我们更应该去满足有限生命的各种感性要求，及时行乐，得过且过？在很多时候，我们都会发现，人类在本性方面是很自私的，每个人都会尽力去追逐一己私利。但是另一方面，我们又可以看到，千百年来，人们总是被一种崇高的、永恒的、无限的价值体系所感动，人们总是孜孜不倦地追求它。即使是在像我们今天这样一个清醒得令人可怕的世界里面，善似乎仍然有着它的永恒的独立价值，在功利世界背后总好像还潜藏着某些令人热血沸腾和热泪盈眶的道德价值。在西方，许多基督教徒就认为无神论者是很可怕的，因为无神论者不信上帝，不信上帝就可能干任何坏事。当然，这主要是从道德角度来说的。然而事实上，那些被基督徒们称为“无神论者”的人同样也是有信仰的，只是他们的信仰和一般的宗教信仰是不同的，但是二者所追求的终极价值却可能是殊途同归的。1993年在美国的芝加哥召开了一次世界宗教议会大会，有来自全世界各种不同宗教的6500名代表出席会议，会上通过了一份《走向全球伦理宣言》。面对当今世界这样一个四分五裂、争斗不休的悲惨状态，各个宗教门派的人士共同认为：所有的宗教尽管在具体的教义、教仪、教会组织和教会历史等方面彼此相异，但是其核心价值是一样的，它们共同奉守的一条“金规则”就是：“你不愿意别人怎样对待你，你就不该怎样对待别人”，或者正面

地表述为："你愿意别人怎样对待你，你就该怎样对待别人"。借用孔子的一句话："己所不欲，勿施于人"，或者"己欲立，立人；己欲达，达人。"各种宗教在最核心的价值观方面都是相同的，所以不同宗教之间都应该彼此宽容。

让我们再回到刚才的问题，人有没有必要追求永恒的善？我们人生在世都会面对两样东西，一个是善，就是道德，另一个则是功利即幸福——这里我们主要是指物质利益方面的幸福。人追求幸福，天经地义，如果一个社会不允许人们追求幸福，例如像中世纪的欧洲和中国文化大革命时期那样，那一定是一个摧残人性的异化社会。但是反过来，如果一个社会只鼓励人们一味地追求物质幸福，完全不顾及道德，那么这也一定是一个夏洛克式的冷漠社会。我们总是在这两者之间倍受煎熬，我们既追求幸福，我们又渴望道德。但是我们往往会很遗憾地发现，正如康德所指出的那样，在现实世界中，幸福的人往往不讲道德，讲道德的人往往不幸福，这二者是彼此分离的。很多人道德水准很高，但他一生都过得很悲惨，所以他只能乞求彼岸的幸福，他希望用此生的道德换来彼岸的一种好生活；而那些在现世很幸福的人们呢，他们往往为了达到幸福的目的而不择手段，往往是践踏了道德的原则才在某种意义上获取了幸福。面对二者的分离，该怎么办呢？康德给我们预设了一个未来：在未来的世界里有一个最高的主宰，他将根据人们的道德水平来分配幸福。一个人的道德水平越高，他享有的幸福就越多，这样一个社会才是公平的。正是因为有了这样一个以福配德的理想社会的存在，我们这些生活在现实世界中的人才会坚持道德。由此可见，持之以恒地追求一种终极性的善，是需要一种超验的理想作为基础的。一个人如果真的像路易十五那样宣称："我死以后哪怕洪水滔天！"从而将一切关于善的考虑全部抛之脑后，那么这个人倒是可以像动物一样随心所欲地生活。一个畜牲从来不考虑善

的问题，它只追求当下的幸福，正因为如此，它永远都只是一个畜牲！

第七个问题：究竟有没有智慧这个东西？还是看来仿佛是智慧的东西仅仅是一种极其精致的愚蠢呢？

米兰·昆德拉有一句名言：“人类一思考，上帝就发笑。”人类总是觉得自己思考得很深刻，然而这种深刻性从另一个角度来看，或许恰恰就是一种浅薄。人类历史已经多次证明了我们称之为理性或智慧的东西的浅薄性，我们曾经长期地陶醉在一种最高智慧里面，后来才发现那不过是一种约定俗成的愚蠢而已。中世纪基督教关于上帝的那些智慧，在今天以科学理性的思维方式来看，不是一种极其精致的愚蠢吗？同样地，在几百上千年以后，谁又能保证不会出现一种完全不同的思维方式，以它的标准来衡量，我们今天不可一世的科学理性又何尝不是一种极其精致的愚蠢呢？谁又能断然否认，在未来的某一天早晨，我们人类会面临着一个极其尴尬的局面：我们赖以建立整个知识大厦的理性根基正面临着被一种全新的公理系统从根本上动摇的危险，正如同支撑着中世纪整个知识体系的基督教世界观在牛顿的机械论世界观面前发生根本性动摇一样？

上面列举的这些问题，每一个都是超出了确切性知识范围的哲学问题，诸如此类的问题还有很多。对于这一类的问题，任何信心十足的肯定性或否定性的回答都只能说明我们的武断和轻率。诚如罗素在提出了这些问题之后所说的：“对于这些问题，在实验室里是找不到答案的。各派神学都曾宣称能够做出极其确切的答案，但正是他们的这种确切性才使近代人满腹狐疑地去观察他们。对于这些问题的研究——如果不是对于它们的解答的话，——就是哲学的业务了。”

（三）古希腊文化中科学与宗教的同一关系

讲到这里，我想我已经从理论层面阐述了科学、宗教与哲学之间的关系。下面我们再从历史的层面来看看科学与宗教之间的辩证关系。需要说明的是，在下面的讨论中，我们的关注点更集中地落在科学与宗教的关系上，而哲学则始终在二者之间扮演了一个微妙的角色。

毋庸置疑，科学与宗教在西方曾一度处于水火不容、你死我活的对立关系中，但是这种对立状态并非科学与宗教的全部关系，而只是二者在一定历史阶段中所呈现出来的一种特定关系，正如它们曾经也在其他的历史阶段中呈现为一种水乳交融的同一关系一样。在西方历史长河中，科学与宗教的关系是一种动态的、随着时代的发展而不断调整和变化的关系。我们只有用这种辩证的眼光来看待二者的关系，才能真正理解科学理性与宗教信仰在当今时代所表现出来的那种复杂的共生关系。

在西方文化摇篮时期的希腊时代，科学、宗教和哲学三者是难分彼此的。希腊最早的一批科学家和哲学家，都具有很深的宗教情结。例如被我们称为第一个唯心主义者的毕达哥拉斯，他既是一个伟大的哲学家，又是一个杰出的数学家，更是一个奇怪的宗教团体的创始人。他的宗教团体有着十分奇怪的戒律，比如说，不许吃豆子、不许在大路上行走等等。据说，他在一次被异教徒围困的时候，很不容易逃脱了，可是由于他不愿意践踏一片豆子地，最后还是被敌人抓住并烧死了。也许我们觉得他很愚蠢，可是我们不要忘记了，这个宗教神秘主义者本身却是伟大的数学定律——毕达定律（即勾股定律）的发明者。他在哲学上提出了数是万物本原的重要思想，由此奠定了西方形而上学（传统意义上的）之根基。在希腊的数学知识中，几何学是从埃及人那里学来的，而代数则是希腊人的创造。几何与代数的区别在于形与数的区别，形是具体的，数却是抽象的。古代埃及人由于丈量土地的需要，很早就发明了几何学，但是埃及人的抽象思维能力远

远比不上希腊人，因此古代埃及人没有从几何学里抽象出代数定律（如毕达定律），没有完成从几何学到代数学的跨越。但是毕达定律的创立不久就引起了西方数学史上的第一次危机，即无理数的危机。按照毕达定律，一个两直角边分别为1的直角三角形，其斜边却无法用一个分数式来加以表现（古希腊人尚不知道无理数）。这样就导致了一种把数看得比形更加神秘、把思想的对象看得比感官的对象更加真实的倾向，罗素认为，这种倾向在西方哲学史上直接导致了形而上学和神学的产生，并且蕴含着中世纪基督教神学关于上帝存在的一系列逻辑证明。自从无理数危机出现以后，数与形就一直处于彼此分离的状态，直到17世纪笛卡尔创立了解析几何，才在数和形之间重新建立起对应关系。在这个漫长的分离过程中，形变得越来越不重要了，而数则发展演变为形式化的逻辑系统，成为西方哲学和神学的重要根基。这套逻辑系统对于感官现象不感兴趣，但是对于那些看不见、摸不着的东西却极尽证明之能事，并且往往得出与感性常识正好相反的结论，例如古希腊哲学家芝诺关于阿喀琉斯追不上乌龟的证明、飞箭不动的证明以及智者高尔吉亚关于无物存在的证明，等等。这样就培养了西方传统哲学思维的一种基本倾向，即“眼见为虚、思想为实”，与中国人强调“眼见为实”的经验主义正好相反。这种倾向使得唯心主义在西方哲学史上成为主流思想，同时也培养了西方人重逻辑、重形式（即本质）的思想传统。

我经常强调，西方的这种重思维而轻感觉、重逻辑而轻经验、重本质而轻现象的哲学倾向既是古希腊数学思想发展的结果，也与当时的宗教观念、特别是希腊宗教中的命运观念密切相关。在柏拉图的哲学中，对理性知识（理念）的强调是与对灵魂不朽的信仰密不可分地联系在一起的；即使是亚里士多德的审慎的理性主义，其形式与质料的理论最终也引出了作为“不动的推动者”和一切存在的终极目的因的宇宙之神。在这一点上，中世纪著名神学家托马斯·阿奎那深受亚里士

多德哲学的影响，他在进行上帝存在的证明时认为：从机械论的推动-受动关系来看，一个事物总是被另一个事物所推动，而这个推动者又被第三个东西所推动，在整个推动-受动系列里，总会有一个原始的第一推动者（不动的推动者），上帝就是这个第一推动者。或者从一个作为结果的经验事实出发，由结果追溯原因，而原因还有原因，如此推下去，总得终止于某一点，这最后的原因就是上帝。这种论证方式所遵循的基本原则或公理，按照罗素的数学语言来描述，就是“没有首项的级数是不可能的”。虽然我们也可以设定另一种与之正好相反的基本原则或公理，即设定世界无论是在推动-受动系列、因果系列还是完满性系列上都不存在一个首项（唯物主义就是这样设定的），但是我们却不能不承认亚里士多德-阿奎那的论证方式也是一种理性的论证方式，不同之处仅仅在于，它与唯物主义的预设公理正好相反。如果说唯物主义的公理系统必然导致无神论的结论，那么亚里士多德的这种理性论证方式却由于其预设的公理而必然走向神学。

由此可见，无论是柏拉图所代表的神秘主义，还是亚里士多德所代表的理性主义，都并未在科学与宗教之间划出一条泾渭分明甚至截然对立的界限。在古希腊文化中，正如现实与理想、人间与天国都处于一种相互融通的状态中一样，科学理性与宗教信仰也仍然处于一种原始的同一关系之中。

（四）西方中世纪文化中宗教对科学的压制

到了中世纪，基督教信仰成为凌驾于整个西欧社会之上的唯一意识形态，在这种情况下，神学也就成为至高无上的学术，而科学和哲学都成为神学的奴婢。基督教本身是在一种苦难的社会环境中生长起

来的，它曾经长期地忍受了罗马帝国统治者的残酷镇压，德国著名诗人海涅曾把基督教说成是一朵“用鲜血浇灌出来的苦难之花”，正因为如此，在基督教的历史根基中浸透了对骄奢淫逸的希腊罗马文化的刻骨仇恨。在这样的情况下，基督教一旦羽毛丰满，成为一种占统治地位的宗教，它就必然要表现出一种与希腊罗马文化截然相反的价值取向和文化姿态。古典文化（即希腊罗马文化）是物质主义的、享乐主义的和现世主义的，中世纪基督教文化则是唯灵主义的、禁欲主义的和彼岸主义的。古典文化将科学理性和宗教信仰融为一体，中世纪基督教文化则极力用宗教信仰来贬抑科学理性。在中世纪，科学被当作巫术和邪教一类的东西，完全没有独立的地位，必须仰承宗教信仰之鼻息，从而被扭曲得面目全非。比如说，中世纪的宇宙论主张“地心说”，其原因固然有希腊化时期天文学家托勒密的影响，但是最重要的原因却是由于《圣经》中的说法。在《圣经·创世记》中，上帝创造了宇宙万物，最后以自己的形象为模型创造了人，并且把人置于宇宙的中心，让他管理宇宙万物。这种宗教信条成为科学必须遵守的基本圭臬，中世纪的科学完全把经验抛在一边，仅仅依靠神学教条和逻辑推理作为根据。在这种情况下，科学当然只能是徒具虚名，发展水平惨淡可怜。在知识水平普遍低下的文化环境中，具有一点粗陋的科学知识的人们往往把精力放在点金术等巫术式的研究上，其目的在于创造奇迹，点石成金，完全是一种异想天开的伪科学。而人们的理性精神则被引向那些繁琐无聊的经院哲学问题，深深地沉沦在关于上帝存在、灵魂不死等宗教信条的形式论证之中。

传统基督教神学中有一种神秘主义的观点，即坚持用信仰来反对理性。拉丁教父德尔图良有一句名言：“正是因为其荒谬，所以我才信仰。”基督教所宣扬的基本信条，如道成肉身、童贞女怀孕、死而复活等等，对于理性来说是难以接受的，然而正因为如此，它们才值得信仰。信仰的东西本身就是不合理的，是理性所无法理解的。人们不禁

要问，为什么这些理性无法理解的东西反而成为基督教的真理呢？德尔图良的回答是，我们的理性就像一个狭小的器皿，而基督教的真理则如同浩瀚无边的大海，如果一个狭小的器皿装不下大海，我们难道能够指责大海的浩瀚吗？同样，如果我们的理性不能理解《圣经》中所记载的那些奇迹和基督教的奥秘，那么应该受到指责的并不是这些奇迹和奥秘，而是我们的理性本身。这种神秘主义观点其核心就在于强调，基督教的真理是比我们的理性更高的东西。这种神秘主义构成了中世纪基督教文化对于科学理性与宗教信仰之关系的基本观点。大家都知道，科学技术是建立在经验和理性的基础之上的，而经验和理性恰恰是与奇迹相对立的。中世纪的基督教信仰把奇迹置于理性和经验之上，奇迹的根据是上帝的启示，这些启示分明地记载在《圣经》之中。因此，如果理性与《圣经》相违背，那么错误的肯定是理性，而《圣经》是绝对不会出错的，因为那是上帝的语言，上帝的语言怎么可能错误呢？所以我们说，在这样一种观念的绝对支配之下，中世纪西欧的基督教文化确实是非常愚昧的，而科学则完全处于宗教信仰的压抑之下，处于奄奄一息的濒危状态。

（五）西方近代文化中科学理性对宗教信仰的反叛与批判

到了西方近代文化中，科学与宗教的关系开始发生了逆转，科学理性日益壮大，宗教信仰则不断萎缩。但是二者仍然处于一种对立关系中，只不过双方的地位发生了转变，现在轮到宗教信仰在科学理性越来越猛烈的攻击下为自己存在的权利进行辩护了。

从15、16世纪开始，随着文艺复兴和宗教改革等文化运动的开展，以及航海活动的蓬勃发展和经济领域中的重大变化，在仍然被基督教信仰所笼罩的西欧社会内部，科学理性精神开始逐渐崛起。宗教改革运动的一个重要后果，就是打破了罗马天主教一统天下的思想专制格局，基督教（广义的）内部发生了分裂，不同的宗教教派纷纷产生，并且与正在崛起的民族国家相互激励。这种宗教分裂的后果首先是引发了长达一个世纪之久的宗教战争，到了17世纪中叶，当人们终于发现为了宗教信仰而打仗流血是一件愚蠢的事情时，在西欧思想领域中就产生了一种宗教宽容的氛围。正是在这种宗教宽容以及随之而来的普遍宽容的精神氛围中，科学理性开始逐渐壮大，而宗教信仰则日益衰落。

但是在17世纪，虽然科学理性在怀疑主义和经验主义的保驾护航之下有了长足的发展，但是基督教信仰在西欧毕竟有着一千多年的历史传统，它的影响在西方文化的土壤中是根深蒂固的。在这样的情况下，科学最初只能采取一种妥协的方式来谋求自身的发展，而不可能公然地与宗教信仰相对抗。诚如著名科学史家丹皮尔所言："十七世纪中叶所有的合格的科学家与差不多所有的哲学家，都从基督教的观点去观察世界。宗教与科学互相敌对的观念是后来才有的。"17世纪的伟大科学家们，像伽利略、牛顿、惠更斯等人，都并非无神论者。他们所创立的科学理论虽然在客观上颠覆了宗教的传统观念，但是在主观上他们仍然是虔诚的基督徒。大家都知道，牛顿后半生在科学方面没有什么建树。后半生他干什么去了？他把精力都用于去证明上帝的存在了。那个时代的科学家们根本就不敢、也不想去怀疑上帝的存在。科学要想获得一席之地，获得独立的权力，就必须与宗教信仰保持一种协调的关系。正是在这样的精神文化背景下，在科学发展最快的英国产生了一种被具有自由思想的科学家和哲学家们普遍推崇的信仰形式，即自然神论。自然神论构成了从上帝到牛顿、从宗教信仰到科学

理性过渡的一个重要中介。自然神论的核心思想说到底就是突出理性的至高无上意义，认为连上帝也要服从理性的法则。上帝按照理性法则创造了世界，然后他就不再干预世界，让世界按照自然规律（即理性法则）来运行。这样科学家们就有事干了，他们就可以放心大胆地研究自然规律了。以往的宗教信仰总是用《圣经》作为根据、用上帝的奇迹来任意干预自然界的运行。传统的上帝是绝对的自由意志，他可以随心所欲地让奇迹发生。何谓奇迹？奇迹就是自然规律的中断和破坏。人死之后化为黄土朽骨，这是自然规律，然而上帝却可以使人死而复活，这就是奇迹。然而，对于以研究自然规律为己任的科学家来说，自然界必须杜绝奇迹，否则任何研究工作都是不可能的。为了让上帝一次性创造了自然之后，不再任意地干预自然，聪明的自然神论者提出了一套非常精致的理论，即上帝存在的设计论证明。这套理论一方面证明了上帝是世界的创造者，另一方面却把上帝束之高阁，赶出自然之外，使他再也不能随心所欲地在自然界中产生奇迹。自然神论的设计论证明把上帝比作一个高明的钟表匠，他所制造的钟表即大自然越是精美和谐，就越能说明这位创造者的智慧和大能。上帝一次性地创造了自然界之后，就不再对它进行调校，任其遵循内在固有的法则运行下去。因此，自然界越是有序、越是严格地遵循齐一性的规律，就越能充分证明它的创造者的智慧和全能。反之，一个经常出现奇迹的自然界，正如一块需要不断调校的钟表一样，恰恰说明它的创造者是一个蹩脚的钟表匠！

自然神论的这种理论要求上帝也必须按照理性法则出牌，必须遵守自然规律，而自然规律在当时典型地表现为牛顿的万有引力规律和力学三大规律。因此，上帝实际上也必须服从牛顿。上帝虽然在名义上是世界的主人，但是他却是一个长期不在家的主人，他把世界交给他的大管家牛顿，因此世界就按照牛顿的法则运行起来。这个理论不仅在自然界中适用，在17世纪英国的政治生活中也同样适用。1688

年，英国发生了光荣革命，1689年国会通过了《权利法案》，确立了君主立宪政体。在君主立宪政体中，国王也必须遵守宪法，就像上帝也得遵守自然规律一样。这种宪政制度是理性精神在政治生活中的典型体现。

继自然神论之后，又出现了泛神论者，泛神论把上帝等同于自然，自然万物中都显示出上帝的神性，这神性就是自然规律。这样就把上帝和自然完全等同起来了。在经历了这两个环节以后，到了18世纪后半叶，法国启蒙运动中涌现出一批无神论者，即“百科全书派”思想家。他们公然宣称：只有自然，没有上帝；只有理性，没有启示和奇迹，主张把一切都拉到理性的法庭面前接受审判。法国启蒙思想家激进、机智，但是却比较浅薄。他们喜欢标新立异，公开树起了无神论的大旗，彻底否定上帝。他们把宗教信仰解释为愚昧和欺骗的结果（在这一点上，中国人对于宗教的一般理解深受法国启蒙思想家的影响）。例如法国启蒙运动的精神领袖伏尔泰把上帝说成是第一个傻子遇到的第一个骗子。梅叶和霍尔巴赫等人认为：宗教是被别有用心的骗子杜撰出来，被江湖术士加以宣传，被统治者加以利用，然后被愚昧的老百姓加以信仰。宗教真的就是愚昧加欺骗、傻子遇到骗子那么简单吗？法国启蒙思想家的这种简单化的观点不久就遭到了更加深刻的德国思想家（如康德、黑格尔等人）的批判。德国虽然比法国贫穷、落后、保守，但是德国人在思想方面却比法国人深刻得多，在宗教信仰方面也比法国人虔诚得多。黑格尔在批判伏尔泰等人的观点时说得非常精辟：基督教这种千百年来无数人为之而死、无数人为之而死的宗教信仰，岂是“欺骗”二字所能概括的！

（六）西方现代文化中科学与宗教的共生和互补

经过启蒙运动，我们发现，上帝在西方人的信仰中并没有被彻底摧毁。在法国相信无神论的大多是贵族和知识分子，而老百姓仍然相信宗教。法国大革命时，罗伯斯庇尔就曾发表演讲，认为无神论是不名誉的，它是为贵族的特权和社会不平等现象作辩护的，而平民百姓却需要一个上帝来慰籍受苦受难的心灵和惩罚不公正的社会现象。在这方面，法国启蒙运动阵营中的一匹黑马——卢梭代表了平民的宗教态度。卢梭虽然也是一位激烈地反封建和反教会的启蒙思想家，但是他却一方面抨击天主教会的专制暴虐，另一方面也攻击无神论者的麻林不仁。他的理想是建立一种新宗教，他心中的上帝既不是天主教的上帝也不是新教的上帝，而是道德良心。他曾经说过：一颗真诚的心，就是上帝的真正殿堂。卢梭在科学理性已经凌驾于一切之上的启蒙时代里，勇敢地承担起拯救宗教信仰的历史重任。在这一点上，他成为西方宗教信仰内在化和道德化的一个开端，成为康德和施莱尔马赫的精神导师。

法国启蒙运动标志着科学理性在经历了长期的委曲求全之后，终于开始扬眉吐气地对宗教信仰进行全面的清算。科学理性取代了宗教信仰而成为生活的主宰，成为唯我独尊的新上帝；而基督教信仰则在理性的法庭面前被攻击得遍体鳞伤，似乎已经虚弱到了朝不保夕的程度。在这种情况下，康德作为科学与宗教之关系的一个调节者应运而生。

众所周知，康德无疑是近代西方最伟大的思想家，他的全部工作都指向一个终极目标，即自由，而自由只有在科学与宗教的协调中才能真正实现。康德曾经说过，在他一生中有两个人对他影响最大：牛顿让他看到了井然有序的宇宙中的自然规律，而卢梭则让他看到了人心深处的道德良知。大家都非常熟悉康德的一句名言：有两样东西使我们感动，那就是头顶的星空和心中的道德律。康德豪迈地宣称：人给自然立法。同样地，人也给自己立法，这就是我们心中的道德律。

康德承认，正是卢梭使他学会了尊重人，而尊重人说到底就是尊重人心中的良知或道德律。虽然康德在性格情操、生活方式和行为准则等方面都与卢梭大相径庭，但是他们两人的思想却非常一致，都强调良知或道德律，强调行为的善良动机，把宗教的根基建立在道德之上。康德既是一个伟大的科学家和理性主义者，同时又具有虔敬主义的宗教底蕴。他的著名的三大批判所要解决的根本问题，就是调解认识与实践、科学与宗教之间的矛盾。在《纯粹理性批判》中，他最大的功劳就是把上帝从自然界中驱逐出去，自然界中只有理性颁布的自然规则，没有上帝的立锥之地。因而，科学家们就可以心无旁骛、高枕无忧地直接面对大自然，而无须考虑任何与上帝相关的问题。但是，康德让科学在宗教面前获得独立地位的前提是为宗教也保留了独立的地盘，他把自然界交给了科学，却在人的内心世界中为宗教信仰留下了场所。在《实践理性批判》里，康德从道德的角度把上帝重新确立起来。他认为，我们每个人都有内在的道德律，都可以做到自己立法、自己遵守。但是这种道德律只是一种应然状态的法则，人追求道德完善的过程是一个极其漫长的过程，而且道德与幸福在现实世界中也往往处于相互分离的状态之中（有德的人不幸福，幸福的人无道德）。因此，康德就在自由意志的根据之上做了两点假设：第一、人追求道德完善的过程不是此生此世可以完成的，必须假定灵魂不死；第二、现实世界中幸福与道德相分离的状况在未来的理想世界中可以通过以福配德的方式得到解决，在那里，一个人的道德水准越高，他就会享受到越多的幸福。这样就需要一位保证以福配德的绝对公正性的执行者，这就是上帝。这就是康德关于上帝存在的道德证明（虽然康德本人否认这是一个证明，而强调它只是纯粹实践理性的一个悬设），这个证明直到今天仍然让西方人非常信服。康德调解科学与宗教之关系的最重要的意义在于：上帝存在的场所从外在的大自然转向了人们内在的道德世界，成为人们道德生活的重要支柱。一个人要遵守道德法

则，他总是需要一个理由的，这个理由就是心中的上帝。在这个意义上，上帝实际上就等同于我们中国人所说的良心——这就是我们的道德根基，没有一种超越性的信仰，是很难坚持道德追求的。与康德相似，另一位德国思想家施莱尔马赫从内心情感的角度说明了上帝存在的必要性。他认为，对上帝的信仰既不属于知识，也不属于道德，而是属于情感。也就是说，上帝只是我们心理上的情感慰籍，他源于我们心中的绝对依赖感。人在情感方面都有软弱的时候，这时他需要一种依托。当我们遭受灾难的时候，我们都难免会惊惶失措，我们在心理上都感到自己需要一个支撑。这使我们想起了“9.11事件”，当恐怖主义份子对美国进行袭击时，美国人民在心理上的第一反应就是：上帝保佑美利坚！由此可见，上帝实际上已经从自然界的创造者转化为道德行为的根据和内心情感的慰藉者。他存在的场所已经不在外部世界，而在每个信仰者的心中。

自从康德和施莱尔马赫之后，在科学与宗教之间似乎达成了一种妥协，二者形成了一种各司其职和相互补充的关系：科学研究自然界，解决物质生活问题；宗教关注人的道德情感世界，解决精神生活问题。二者既不像古希腊时那样合二为一，也不像中世纪和启蒙运动时期那样相互对立，而是尽量保持一种井水不犯河水的共存关系。我们对自然界研究得越深，就越会发现，自然界并不提供解决灵魂终极关怀问题的答案。科学的范围无论伸展到哪里，它都会在这个范围之外面对着一个无限的领域，这个领域不属于工具理性的对象，而属于信念、情感和道德的对象。把有形世界的问题交给科学理性，把无形世界的问题交给宗教信仰，这就是康德和施莱尔马赫所做的重大贡献。这也是我在开头的地方所谈到的，拥有现代科学知识的西方人为什么仍然会信仰宗教的根本原因。一个西方的科学家，一周五个工作日在实验室搞科学研究，这并不妨碍他周末到教堂去做祈祷，因为他面对的是不同的对象，解决的是不同的问题。在当今的西方社会，基

督教信仰已经成为一种基本的生活习惯和价值形态，深深地渗透于西方文化的土壤之中。

上帝在现代西方文化中的意义已经与中世纪时不可同日而语，对上帝的信仰已经不再是一个理论问题，而是一个实践问题；它并不涉及到世界实际上是什么样的，而只涉及到我们应该怎么样。简言之，基督教的意义已经不在于外界，而在于内心；不在于有形的物质世界，而在于无形的精神世界；不在于自然科学理论，而在于道德情感实践。正因为如此，我们才可以理解为什么那些有科学知识的西方人今天仍然会虔诚地信仰基督教。

注释

[1] 说明：《科学、宗教与哲学的关系》为笔者2006年4月在武汉大学的演讲。

第七章
后殖民时代基督宗教的全球发展态势

在后殖民时代，基督宗教在全球范围内展现出一种由北向南的运动轨迹，它的未来发展热土将不再是发达的欧洲和北美，而是文明化历程与殖民化历程相同步的、欠发达的拉丁美洲和非洲。然而在有着深厚文明根基的亚洲，基督宗教的发展却面临着伊斯兰教、印度教等传统宗教信仰的巨大阻力，其蹇滞状况与它在拉丁美洲、非洲的顺利情景形成了鲜明对照。在中国，基督宗教在经历了改革开放初期的“井喷”式发展之后，同样也面临着文化保守主义——表现为方兴未艾的“国学热”——的强劲挑战，基督宗教在未来中国的发展前景，将受到政治、经济、文化等诸多因素的深刻影响。

（一）“上帝在南下”

2002年，美国宾州大学教授菲立浦·詹金斯（Philip Jenkins）在其新著《下一个基督王国》（*The Next Christendom*）中指出，在20世纪，除了法西斯主义、女权运动、环保运动等之外，另一个重大事件就是宗教的变迁，特别是基督宗教在非西方地区的爆炸性扩张。詹金斯将基督宗教的重心从发达的资本主义世界向贫穷的发展中国家转移的这个过程称之为“上帝在南下”，他写道：“过去一世纪以来，基督宗教世界的重心却坚定地向南转移，移到了亚洲、非洲和拉丁美洲。世界上最大的基督徒社群也是在非洲和拉丁美洲。”“西方基督宗教的时代已在我们有生之年逝去了，南方基督宗教的时代正值黎明。”[1]他还援引权威的《世界基督宗教百科全书》（*World Christian Encyclopedia*）的数据资料表明，到2000年，全世界基督徒（各种教派）总人数约为20亿，其中最大

的人群仍然居住在欧洲，为5.6亿；其次分别为拉丁美洲4.8亿，非洲3.6亿，亚洲3.13亿，北美洲2.6亿。根据基督宗教目前的发展趋势，到2050年，这些数据将会出现戏剧性的变化，拉丁美洲和非洲的基督徒人数将分别达到6.4亿和6.33亿，成为基督徒人群最多的两个洲，而欧洲则以5.55亿退居第三位。这种变化表明，人们对于基督宗教的传统观念，即基督宗教是一个西方的（欧洲和北美地区的）、白人的和发达国家的宗教的看法，正在面临着严峻的挑战。今天的基督宗教正如其最初在地中海东部地区的发展情况一样，越来越成为一种非西方世界的、有色人种的和发展中国家的宗教信仰。

无独有偶，在“世界基督宗教研究中心”（Center for the Study of Global Christianity）2009年出版的最新宗教统计资料《世界基督宗教图集：1910～2010》（*Atlas of Global Christianity, 1910～2010*）一书中，也以大量数据说明了近百年来基督宗教重心南移的趋势，从下表中可见一斑[2]：

	1910 年			2010 年		
	总人数（人）	基督徒（人）	%	总人数（人）	基督徒（人）	%
非洲	124,228,000	11,663,000	9.4	1,032,012,000	494,668,000	47.9
亚洲	1,028,265,000	25,123,000	2.4	4,166,308,000	352,239,000	8.5
欧洲	427,154,000	404,687,000	94.5	730,478,000	585,739,000	80.2
拉丁美洲	78,269,000	74,477,000	95.2	593,696,000	548,958,000	92.5
北美洲	94,689,000	91,429,000	96.6	348,575,000	283,002,000	81.2
大洋洲	7,192,000	5,650,000	78.6	35,491,000	27,848,000	78.5
总计	1,759,797,000	612,028,000	34.8	6,906,560,000	2,292,454,000	33.2

从上表中可以看出，近一百年来，欧洲和北美基督徒在人口中的比例出现了下降趋势，拉丁美洲和大洋洲变化不大，而非洲的比例却迅猛增长，亚洲也有所上升。作为西方研究基督宗教的权威机构，该中心公布的上述数据无疑具有相当的可靠性，但是在这些量化的数据背后，我们还需要对世界各地区宗教信仰的具体状况进行定性分析。

在传统的基督宗教主流地区，即欧洲和北美，虽然基督徒占人口比例大体相当，但是基督宗教在二者社会生活中的实际影响却有所不同。欧洲由于受本土人口下降、老龄化加深、世俗化潮流冲击以及亚裔移民日益增长等因素的影响，在年轻一代人群中，基督教信仰的热情急剧下降。据2000年所做的一项调查表明，有44%的英国人声称自己不信仰任何宗教（尽管他们中的大部分人被统计为基督徒）；在德国，这个比例也达到了25%。在以天主教信仰为主的法国，只有8%的信徒经常参加教会的宗教活动；而在天主教核心地区的意大利，虽然教会统计的天主教徒占人口总数的97%，但是平时去教堂的人数还不到这个比例的1/10[3]。另一方面，亚裔移民的大量涌入又使穆斯林和印度教等东方宗教信徒的比例不断上升，乃至于一些传统的欧洲人不无夸张地预断，随着基督宗教向非洲和亚洲的转移，伊斯兰教将会在21世纪填补欧洲的宗教空白。

如果说老欧洲已经在汹涌的世俗化潮流冲击下日益表现出对基督教信仰的淡漠化，那么北美尤其是美国至今仍然承担着弘扬基督教信仰的神圣使命。美国的基督徒占人口比例虽然与一百年前相比有所下降（这是世俗化潮流的必然结果），但是一般民众的宗教热忱仍然较高，基督教信仰在人们的日常生活乃至政治生活中继续发挥着重要的作用。究其原因，除了美国现代宪政体制与基督教的“圣约”传统之间有着千丝万缕的历史联系，以及美国在当代世界经济、政治和军事中的霸主地位不断强化着清教式的圣徒意识——这种清教式的圣徒意识使得许多美国人坚信自己承担着为上帝在人间行使公义的神圣职责——等因

素之外，美国也没有像欧洲那样由于人口的衰减和老化而影响基督教信仰的强度。由于基督教传统家庭观念的深入影响以及大量具有基督教信仰背景的移民涌入，美国人口不仅没有出现下降的趋势，反而一直保持着较快的增长势头[4]。在近几十年进入美国的移民中，最大的族群是具有天主教信仰（其中一部分人也开始改信新教）的拉美裔移民，即所谓的西班牙裔美国人；其次是来自于中国、韩国、菲律宾、越南等地的亚裔移民，这些人群或者是在进入美国之前就已经信仰了基督宗教，或者由于缺乏既定的信仰根基，到美国之后很容易就皈依了基督宗教。至于信奉伊斯兰教的中东民族，在美国移民中所占比例很少，尤其是在9.11事件发生之后，情况更是如此。这样就使得美国在当代世界中始终保持着一个主流的和典范性的基督宗教国家的身份，在未来几十年中美国的基督徒人数仍会稳居世界第一[5]。

拉丁美洲和大洋洲作为西方列强在近代建立的殖民地，其宗教信仰毋庸置疑地打上了浓郁的西方色彩。在今天，大洋洲的国家（澳大利亚、新西亚等）已经无可争议地属于“西方世界”的范畴；而拉丁美洲诸国仍然处于“西方世界”的边缘地带，它们在宗教信仰和价值观念等方面与西方国家颇为相近，但是在经济水平和社会制度等方面却与西方有着较大差距。如果说拉丁美洲是在殖民化过程中实现了对西方宗教信仰和价值观念的文化认同，那么非洲大多数地区则是在殖民时代结束之后才开始自觉地接受西方文化。从历史上看，北非地区（历史上称为马格布里）曾经是基督教诞生的摇篮之一，在使徒和教父的时代，北非在基督教世界中扮演着远比欧洲更为重要的角色。但是自从公元7世纪阿拉伯帝国将北非地区纳入自己的势力范围之后，基督教信仰在这个地区就逐渐被伊斯兰教信仰所取代，后来虽经西方殖民化的插曲，北非地区今天依然是伊斯兰教的重要堡垒。然而非洲的其他地区却在近几十年来迅速地基督教化，尤其是作为非洲腹地的中非地区，其基督徒占人口比例从1910年的1.1%猛增到2010年的81.7%；在南非和东非，基

督徒在人口中的比例也分别达到了82%和64.7%。在西非，基督教与伊斯兰教正处于激烈的争夺过程中。以非洲人口最多的国家尼日利亚（Nigeria，又译奈及利亚）为例，其基督徒与穆斯林在人数上平分秋色[6]，不同的宗教信仰与不同的族群集团混杂在一起，引发了持续不断的暴力冲突和血腥杀戮。由于大多数非洲国家的国界是殖民时代留下的结果，人为的边界划分与传统的种族地理之间存在着深刻的矛盾。再加上“冷战”时代美、苏两个超级大国对非洲国家和族群的争夺利诱，后“冷战”时代两大宗教势力——基督教与伊斯兰教——之间的激烈抗争和相互消长，以及经济贫困、政治专制、军事独裁和官僚腐败等现象日趋恶化，使得非洲的种族矛盾、宗教矛盾、阶级矛盾非常复杂地纠结在一起，其社会状况远比拉丁美洲糟糕得多。但是仅从文化的角度来看，由于非洲大部分地区与拉丁美洲一样具有文明化与殖民化相同步的历史特点，即它们的文明历程是在殖民化过程中开始的，因此在它们的宗教信仰和价值观方面难免打上了西方的深深烙印。德国著名政治学家哈拉尔德·米勒评价道：

> 在这两个大陆，最近20年来，“西方的价值观”都深深扎下了根。对于非洲来说，完成这种根本的转变比较困难，发展中出现的财政赤字相当沉重。拉丁美洲在这条发展的道路上要顺利得多，成绩是显而易见的，处于领先位置的拉丁美洲国家有意识地在政治上向西方国家靠拢。……在更多意义上，这种“西化”表达的是作为社会中坚力量的中产阶级在价值观上的一种稳定的定位。[7]

然而，盲目地采纳西方的价值观可能会产生一种“文化溶血”的可怕后果，并导致畸形的社会发展。20世纪最伟大的历史学家汤因比曾经警告过非西方世界的人们：“采纳世俗的西方文明恰好是陷入了始料莫及的20世纪西方精神危机。西方真诚地对世界开了一个无意的玩笑。西方在向世界兜售它的文明时，买卖双方都相信它是货真价实

的，结果却不然。由于这一不幸，20世纪的精神危机使西方化的人类多数，比少数西方人更为苦恼；这种苦恼可能导致苦难。”[8]因“文明冲突论”而受到米勒批评的亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中展现了西方化与现代化之间的关系模式，在以西方化为纵轴、现代化为横轴的坐标上，非洲国家（以及部分拉美国家）正在经历着一个“没有技术现代化的文化西方化的痛苦过程”。然而对于那些早在殖民化之前就有了悠久文明传统的非西方国家——这些国家几乎都在亚洲——来说，一种“不使文化过分西方化的技术现代化”的道路是完全可能的，这样就在西方化与现代化构成的坐标系上呈现出一条抛物线运动轨迹。亨廷顿对这条运动轨迹解释道：“原先，西方化和现代化密切相联，非西方社会吸收了西方文化相当多的因素，并在走向现代化中取得了缓慢的进展。然而，当现代化进度加快时，西方化的比率下降了，本土文化获得了复兴。于是进一步的现代化改变了西方社会和非西方社会之间的文化均势，加强了对本土文化的信奉。”[9]

下面我们就来看看具有古老文明传统的亚洲在后殖民时代的宗教信仰情况和文化发展前景。

（二）上帝在亚洲的尴尬处境

1993年，美国哈佛大学国际政治学教授塞缪尔·亨廷顿因发表《文明的冲突？》一文而声名大噪。在他所列举的当今世界四个主要文明体系中，除西方基督教文明之外，其他三个都存在于亚洲，它们分别是以西亚为核心地带的伊斯兰教文明、南亚次大陆的印度教文明，以及中国的儒教文明。在这篇引起国际思想界轩然大波的文章中，亨廷顿断言，各传统文明体系之间的文化和宗教冲突——特别是西方基督教文明与东方伊斯兰教文明和儒教文明之间的冲突——将取代“冷

战”时代的政治意识形态冲突而成为21世纪人类冲突的主要形式。“如果真有下一次世界大战，它将是文明之战。”[10]面对来自国际学术界的普遍质疑，亨廷顿在三年后出版了《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中，站在后殖民时代的角度解释了“文明冲突论”的历史依据：

> 20世纪伟大的政治意识形态包括自由主义、社会主义、无政府主义、社团主义、马克思主义、社会民主、保守主义、国家主义、法西斯主义和基督教民主。它们在一点上是共同的，即它们都是西方文明的产物。没有任何一个其他文明产生过一个重要的政治意识形态。然而，西方从未产生过一个主要的宗教。世界上的伟大宗教无不是非西方文明的产物，而且，在大多数情况下是先于西方文明产生的。当世界走出其西方阶段时，代表晚期西方文明的意识形态衰落了，它们的地位被宗教和其他形式的以文明为基础的认同和信奉所取代。……西方所造成的文明间的政治思想冲突正在被文明间的文化和宗教冲突所取代。[11]

不论人们是否赞同亨廷顿的“文明冲突论”，都无法否认20世纪下半叶以来亚洲各大文明地区不约而同出现的传统宗教文化复兴浪潮，这股文化保守主义浪潮与此前曾经同样席卷过亚洲各大文明圈的“全盘西化”浪潮是背道而驰的。与拉丁美洲和非洲的情况不同，亚洲各文明地区早在西方殖民时代之前就已经确立了稳固的高级宗教—伦理价值系统[12]，一旦当它们在后殖民时代获得政治独立和经济发展之后，曾一度被“西化”潮流所削弱和边缘化的本土文化就必然会出现强劲的复兴趋势。在这种情况下，基督宗教在亚洲的发展前景就与它在非洲的情形大相径庭了。

从前面所引的数据资料中可以看到，2010年亚洲的基督徒人数虽然为3.5亿，但是由于亚洲的总人口高达41亿之多（占世界总人口的60%以上），因此基督徒在亚洲人口中的比例不过8.5%。如果我们具体分析一下亚洲各个地区的宗教变化情况，就更可以看出基督宗教面对亚洲传

统宗教势力时的尴尬处境。20世纪基督宗教在亚洲的发展主要集中在传统宗教信仰比较薄弱的东亚地区和东南亚地区，这两个地区的基督徒占人口比例分别从1910年的0.4%和10.8%上升到2010年9%和21.8%。但是在伊斯兰教的大本营西亚地区，基督徒占人口比例反而从1910年22.9%下降到2010年的5.7%；在印度教与伊斯兰教相交织的中南亚地区，一百年来基督徒的比例仅仅从1.5%略微上升到3.9%。然而另一方面，与基督宗教在亚洲的缓慢发展形成鲜明对照，伊斯兰教和印度教等传统宗教在亚洲仍然保持着强大的优势地位：

1910～2010年世界三大宗教在亚洲的信徒人数和占亚洲人口的比例为：[13]

	1910 年		2010 年	
	信徒（人）	%	信徒（人）	%
伊斯兰教	171,084,000	16.6	1,082,537,000	26.0
印度教	222,912,000	21.7	941,485,000	22.6
基督宗教	25,123,000	2.4	352,239,000	8.5

在亚洲，伊斯兰教已经成为第一大宗教，尤其是在西亚地区，穆斯林占人口的绝对大多数（88.8%）。从全球范围来看，伊斯兰教作为世界第二大宗教，在一百年的时间里其信徒人数从2.2亿剧增到15.49亿，直追基督教的发展步伐（同时期内全球基督徒人数从6.12亿增长到22.92亿）。由于高生育率和高皈依率的双重影响，穆斯林的增长速率显然要高于基督徒。亨廷顿甚至断言，伊斯兰教人口在2025年将会超过基督教人口而成为世界第一大宗教[14]。这种预测虽然有待商榷[15]，但是伊斯兰教在当今世界的迅猛增长现象却是不容忽视。

伊斯兰教在亚洲的强势地位对于基督宗教传播上帝福音来说，是一个十分棘手的问题。在历史上，这两个宗教曾经结下了深刻的仇

恨。从公元7世纪穆斯林西侵，到11世纪十字军东征，再到1453年君士坦丁堡陷落后奥斯曼帝国对西欧的数番攻掠，而后则是西方列强对中东地区的殖民统治，一千多年来双方抵牾不断，积怨日深。二战以后，西方国家不得不顺应民族解放运动的时代潮流，承认中东国家的独立。但是英、美等西方大国却采取了两项居心叵测的措施，其一是将中东国家化整为零，根据石油输运管道把前奥斯曼帝国治下的阿拉伯地区划分为二十多个国家，以便让其相互掣肘，从中渔利；其二是支持犹太人在巴勒斯坦地区复国，从而埋下了阿以冲突的隐患。这些措施固然有助于防止一个统一强大的伊斯兰教国家的崛起，但是同时也加深了中东穆斯林对西方基督徒的仇恨。尤其是以色列这个锲子深深地插入伊斯兰教的心脏地带，使得穆斯林与基督徒的关系变得更加敏感了。众所周知，在以色列这个蕞尔小国背后，站立着一个强大的西方基督教世界；而穆斯林与犹太教徒之间的每一次新冲突，都进一步撕裂了伊斯兰教与基督教之间的旧伤疤。9.11事件发生之后，双方的关系变得更加紧张。尽管美国和一些中东国家政府都明确表示，反对恐怖主义的斗争并不等于基督教文明与伊斯兰教文明之间的全面战争，但是在一般民众心中，相互之间的隔膜和反感都极大地加强了。

虽然今天的中东充满了各种动荡不安的因素，但是政治和经济的变化都不会影响该地区的伊斯兰教文化特色，一个亲西方的政府（如土耳其、巴基斯坦等）也无法改变社会大众对于真主的宗教虔诚。以在国际反恐活动中为美国提供了许多帮助的巴基斯坦为例，虽然官方对基督宗教采取了一种宽容态度，但是巴基斯坦的法律却仍然明文规定：“任何以直接或间接方式污蔑神圣先知穆罕默德的人，得处死刑或终生监禁。”这就意味着一个人如果在巴基斯坦传播福音或者放弃伊斯兰教而改信基督教，就有可能面临死亡的危险。这样的情况不仅普遍存在于西亚的伊斯兰教国家中，而且也在东南亚的穆斯林地区广泛存在。上世纪90年代初苏哈托在印度尼西亚推行“更加穆斯林化”的政策，将伊

斯兰教法律纳入世俗法律体系中；马来西亚则采取两套相互独立的法律体系，穆斯林必须遵守伊斯兰教法律[16]。在21世纪，伊斯兰教世界的原教旨主义复兴运动正在从文化领域扩展到社会和政治领域。这场运动旨在确立伊斯兰教对于现代生活的指导地位，它并不反对现代化，但是却反对西方化，包括基督教化和世俗化这两种相反相成的西方化倾向。在这样的情况下，基督宗教要想在伊斯兰教文明圈取得实质性进展，恐怕比登天还要困难。

如果说基督宗教在伊斯兰教文明圈碰到一颗“硬钉子”，那么它在印度教文明圈则碰到了一颗“软钉子”。与伊斯兰教文明不同，南亚印度教文明一向与西方基督教文明保持着比较好的关系。在历史上，大凡两个文明在地理上被第三个文明所隔开，它们各自与这个第三者的关系往往会比较紧张，但是它们二者之间在情感上却能够相互认同。印度教文明与基督教文明的历史关系就是如此。根据基督教会的传统说法，耶稣十二门徒之一的多马在耶稣受难之后就来到印度传播福音并殉道，因此印度的基督教会迄今已有近两千年的历史。大航海时代葡萄牙、西班牙等西方天主教国家大举向海外扩张，除了觊觎东方的财富之外，另一个重要动机就是想到印度等东方国度来寻找早年从欧洲流散出去的基督徒，以便建立前后夹击穆斯林的联合阵线。葡萄牙人在亚洲建立的第一个殖民贸易据点就是印度的果阿，耶稣会向亚洲地区传教的总部也设在果阿。到了18世纪，英国人利用信奉印度教的印度土著与信奉伊斯兰教的莫卧儿王朝统治者之间的矛盾，逐步实现了对印度的殖民控制。从此以后，英国殖民当局就开始实施对印度文明进行西方化改造的宏伟计划。英语成为印度的官方语言和有教养者的标志，高级种姓普遍接受了西方式教育，这种教育成为他们日后担任各种英印公职的必要前提。1834年就任英印政府公共教育委员会主席的麦考利博士在其制定的教育备忘录中写道：“用我们有限的手段，我们不可能试图教育全体人民。我们现在必须尽力培养出可以在我们

和我们统治的无数人之间充当译员的一批人；这批人就血统和肤色而言是印度人，但就爱好、见解、道德和才智而言是英国人。”[17]在这种观念的影响下，英印殖民当局和那些深受西方教育的印度政治领袖们极力想按照西方模式建造一个新型的英属印度。然而，印度根深蒂固的文明传统却使它很快就表现出对西方文化的离心作用。到了20世纪，在从西方教育温室里孵化出来的印度知识分子的精神世界中，越来越不可遏制地出现了一种文化返祖现象。新一代印度知识分子痛苦地感受到，他们在时髦的西方化潮流中所扮演的角色是与他们世代相袭的宗教情感相矛盾的，这样就不可避免地产生了一种“灵魂分裂”的尴尬和苦恼。汤因比评论道：“这个由英属土邦培养起来的印度知识界，在他们的感情中仍是超然于他们头脑已熟悉的西方方式的；而这种不调和产生了一种根深蒂固的精神上的抑郁，这种抑郁是不能为按照西方式样组织一个印度民族国家而得到独立的这种政治上的灵丹所治愈的。”[18]这种“灵魂分裂”的苦恼导致了印度教的大复兴。

从20世纪初圣雄甘地号召人们对西方文化进行和平抵制起，印度教的复兴浪潮就开始出现。到了20世纪末叶，随着具有保守主义倾向的印度人民党（Bharatiya Janata Party）在大选中获胜，一种要求在印度教而非西方模式的基础上来建构印度现代化的“文化民族主义”成为印度社会的主流趋势。与伊斯兰原教旨主义运动相对应，印度教民族主义（Hindu Nationalism）的呼声近年来也日益高涨。印度教教派组织“国民志愿服务团”（Rashtriya Swayamasevak Sangh，简称RSS）极力主张要建立“印度教国家”，反对走美国和俄国的道路，并提出了“穆斯林印度化”和“基督教堂本土化”的策略。在印度教复兴浪潮的影响下，自上世纪末叶以来印度的宗教冲突不断爆发，印度教徒的矛头不仅指向世代为仇的穆斯林，而且也指向态度友善的基督徒。在奥里萨邦（Orissa State）、古吉拉特邦（Gujarat State）等地，激进的印度教徒袭击了基督教会，殴打或杀害了传教士，并把一些教堂改造为印度教神庙。詹金斯指出：“正是因

为印度教徒担心基督宗教会继续坐大，才会在印度各地反复出现排斥基督徒的暴动，而这些暴动通常是受到地方警察和政府默许的。情况从1997年起急剧恶化，因为印度的民族主义者在当年的选举中大举胜出。……近年来印度反复出现要求政府立法歧视基督徒的呼声，而这种诉求，也是印度人民党一类印度原教旨主义政党的卖点。”[19]

今天，印度与西方世界仍然保持着良好的关系，它也是美国在亚洲的主要盟友之一。印度人接受了西方的现代科技、市场经济和政治制度，但是却抵制了西方的宗教信仰和一些价值观念。近年来印度虽然和中国一样作为亚洲的现代化大国迅速崛起，但是在文化上它仍然保持着鲜明的印度教特色，印度教徒在印度人口中占有绝对的优势。到2010年为止，印度人口已逾12亿，其中印度教徒为8.9亿，占人口总数的73%；基督徒仅为5800万，占人口总数的4.8%[20]。在与西方基督教世界长期对立的伊斯兰教世界里，基督徒人数的弱小是可以理解的；但是在与西方长期友好并有盟友关系的印度，基督教力量也如此的势单力薄，这就只能归因于文明之间的相互抵触与隔膜了。由此可见，在21世纪，基督宗教在南亚印度教文明圈中也很难获得长足的发展。

类似的“硬钉子”和“软钉子”也或多或少地存在于东南亚的那些信奉伊斯兰教的国家（如印度尼西亚）和信奉佛教的国家（如泰国、柬埔寨等）中。与在西亚和中南亚的情况相比，基督宗教在东南亚的处境相对宽松一些，这是由以下两点原因造成的：其一，东南亚的一些地区（如菲律宾、帝汶等）从大航海时代起就被西方国家所殖民，受基督宗教的影响比较深；其二，东南亚处于亚洲三大文明体系的边缘地带，分别受到源于西亚和南亚的伊斯兰教、佛教、印度教等高级宗教和中国儒家思想的交互影响，其传统宗教根基远不如这些文明体系的核心地带那样根深蒂固，因此基督宗教在该地区的传播相对来说较为顺利。然而即使如此，21世纪基督宗教在东南亚的发展前景也不容乐观。事实上，

基督徒虽然在东南亚人口中占了21.8%，但是他们却主要集中在菲律宾这一个国家里。早在1595年，马尼拉就成为罗马天主教会的一个大主教教区，在其后一个世纪里，菲律宾人民被彻底基督教化了。到2010年，东南亚地区的基督徒人数为1.29亿，其中菲律宾一国的基督徒就有8300万（占菲律宾人口的89.4%）[21]；在东南亚的其他国家，除了与菲律宾历史背景相似的帝汶之外，基督徒人数一般都不超过总人口的10%。

相对于东南亚而言，东亚地区受伊斯兰教、印度教等高级宗教的影响要小得多。佛教虽然曾对东亚一些国家（中国、日本等）产生过重要影响，但是毕竟未能成为国教，在国民精神和社会生活中始终处于辅弼地位。然而另一方面，东亚尤其是中国自古以来就有着根深蒂固的高级伦理价值系统（儒家思想）和民间宗教信仰，它们在后殖民时代同样出现了全面复兴的趋势。今天的东亚虽然只有五个国家，但是各自的政治、经济状况却差异极大，既有日本和韩国这样的发达资本主义国家，也有朝鲜和蒙古这样的贫穷落后国家，更有中国这样迅速崛起的有“中国特色”的现代化国家。基督宗教在东亚各国的发展情况也迥然不同，在日本、蒙古国和朝鲜，由于受到传统的神道、藏传佛教意识形态的有力抵制，基督宗教对这些国家民众的影响极其有限，至2010年基督徒占上述三国人口比例分别仅为2.3%、1.7%和2.0%。然而在韩国，基督宗教却找到了茁壮成长的热土，由于种种历史原因和现实原因，韩国的基督徒人数从1910年的5万（占人口比例的0.5%）激增至2010年的2000万（占人口比例的41.1%）[22]。至于在当代中国，基督宗教既不像在日本、朝鲜那样举步维艰、一畴莫展，也不像在韩国那样一帆风顺、前景光明，而是处于一种扑朔迷离的谜局之中，未来的凶吉泰否将取决于许多悬而未定的变数。

（三）上帝在中国的微妙前景

在后“冷战”时代，强劲的文化保守主义浪潮在亚洲不仅表现为伊斯兰教和印度教的蓬勃发展，而且也在中国大地上掀起了一场名曰“国学热”的传统文化复兴高潮。随着改革开放以来中国经济的腾飞、综合国力的加强和大国意识的觉醒，建设有中国特色的现代文化的问题正在受到越来越多朝野人士的共同关注。在这种情况下，在政治意识形态主导时代曾经被当作“封建糟粕”而遭到猛烈批判的中国传统文化，又开始急剧地升温。一些大学争先恐后地设立了国学院、国学所、国学班或国学大讲堂，并且在政府的支持下，在海外90多个国家开办了300多所孔子学院，大力弘扬中国儒学和传统文化。中央电视台“百家讲坛”等电视档目连篇累椟地播出各种形式的国学普及讲座，在初中教育水平以上的草根阶层中掀起了一股热衷于帝王身世和宫闱秘史的文化热潮；政府官员和商界领袖们也踊跃参加名目繁多的各种国学讲习班，津津乐道于儒释道经典和传统智慧。1919年北京大学的学生在“五四”运动中公开打出了“砸碎孔家店”的旗帜，把中国落后挨打的原因归于“孔门之学”和“孔门之政”；“文化大革命”期间，“孔孟之道”再一次被当作反动思想遭到了无情的摧残。然而到了2011年初，高达9.5米的孔子塑像却一度被堂而皇之地树立在摆有革命领袖巨幅画像的天安门广场之侧（虽然不久以后该塑像又被从天安门广场之侧移入国家博物馆雕塑庭院中），明确昭示以孔子为代表的儒家思想仍然是当代中国文化的活水源头。在弘扬民族文化、振兴民族精神的神圣名义下，各种死灰复燃的旧习俗和方兴未艾的新事物也纷纷打着国学的旗号以壮声威，祭孔庙、拜黄帝陵之类的祭祀活动搞得声势浩大，风水、占卜、星相之术也大行其道。这种内容繁杂、泥沙俱下的“国学热”具有极强的精神感召力，从国内背景看，它与中国当前高速增长的经济实力和日益复苏的大国理想同气连枝、相互砥砺；从国际背景看，它与伊斯兰教世界和印度教世界的原教旨主义运动具有内在的文化相似性，都表现了一种文化保守主义的大趋势。

自从利玛窦在明万历年间将天主教传入中国后，基督宗教在华已有四百多年的历史，但是它在中国发展的黄金时代却是在近三十年间。从明朝末期一直到鸦片战争，天主教作为蛮夷之地的旁门左道，始终在朝廷时紧时松的政策夹缝中求生存；19世纪初新教传入中国后，逐渐打破自闭心态开始学习西方文化的中国知识精英又受到西方启蒙思想的影响，把基督宗教看作是与现代科学相对立的旧时代残余而加以摈弃。据统计，1700年中国的天主教徒就已经达到20余万，但是到1900年中国的基督徒总数仍不过120万，1949年上升到500万[23]。中华人民共和国建立之后，尤其是在“文化大革命”期间，由于政治原因的影响，基督徒在中国几乎销声匿迹。但是在改革开放以后，基督宗教在中国出现了“井喷”式的发展，随着中国人对西方文化的热衷和崇拜，基督宗教也受到人们越来越多的青睐和皈依。关于当今中国基督徒人数的问题，是一个众说纷纭的迷局，詹金斯认为，“亚洲统计数字最成谜的国家是中国”[24]，不同的统计结果之间差异巨大。根据中国宗教蓝皮书2010年的报告，中国现有基督徒为2305万人，约占全国人口总数的1.8%[25]；但是按照美国国务院发布的“世界宗教自由”年度报告和一些西方研究机构的统计资料，目前中国基督徒人数已经超过1亿之众。大多数研究者倾向于在这两种差异巨大的数字之间取其中数，认为中国目前的基督徒人数（包括建制内和建制外各种教会的基督信徒）大约为6000～8000万。从绝对数字来看，中国基督徒的这个数字比英国和法国的基督徒人数总和还要多，但是从相对数字来看，6000～8000万基督教在中国人口（13亿）中的比例只不过5%左右，尚不及基督徒在亚洲人口中的平均数（8.5%）。近年来，研究者们较多地关注改革开放以来中国基督教发展的“井喷”现象，却往往忽略了“井喷”现象之后的“高压阀效应”，即基督徒人数增长速率在达到某一最高值之后开始出现的递减现象。可以预测，随着国际文化保守主义浪潮和国内“国学热”的不断升温，这种“高压阀效应”会变得越来越明显。

与近百年来基督宗教在中国的发展动态相对应的是中国民间宗教的变化情况，根据《世界基督宗教图集：1910～2010》一书的统计，中国民间宗教信徒在1910年为3.8亿，占当时中国人口总数的79.7%；到2010年，中国民间宗教信徒为4.3亿，占人口总数的32.6%[26]。虽然近百年来中国民间宗教信徒占总人口比例有所下降，但是考虑到它与基督宗教在中国政治意识形态主导时代同样遭受到了毁灭性的打击，在“文化大革命”期间二者都几乎销声匿迹，因此比较中国民间宗教与基督宗教在中国改革开放之后的发展趋势，可能会更加具有现实意义。很明显，与近三十年来中国基督徒人数增长的“井喷”现象相比，中国民间宗教信徒的激增可谓是“大爆炸”。即使按照同一统计资料对中国基督徒人数的估计，2010年中国基督徒为1.15亿人（这一数据明显有夸大之嫌），占人口总数的8.6%[27]，基督徒与中国民间宗教信徒相比仍然处于绝对的弱势地位。而且随着近年来“国学热”的升温和民族意识的强化，中国民间宗教信徒与基督徒占人口比例的差距可能会进一步扩大，至少会在相当长的时期内保持一种相对稳定的强弱对比格局[28]。

与民间宗教信仰在普遍民众中的复兴趋势相呼应，“国学热”也使儒家思想在知识分子中越来越受到推崇。从海外思乡学人的新儒学复兴呼声到国内风靡一时的尊孔读经活动，儒家思想在中国文化中的正统地位正在重新被确立起来，并且在“中国特色的社会主义”旗帜下名正言顺地与官方意识形态达成了一种精神默契。与西方历史上基督教会与世俗权力之间相互制衡的二元格局不同，在中国历史上儒家一向遵循“政主教从”的基本规范，而且强调权威、秩序、社会和谐和集体高于个人的价值观念，这些观念都非常符合中国目前的政治需要。在当今时代，中国一方面面对着全球化的横向影响，另一方面又受到文化传统的纵向驱策；一方面要实现现代化转型，另一方面又要建设有中国特色的文化。与伊斯兰教文明和印度教文明一样，中国也试图开

创一条现代化而不西方化的发展道路，在这种情况下，儒家社会主义可能是一条比较合适的发展道路。亨廷顿在谈到中国等亚洲文明时说道："或许正像弗里德伯格所说的那样，欧洲的过去就是亚洲的未来。但更为可能的是，亚洲的过去将是亚洲的未来。"[29]这句话如果是仅就文化而言，还是具有一定的真理性的。牛津大学教授约翰·达尔文在其新近出版的被誉为"帝国史的大师级著作"《帖木儿之后：1404～2000年全球帝国史》一书中表述了一种更加中肯的观点：

> 最重要的是，欧洲迈向现代世界之路，不该再被视为天经地义或"正常"之路，不该再被视为衡量世界其他地区历史变迁的标准。欧洲人已打造出自己的现代性，但世上还有其他现代性，事实上，还有许多现代性。[30]

在这种"现代化而不西方化"的社会发展定位下，基督宗教在未来中国的发展将面临着极其微妙的前景。从历史上看，中国文化与基督宗教之间并无太多的过节，儒家思想体系既不像伊斯兰教那样与基督教有着很深的历史仇隙，也不像印度教那样具有强烈的排他性，而是对异域文化采取一种礼尚往来、兼收并蓄的开放胸襟（虽然这种开放胸襟往往带有一种"以夏变夷"的文化优越感）。虽然基督宗教在中国曾一度被妖魔化，但是到了改革开放时代，基督宗教又被当作先进的西方文化的精神支柱而受到推崇，由此导致了基督宗教在中国发展的"井喷现象"。由于中国缺乏根深蒂固的国教信仰传统和强大的本土教会组织，它曾一度被乐观地预示为基督宗教在东方发展的未来热土。然而，随着近年来中国国际地位的提升和传统文化的复兴，基督宗教在未来中国将面临着巨大的挑战，这些挑战可以概括为如下几个方面：

首先是政治方面的挑战。随着中国经济的发展和综合国力的加强，中国逐渐以大国姿态出现在国际舞台上。2011年中国GDP总值超过日本而跃居世界第二，中国与美国在各领域中的竞争也必将日益激

烈。面对作为西方基督教文明之代表的美国，迅猛崛起的中国必然要树立起自己的文化形象，这种“中国特色”的文化形象只能通过返本开新的方式，从以儒家思想为主的传统文化资源中去进行熔铸，而不可能步美国和西方国家的后尘使中国基督教化。在这种情况下，以往那种将基督宗教看作是西方国家对中国社会进行文化渗透的刻板观念又开始复苏。尽管这种刻板观念在当今一般民众和知识分子心中已经大大淡化，但是在主流意识形态中仍然具有强大的惯性。而且在国学复兴的文化背景下，这种观念很容易与中国传统的“夏夷之辨”意识相合流，从而将基督宗教看作是一种非我族类的洋教或旁门左道。此外，在大力强调科学发展观的今天，深受无神论教育和科学主义影响的中国人往往倾向于把基督教看作是一种与科学水火不容的迷信[31]。这些因素都在客观上阻碍了基督宗教在未来中国的发展。

其次是文化方面的挑战。如果说基督宗教以往在中国遇到了政治意识形态的“硬阻力”，那么今后它将在中国更多地面对传统文化复兴的“软阻力”，后者往往比前者更加难以突破。由于历史背景方面的差异，以儒家思想为主的中国传统文化与基督宗教之间，有着许多抵牾之处。从思想内涵上来说，在儒家关于人性本善和为仁由己的道德取向与基督宗教关于人性本恶和基督救赎的信仰维度之间，存在着难以调和的矛盾[32]。两千年来，中国知识分子和士大夫专注于内在的道德修为和外在的经世致用，对于“六合之外”的鬼神通常采取“存而不论”的漠然态度和“神道设教”的实用立场；而民间百姓对于宗教信仰则抱着一种功利主义态度，任何宗教都必须具有立竿见影、有求必应的效能，否则就会遭到冷落。近年来风靡一时的“国学热”，使得传统的儒道释思想和各种民间宗教枯木逢春，从而造成了当今中国社会中佛教寺庙、道观、关帝庙、妈姐阁等宗教场所与基督教堂相互并存和激烈竞争的现象。中国一些家庭教会也由于过分强调功利性和灵验性而越来越明显地表现出一种巫术化特点，打上了深深的“中国特色”文化烙

印，并因此受到西方基督徒的普遍质疑。事实上，在基督宗教对中国社会进行改造之前，它首先必须面对着被惯性强大的中国传统文化所改造的可能性。换言之，在实现中国社会的基督教化这个理想目标之前，首先必须面对基督宗教的中国化这个现实问题。

最后是世俗化潮流的挑战。世俗化潮流是使20世纪西方基督宗教信仰减弱的重要原因之一，在全球化时代它已经在世界范围内形成了一股势不可挡的狂潮。在伊斯兰教世界和印度教世界，由于有着根基牢固的传统宗教信仰的抵御与中和，世俗化潮流的影响被限制在一定范围之内。但是在当代中国，一来由于缺乏强大的宗教信仰根基，二来由于儒家等传统价值观念还处于起死回生阶段，尚未真正成为当代中国人的精神砥柱，因此世俗化潮流的效应在今天的中国正在以几何倍数得以放大。由于中国目前正处于社会转型时期的价值分裂和道德失范状态，因此以追逐感官快乐为鹄的的世俗化潮流和快餐文化尤其能够引起中国年轻一代的强烈兴趣。这股浪潮不仅解构着传统的政治意识形态，而且也使深沉的宗教信仰变得娱乐化和浅薄化（这一点从当今中国大学生过圣诞平安夜时的狂欢场面即可见一斑）。正是这种消费主义取向使得带有异域文化色彩的基督宗教在中国年轻人群中激发起一种时髦的文化热潮。但是如果我们把这种基督教文化热简单地等同于基督教信仰热，那就大错特错了，因为它充其量不过是一种时尚性的消费热潮罢了（故而中国商家也对此表现出强烈的兴趣）。

但是，在上述挑战之外，基督宗教在当今中国同样也面临着良好的发展机遇。除了中国不存在伊斯兰教和印度教这样统一而牢固的传统宗教信仰之外，中国目前正在经历的社会转型过程也为基督宗教在中国的发展提供了良机。中国经济在迅猛发展的同时，也产生了贫富分化、信用缺失、道德沦丧、信仰虚无等严重的社会问题，在这种情况下，基督宗教信仰及其价值理念很容易在中国的弱势群体中间得到认同和传播（正如它在古罗马帝国的情况一样）。目前中国基督教人群就存

在着所谓的“四多”现象（即农民多、文化水平低下者多、妇女多、老人多），恰恰说明了它所具有的弱势特点。在未来几十年里，中国社会是否会在信仰方面出现明显的分化趋势，即上流社会更多地转向儒道释等传统文化，而下层民众则更多地皈信基督宗教？目前尚难以断定，但是这种可能性却是存在的。此外，国学的复兴也不同于伊斯兰教和印度教的原教旨主义运动，由于缺乏信仰方面的强大动力，它可能持续的时间和强度都无法与后者相比，而且还要面临着自身是否能够成功地进行现代化转型的严峻考验。正是由于这个原因，基督宗教在未来中国的发展前景仍然处于扑朔迷离之中，它既不可能像在非洲和拉丁美洲那样一帆风顺，也不可能像在伊斯兰教世界和印度教世界那样举步维艰。有许多变数都可能影响基督宗教在未来中国的发展前景，特别是政治和经济方面的因素，在短时间内往往会比文化方面的因素影响更大。

近两千年前，基督宗教的上帝从西亚的耶路撒冷出发，首先向西进入希腊罗马世界，以柔克刚地战胜了不可一世的罗马帝国；而后他又向北深入，潜移默化地摄服了剽悍野蛮的日耳曼各民族并将它们带入文明教化之中；他也曾飘洋过海，与启蒙运动中新兴的自由、民主观念一同打造了美利坚合众国。不久之前，上帝开始南下，在贫穷落后的非洲大陆（此前也在欠发达的拉丁美洲）受到了热烈欢迎。但是上帝何时以及是否能够掉头向东，重新回到曾经孕育他的亚洲大地上大放光彩，至今仍然是一个难解之谜。

注释

[1] 菲立浦·詹金斯著，梁永安译：《下一个基督王国》，台北立绪文化事业有限公司2003版，第4、5页。

[2] 参见Todd M. Johnson and Kenneth R. Ross Editor: Atlas of Global Christianity, 1910～2010, Edinburgh University Press, 2009, p.9，本表只保留各大洲数据，减略了原表中各大洲内不同地区的数据。

[3] 参见菲立浦·詹金斯著，梁永安译：《下一个基督王国》，台北立绪文化事业有限公司2003版，第140～142页。

[4] 1910年美国人口为8千多万，2010年为3亿1千万，预计在2050年将达到4亿。

[5] 根据美国政府发布的《国际宗教自由年度报告》（*Annual Report on International Religious Freedom*），2000年美国的基督徒（各种教派）人数为2.25亿，预计在2050年将达到3.3亿。

[6] 2010年尼日利亚的基督徒人数为72,302,000，穆斯林人数为72,306,000，在它的三大种族中，北方的豪萨族（Hausa）信仰伊斯兰教，东方的伊格博族（Igbo）是基督徒，而约鲁巴族（Yoruba）则是两种信仰参半。以上非洲的数据资料均引自：Todd M. Johnson and Kenneth R. Ross Editor: *Atlas of Global Christianity*, 1910～2010, Edinburgh University Press, 2009。

[7] 哈拉尔德·米勒著，郦红、那滨译：《文明的共存——对塞缪尔·亨廷顿“文明冲突论”的批判》，新华出版社2002年版，第248页。

[8] 汤因比著，晏可佳、张龙华译：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社1990年版，第168页。

[9] 塞缪尔·亨廷顿著，周琪等译：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1998年版，第67页。

[10] 亨廷顿：《文明的冲突？》，载《二十一世纪》（香港）1993年10月号。

[11] 塞缪尔·亨廷顿著，周琪等译：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1998年版，第40页。

[12] 汤因比曾对“高级宗教”进行了解释：“我所说的高级宗教，它的意思就是使每个人自己直接地接触到‘终极的精神之存在’。就是说，同样是接触‘终极的精神之存在’，但不是通过人以外的自然力量，也不是通过人的集体力量所具体化的制度等媒介间接地去接触”。（汤因比、池田大作著，荀春生等译：《展望二十一世纪：汤因

比与池田大作对话录》，国际文化出版公司1985年版，第383页。）当今世界主要的高级宗教包括基督教、伊斯兰教、印度教、佛教等。我认为，中国的儒家思想并不能归于宗教之列，毋宁称其为一种高级的伦理价值系统，但是它对于中国文明所产生的文化影响，与基督教、伊斯兰教、印度教等各种高级宗教对于各自文明体系的文化影响是相当的。

[13] 以上统计数据和本表均源于：Todd M. Johnson and Kenneth R. Ross Editor: *Atlas of Global Christianity, 1910～2010*, Edinburgh University Press, 2009, p.136。

[14] 亨廷顿认为："从长期来说，穆罕默德会占上风。基督教主要是通过使人皈依来传布，而伊斯兰教则通过使人皈依和人口繁殖来传布。"到2025年，基督徒占世界人口比例可能会降到25%，而穆斯林的比例则会上升到30%。参见塞缪尔·亨廷顿著，周琪等译：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1998年版，第55页。

[15] 詹金斯指责亨廷顿只注意到了穆斯林的人丁兴旺现象，却忽略了非洲和拉丁美洲的基督徒同样存在着人口爆炸的情况。他断言，即使到了2050年，世界上每有两个穆斯林，就会有三个基督徒与之对应，伊斯兰教仍然难以超过基督教。参见菲立浦·詹金斯著，梁永安译：《下一个基督王国》，台北立绪文化事业有限公司2003版，第9页。

[16] 参见塞缪尔·亨廷顿著，周琪等译：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1998年版，第118页。

[17] 斯塔夫里阿诺斯著，吴象婴、梁赤民译：《全球通史——1500年以后的世界》，上海社会科学院出版社1992年版，第449～450页。

[18] 汤因比著，曹未风等译：《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第197页。

[19] 菲立浦·詹金斯著，梁永安译：《下一个基督王国》，台北立绪文化事业有限公司2003版，第268页。

[20] 数据来源：Todd M. Johnson and Kenneth R. Ross Editor: *Atlas of Global Christianity*, 1910～2010, Edinburgh University Press, 2009, p.12，p.144。

[21] 数据来源：同上书，p.148。

[22] 数据来源：同上书，p.140。从历史原因来看，韩国缺乏像中国、日本等国那样根深蒂固的伦理价值系统和宗教传统，而且自近代以来长期受到外族（日本、美国等）的统治和占领，其文化可塑性较强；从现实原因来看，在韩国人民反对朴正熙、全斗焕专制统治的斗争中，基督教会曾经发挥了重要的作用，在韩国产生了独具特色的"民众神学"。当韩国在20世纪80年代后期开始效法西方国家进行政治民主化改革时，基督宗教作为西方民主社会的主流宗教信仰，自然受到了韩国领导人（金大中等）和普通民众的热情欢迎。

[23] 参见菲立浦·詹金斯著，梁永安译：《下一个基督王国》，台北立绪文化事业有限公司2003版，第49～50、57页。

[24] 同上书，第105页。

[25] 金泽、邱永辉主编：《宗教蓝皮书：中国宗教报告（2010）》，社会科学文献出版社2010年版，第10页。

[26] Todd M. Johnson and Kenneth R. Ross Editor: *Atlas of Global Christianity*, 1910～2010, Edinburgh University Press, 2009, p.16。

[27] 同上书，p.140。

[28] 中国民间宗教与基督宗教之间的这种强弱对比格局在台湾也大体相当，据统计，台湾目前的基督徒占人口比例约为4%左右，而佛教徒和道教徒则高达35%（二者之间重叠性较高）。即使是在曾经被殖民化的香港和澳门，黄大仙、妈祖崇拜等中国民间宗教的信徒也远远超过了基督徒。

[29] 塞缪尔·亨廷顿著，周琪等译：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1998年版，第266页。

[30] 约翰·达尔文著，黄中宪译：《帖木儿之后：1405～2000年全球帝国史》，台北野人文化股份有限公司2010年版，第43页。

[31] 这种成见在中国从事自然科学研究的知识分子中很普遍。一个非常有趣的现象是，从事自然科学研究的中国知识分子一旦到美国留学或定居，往往比从事人文研究的人更容易皈信基督教；但是他们在国内时却对基督教有一种本能的抵触。

[32] 虽然近年来有一些学者认为在儒家的性善论与基督教的性恶论之间并不存在根本矛盾（参见赵敦华：《性善与原罪：中西文化的一个趋同点》，载罗明嘉、黄保罗主编：《基督宗教与中国文化：关于中国处境神学的中国—北欧会议论文集》，中国社会科学出版社2004年版），但是对于一般民众来说，这两种观念始终是格格不入的。毕竟老百姓不是哲学家。

本章附录一

当代国际格局的宗教背景（演讲录）[1]

当今世界充满了各种不稳定的因素，导致了一些地区不断发生的暴力冲突。在不同族群的政治冲突和经济冲突的背后，隐藏着深刻的文化背景。当今国际社会中此起彼伏的抵牾与冲突，绝非单纯的经济因素可以解释的，而且也超越了一般意义的政治权力之争，它们的根基深深地埋藏在千百年来形成的宗教文化土壤中。与20世纪的政治意识形态冲突不同，一种被美国著名国际政治学家亨廷顿称为“文明的冲突”的新时代主题正在21世纪的世界舞台上呈现出来。

（一）从政治意识形态的冲突到文明的冲突

大家知道，在上个世纪的80年代末，在世界范围内发生了一些重大的变化，尤其是在80年代末90年代初，前苏联和东欧社会主义阵营解体，我们一般把它叫做苏东剧变——也就是苏联和东欧社会制度的剧变。一些前社会主义阵营的国家，或者说华沙条约的成员国，纷纷地发生了政治上的蜕变，退出了社会主义阵营，而且改变了社会主义制度，转向了西方式的民主制。在这样的情况下，自从第二次世界大战以后就已形成、并且持续了近半个世纪之久的世界两大政治阵营之间的对垒，两种政治意识形态之间的冲突，以及北大西洋公约与华沙条约这两个军事组织之间的竞争，到了1989年以后，随着苏东的解体，也就结束了。大家知道，自从二战结束，一直到80年代末叶，经历了将近半个世纪的时间，这段时间，我们通常把它叫做冷战时期，这一时期的特点主要是两大政治阵营之间的对立。这两大阵营，一个是以美国为首的资本主义阵营，一个是以前苏联为首的社会主义阵

营。当然除了这两大政营之外，还有一个第三阵营，也就是第三世界，一些不结盟国家形成的松散阵营。当然，中国也属于这个第三世界阵营，属于不结盟国家。但是可以说，在1945年第二次世界大战结束，到1989年苏东解体，在这40多年的时间里面，世界的主要角色是由苏联和美国这两个超级大国来扮演的。而且呢，以它们两者为首的两大政治阵营，各自奉守不同的政治意识形态，一个是资本主义的意识形态，一个是共产主义的意识形态。这样就形成了一种尖锐的对立。大凡年龄大一点的人都知道，那个时代整个世界都处于一种冷战的氛围之中，第三次世界大战随时都可能爆发。一些局部性的冲突很容易演变为全球性的危机，比如说古巴的导弹危机、苏联入侵阿富汗，以及美国发动的越南战争和柬埔寨战争，这些局部的冲突一触即发，很可能导致世界大战。但是到了1989年以后，这种政治意识形态的对立由于其中一个阵营的突然瓦解，从而变得不复存在了。

在这样的情况下，1993年7月，一位名叫萨缪尔·亨廷顿的美国国际政治学专家、哈佛大学的教授，同时也是美国国际战略的重要智囊人物，在美国的一个权威性杂志《外交事务》上发表了一篇名为《文明的冲突？》的长篇论文。在这篇文章里面，亨廷顿指出，由于两大阵营的对垒不复存在了，苏联已经解体，社会主义阵营也已经瓦解了，在这样的情况下，在未来的世纪，也就是21世纪，将会出现一种新的冲突格局，即文明的冲突。大家知道，美国这个国家是一个比较讲究实际的国家，它是一个非常务实的实用主义国家。因此，美国在国际政治问题上总是具有一种前瞻性，它总是在思考未来若干年里，世界的格局将会发生怎样的变化，哪些国家将会成为美国的朋友，哪些国家将可能成为美国的潜在敌人。美国国家安全部门和情报部门根据这些战略预测而制定的国际政策都带有一定的前瞻性。亨廷顿这个人，本来就是为美国国际政治出谋划策的重要智囊成员，他的这篇文章，在某种意义上，代表了美国国家的一种战略导向。这种战略导向

就是，在苏东解体以后，随着两大政治阵营对垒的消解、两种意识形态冲突的结束，美国将如何对未来世界的基本格局做出判断，以及美国将制定什么样的国际政策来对付可能出现的新威胁。

在这篇文章里，亨廷顿就认为，在21世纪，两大政治阵营的对垒显然已不复存在，也就是说，社会主义和资本主义的斗争已经结束了。当然，亨氏的言辞之中也充溢着一种明显的踌躇满志，在他看来，社会主义阵营和资本主义阵营在经历了近半个世纪的对立和冲突以后，最终还是以资本主义阵营的胜利而告终。因为最后是苏东解体了，而不是西方资本主义阵营解体了。而且大家知道，从这篇文章在1993年发表，到今天已有二十年过去了，在这二十年的时间里，那些以前苏联为中心的东欧社会主义国家，或者说华沙条约的成员国，纷纷都转向了西方的政治制度，一些国家被接纳进入北大西洋公约组织和欧盟。在1993年，亨廷顿在那篇文章中就预料到了这种变化，当时他明确地指出，在未来的世界里，人类冲突的主要形式将不再是政治意识形态的冲突，甚至也不再是以经济利益为主要动机的冲突。那么未来世界的主要冲突形式将会是怎样一种冲突呢？亨廷顿认为这将是一种文明的冲突，就是东西方不同的传统文化之间的冲突，因此他这篇文章的主题就是“文明的冲突”。

那么什么叫文明呢？亨廷顿在这篇文章里认为，所谓的文明，就是我们人类各个不同的族群和团体相互认同的一个最大的单位。比如说，我们在座的各位同学都是同一个班级的同学，那么这个班级就是你们彼此认同的一个整体。再往上，我们还可以以某个专业、某个院系、某个学校、某个省市来相互认同，例如我们都是华南师范大学的学生，我们都是广东人，等等。再往上，就是以民族国家来认同了，我们都是中国人，都是炎黄子孙。而这种心理认同的最大的一个单位或团体，就是亨廷顿所说的“文明”，它比民族国家的范围更大，是人类在心理上彼此认同的一个最大群体。亨廷顿明确表示，文明是不同

的人类群体相互认同的最大共同体，再往上就是人与动物的差别了。在人类这个种之下，我们就以文明来划分；在文明下面再按国家来划分，国家下面当然可以再按各种各样的方式来划分。所以文明就是划分人类群体的最大单位。那么，各种文明内部相互认同的最重要的纽带是什么呢？亨廷顿强调，那就是传统的宗教。在政治意识形态对垒和冷战的时代，人们彼此认同的主要纽带是政治立场，是姓“资”还是姓“社”。随着政治意识形态对垒的消解和冷战时代的结束，传统的宗教信仰和价值观念又将重新成为世界各区域人民彼此认同的基本纽带。

亨廷顿指出，在过去的两千年里，世界各大宗教之间，或者以各大宗教为轴心或纽带的各大文明共同体之间，始终存在着一种紧张的关系，存在着一种张力，它酿成了各大文明体系之间旷日持久的矛盾和冲突。这种文明之间的冲突一直延续到西方殖民主义全球体系形成、两大政治阵营对峙出现时才结束，并一度被社会主义与资本主义之间的政治冲突所取代。但是到了20世纪末叶，随着苏东的解体和政治意识形态对垒的消解，这种传统的文明冲突将重新呈现出来，并将成为21世纪世界冲突的主要形式。

在这篇文章里，亨廷顿考察了各大文明之间的传统分界线，他认为，这些传统文明之间的分界线或者断层线，很可能成为未来世界的战斗线。最激烈的文明冲突，将发生在那些传统文明的断层线上。比如说，在1993年前后，那个时候世界上的两个热点问题，一个是由来已久的巴以冲突，就是巴勒斯坦与以色列的冲突，当然在巴勒斯坦与以色列的冲突背后，还有一个更加广阔的中东伊斯兰教世界与西方基督教世界之间的冲突，正如中东的穆斯林在情感上都是支持巴勒斯坦人一样，美、英等国的基督徒们在心理上更加倾向于犹太人。巴以冲突，这是当时世界的一个焦点，这个焦点已经冲突了很长时间了，到今天还在持续着。当时还有一个冲突的焦点，那是在90年代初期爆发

的，这就是波黑的冲突。由于苏东的解体，前苏联或者以前苏联为中心的东欧集团里面就出现了离心力，在前南斯拉夫的范围内，就出现了波黑冲突的问题。南斯拉夫解体以后，波黑作为南斯拉夫的一个加盟共和国，本身也陷入了内讧之中。由于波黑共和国是由三个信仰不同宗教的主要族群组成，这三个族群，一个是克罗地亚，一个是塞尔维亚，还有一个是波斯尼亚。南斯拉夫解体以后，波黑的这三个族群之间就发生了激烈的冲突。当时冲突的双方主要是克罗地亚和塞尔维亚，这是两个不同的族群，在这两个族群背后，又涉及到很复杂的宗教教派问题。克罗地亚人是信奉天主教的，塞尔维亚人是信奉东正教的，而波斯尼亚人则是信奉伊斯兰教的。在这三个信仰不同宗教的小族群背后，又分别站着西方基督教世界、俄罗斯东正教世界和中东伊斯兰教世界这三个强大的实力集团。

从地图上来看，无论是巴以冲突，还是波黑冲突，都发生在传统的文明断层线上，这两个冲突的地方，都是自古以来不同文明之间冲突的焦点地区，都是世界的火药桶，也恰恰就是亨廷顿所说的传统文明的断层线。为什么这样说呢？我们首先来看看巴以冲突。今天的巴勒斯坦或者以色列这个地方，曾经就是世界几大宗教共同的发源地，犹太教，基督教，以及稍晚产生的伊斯兰教，都与这个地方有着极其密切的关系，这个地方对于当今世界的这几个重要宗教来说都是神圣的发源地或者圣地。大家知道，耶路撒冷这个城市，对于犹太教来说是发源地，对于基督教来说是耶稣的圣寝，即使对于穆斯林来说也具有神圣性，虽然穆斯林最大的圣地是在麦加，但是据说穆罕默德曾经夜行登霄从麦加来到耶路撒冷，因此耶路撒冷被穆斯林看作是仅次于麦加和麦地那的第三圣地。由于世界上的三个重要宗教都与耶路撒冷有着不解之缘，因此这个城市就成为各种宗教、尤其是犹太教和伊斯兰教冲突的焦点，这个地方自古以来，就是一个多灾多难的兵家必争之地。

然后，我们再来看看波斯尼亚、塞尔维亚和克罗地亚这三个族群组成的波黑地区，这个地方可以说是在近代、甚至从中世纪以来，就是伊斯兰教文明和西方基督教文明（包括天主教和东正教两个亚文化体系）的接壤地。自从伊斯兰教在公元7世纪产生以后，地处亚欧大陆交汇点的君士坦丁堡就成为西方基督教世界抵御咄咄逼人的穆斯林的前沿阵地，曾经不止一次地遏制住了穆斯林西侵的兵锋。到了14世纪以后，巴尔干半岛和东欧的许多地区都被信奉伊斯兰教的土耳其人占领，1453年，屹立在亚欧大陆接壤处达一千年之久的君士坦丁堡终于被强悍的土耳其人攻陷。土耳其的穆斯林把君士坦丁堡改名为伊斯坦布尔，它从此成为奥斯曼帝国的政治、文化中心。巴尔干半岛和东欧地区，在近代始终是信奉伊斯兰教的土耳其人、信奉东正教的希腊人和俄罗斯人、信奉天主教或者基督新教的西欧各国争夺的焦点，在这个地区，基督教与伊斯兰教之间的冲突一直处于白热化的状态。希腊与土耳其之间的矛盾根深蒂固，难以调和；从北方新崛起的俄罗斯也为了争夺高加索、阿塞拜疆、亚美尼亚和巴尔干北部地区的控制权而与土耳其人打了两百多年的俄土战争。正是由于长期的宗教冲突和文化抵牾，所以在这个地区既有东正教徒，又有天主教徒，而且还有许多穆斯林，南斯拉夫所在的巴尔干半岛北部地区一直就是基督徒与穆斯林冲突最激烈的地区。大家都知道，第一次世界大战和第二次世界大战，都与这个地区有着极其密切的关系。第一次世界大战爆发的直接导火索是德国皇太子在塞尔维亚被刺杀，当时塞尔维亚在政治上隶属于奥匈帝国，德国皇太子作为统治者来这个地方视察的时候，被一帮爱国的塞尔维亚青年们刺杀了，这样就导致了第一次世界大战的爆发。同样的，第二次世界大战，虽然不是直接由这个地方引起的，但是这个地方在二战中一直是兵家必争之地，是一个敏感地区，被称为“欧洲的火药桶”。大家可能看过一个南斯拉夫的老电影《瓦尔特保卫萨拉热窝》，萨拉热窝就是这个地区的一个城市，关于它的重要

性，在这部电影中我们已经领略到了。正因为它一直是一个多宗教、多文化的交汇点，所以当前南斯拉夫解体、两大政治阵营的对垒消解之后，这个地区的传统宗教和文化矛盾又重新暴露出来，从而酿成了波黑的危机。

亨廷顿所说的那些传统文明的断层线，就是指这几个敏感的地区，而在20世纪90年代，这些地区正好处于动荡不安的状态中。因此亨廷顿就断言，这几个地方的矛盾冲突，恰恰说明了未来文明冲突的战斗线，很可能就发生在传统文明的断层线上。我刚才说过，在1993年前后，波黑地区的这三大族群之间的矛盾，不仅仅只是前南斯拉夫共和国内部的三个族群的冲突，它不像索马里、埃塞俄比亚等非洲国家的族群冲突那样单纯，而是具有更复杂的背景。在这三个小族群的冲突背后，分别站立着三个强大的宗教-文化集团。在波黑的冲突中，俄罗斯是明显地支持塞尔维亚人的，原因很简单，因为塞尔维亚人是东正教徒，与俄罗斯人有着共同的宗教信仰；而在克罗地亚人的背后，站着西方天主教和新教世界。大家可能还记得，在当时西方世界老是指责塞尔维亚领导人进行种族屠杀，塞尔维亚人当时确实屠杀了很多克罗地亚人。但是另一方面，克罗地亚人也同样在进行着种族屠杀，他们也杀了不少塞尔维亚人，但是西方世界从来不谈这个问题，原因很简单，因为克罗地亚人是天主教徒。而在第三个族群波斯尼亚人的背后，则有着一个广大的穆斯林世界。在波斯尼亚人与塞尔维亚人的冲突中，伊朗派出了一支18000人的部队，随时准备支持波斯尼亚人。当时，在波斯尼亚人与塞尔维亚人的冲突问题上，伊朗与俄罗斯之间也发生了一些磨擦。由此看来，在波黑这几个不起眼的小族群的冲突背后，实际上分别站着西方世界、东正教世界和伊斯兰教世界。正是在这个意义上，亨廷顿断言，这些地方都是最危险的地方，它们将会成为未来文明冲突的战斗线。基于这种判断，亨廷顿在《文明的冲突？》一文中追溯了不同文明之间冲突抵牾的历史根源，从历

史的角度来分析不同文明之间的矛盾关系。然后，在历史分析的基础上，他得出了这样一种结论：即文明的冲突将会取代政治意识形态的冲突和经济的冲突而成为21世纪人类冲突的主要形式。他因此告诫西欧各国，不要为了一些经济上的蝇头小利而与美国发生隔阂，大家应该联合起来，尤其是在大的原则上，应该拧成一股绳，共同对付可能来自东方伊斯兰教文明和儒家文明的严峻挑战。亨廷顿认为，这种文明的冲突将取代社会制度和政治意识形态的冲突，在苏联解体、苏东社会主义阵营瓦解之后，俄罗斯不再是美国未来的主要对手。那么未来的主要对手是谁呢？潜在的敌人是谁呢？他预料那将是伊斯兰教文明和儒家文明的联合体。这就是亨廷顿在那篇著名文章中的预言。这种预言无疑带有浓重的“西方中心论”色彩，其目的无非是为了保住西方文明尤其是美国的霸主地位；此外，亨廷顿关于在未来世纪伊斯兰教文明将与儒家文明联合起来共同对抗西方基督教文化的预测，也确实具有危言耸听之嫌。但是，在亨廷顿的“文明冲突论”中，也不乏对人类文明历史的深刻了解和对世界未来格局的天才预见。

（二）华人学术界对“文明冲突论”的回应

亨廷顿的“文明冲突论”很快就在全世界范围内、尤其是在国际华人文化圈中引起了强烈的反响。特别是亨廷顿关于儒家文明将与伊斯兰教文明联合起来共同对抗西方基督教文明的观点，招致了中国学者的极大愤慨。大家如果对这个问题感兴趣，可以去看看1994、1995年中国的一些重要杂志，在上面连篇累牍地发表了中国学者、包括海外华人学者批判亨廷顿的文章。一些中国学者纷纷指出，我们中国儒家文明从来就是讲究和而不同，在21世纪我们决不可能与伊斯兰教文明

联合起来，去对付西方基督教文明。而且，还有一些新儒家的知识分子们，他们针对亨廷顿的“文明冲突论”指出，在政治意识形态对立消解和冷战时代结束以后，未来世纪将会是儒家的普世和谐理想盛行于全世界的时代，全世界各国人民都会自觉或不自觉地接受儒家的普世和谐观念，大家都会以和平与发展这两大主题作为基调，共同创建一个充满和平的未来世界。事实上，在20世纪末叶，联合国就已经明确地把和平与发展确定为人类未来世纪的主题。正是基于这种乐观主义的预测，所以当时回应亨廷顿的大多数中国学者都断定，未来世界将不可能出现什么大的冲突，人类激烈冲突的时代已经结束了。21世纪的人类将会变得越来越理智，人们将会越来越清醒地认识到，儒家的普世和谐观念对全人类都是有利的，因此它必将成为全世界人们共同奉守的价值观。

对于亨廷顿的“文明冲突论”，我当时也发表了自己的看法，我的看法与上面说到的那些乐观主义的回应不太相同。1995年春季，我在香港的《中国社会科学季刊》上发表了一篇15000多字的长文，专门回应亨廷顿的《文明的冲突？》一文。在这篇文章中，我提出了自己的观点。我认为，我们应该把亨廷顿文章中的事实判断和价值取向区分开来。所谓价值取向就是说，亨廷顿作为一个西方国际政治学专家，又是为美国国际战略提供咨询的重要智囊，他的脚跟肯定是站在西方立场上的。他必定会希望美国能够继续保持一个强大的国际霸主地位，必定希望欧洲能够团结在美国周围，继续对整个世界发生至关重要的影响力。这一点是毫无疑问的。所以从这个意义上来说，亨廷顿的观点无疑具有“西方中心论”的浓重色彩，这一点没什么话可说，因为作为一个美国的国际政治学家和政府智囊，他有义务要为美国和西方世界的未来战略出谋划策。所以，他的价值取向虽然不能为我们所接受，但是我们应该理解他的立场。但是另一方面，我们也应该冷静地看一看他文章中的一些事实判断，而不要因为反对他的价值取向而

忽视这些事实判断中所包含着的合理因素。我们应该冷静地思考一下他基于历史经验和现实分析而对未来世界格局的走势所做出的基本判断，在这里，我们不涉及价值取向的问题，不管他到底是站在西方还是东方的立场上，不考虑他个人的感情和希望，仅仅从一种客观的事实分析的角度，来看看他的文章中是不是包含着一些发人深省的道理。所以，我在这篇回应文章中，基于人类历史发展的大趋势，为亨廷顿文中的事实判断提供了一些支持。我认为，亨廷顿关于文明冲突的预测是有一定道理的，他提出的很多问题都带有前瞻性，他很敏感地看出了未来世界的基本走势。

从主观愿望上来说，我们每个人都是希望和平的，而且几千年来，世世代代的人民都在期盼着和平。但是在人类发展的历史中，几乎没有哪一个世纪没有战争、没有冲突、没有相互之间的仇杀或虐待。从许多华人学者回应亨廷顿文章的乐观主义中，使我想起了19世纪末叶的一件事情，我觉得可以作为一个借鉴。这件事记载在20世纪最伟大的历史学家汤因比生前的最后一部著作《人类与大地母亲》一书中。在该书的开端处，汤因比谈到了1897年英国维多利亚女王执政六十周年的庆典盛况。他写道，在维多利亚女王执政六十周年的庆典上，欧洲人踌躇满志地认为，世界历史终结了。在他们看来，过去的历史充满了惊涛骇浪，充满了各种各样的仇恨、争斗、战乱，但是到了1897年，历史似乎已经进入了这样一个时代，人们终于可以高枕无忧地宣布，未来世界肯定会按照理性的方向发展，再也不会出现任何不文明的战争和暴力冲突，以后的历史就是全世界人民在文明、有教养的西方人的引导之下进入一个普世幸福的前景之中的历程。为什么在1897年时西方人会如此地踌躇满志呢？原因很简单，因为在19世纪末叶，由西方建立起来的全球殖民主义体系已经达到了顶峰，那个时候的整个亚、非、拉世界，不是西方的殖民地，就是西方的半殖民地。西方人不仅成功地用经济、政治和军事征服了那些非西方世界，

而且他们也认为自己非常成功地将西方的价值观念和宗教信仰输入到那些非西方世界中，从而不仅在器物层面和制度层面、而且在精神层面也对非西方世界进行了脱胎换骨式的改造。因此到了19世纪末叶的时候，这种全球殖民化的局面确实在西方人的心理上引起了一种极强的自豪感，而且这种殖民化在客观上也确实给那些非西方世界的国家和地区带来了一些现代化的因素，使它们从过去的传统社会逐渐走向一个现代社会。所以在这种意义上，1897年的英国人和西方人当然有理由认为，世界历史终结了，以后的世界再也不会发生冲突和战争，以后的国际争端就是由他们这些文明的西方人，坐在谈判桌前通过一种和平理性的方式来加以解决。但是，刚进入20世纪不久，就爆发了第一次世界大战，第一次世界大战恰恰是在西方的那些文明人之间发生的战争，有教养的西方人并没有在谈判桌前以理性的方式来解决争端，而是彼此之间以一种不文明的方式相互残杀，甚至把非西方世界也裹挟进去了。大家知道，第一次世界大战是因为西方新老列强之间争夺殖民地的问题而引发的，那些新崛起的西方国家，如德国等，要向老牌的殖民主义国家英、法等国争夺殖民地，由此导致了战争。第一次世界大战打了好几年，到1918年才结束，战胜者与战败者之间签订了凡尔赛条约。在凡尔赛条约签订以后，作为战胜国的英、法等国又开始乐观起来了。英国首相张伯伦公开宣称，西方内部的矛盾冲突由于凡尔赛条约的签订已经得到了根本性的解决，凡尔赛条约和洛迦诺公约至少将给世界带来50年的和平。凡尔赛条约和洛迦诺公约明确地规定了欧洲各国的边界，规定了战胜国和战败国的一些基本权益，而且战败国都签了字，因此欧洲内部的争端从此一劳永逸地解决了。正是基于这种考虑，张伯伦满怀信心地宣称，这些条约和公约将成为世界和平的有力保障。

但是曾几何时，20年以后，比第一次世界大战更加酷烈的第二次世界大战又爆发了。第二次世界大战对人类的摧残是空前的，这场空

前残酷的全球性战争最后是以一个更加残酷的事实——广岛和长崎的两颗原子弹的爆炸——而结束的。据统计资料，第二次世界大战中直接或间接死于战争的人数，超过了人类有史以来一直到第一次世界大战所有死于战争的人数的总和。可以说这是人类最大的一场噩耗，而且那两颗原子弹也在全世界人民心头笼罩上了一层深重的阴影，这个噩耗的发生距张伯伦所津津乐道的凡尔赛条约也不过20多年。到了第二次世界大战结束以后，为了防止类似的噩耗发生，在西方大国的主持下，建立了联合国组织，它的主要宗旨就是以和平的方式来解决国际争端。这时候，西方又有一些人开始乐观起来了，他们认为，希特勒法西斯已经被消灭了，联合国已经建立起来了，从此以后世界不会再有战争冲突了。但是，第二次世界大战刚刚尘埃落定，铁幕就落下了，冷战就拉开了帷幕，两大政治阵营之间的对垒和军事竞争就开始了。这种随时都可能引发第三次世界大战的冷战一直持续到20世纪80年代末，有几次（如古巴的导弹危机等）差一点就触发了核大战。到了90年代以后，随着冷战时代的结束，我们有些哲学家又开始像19世纪末叶的西方人一样唱起了普世和平的高调，断定未来世界不会再有冲突了，儒家的普世和谐观念将成为未来世界的主导。这样一种观点，其动机无疑是良好的，但是无视国际冲突的新的危险性而一味高唱普世和平的旧调，却有可能麻痹自己的意志和警惕性。我觉得，我们那些儒学思想家的意愿是非常好的，我同样也期望世界和平，但是我们却不应该闭着眼睛，不看事实，不能把自己的希望当作判断未来世界格局的一种充分理由。所以从这个意义上来说，我认为，亨廷顿文章中所说的文明冲突的可能性确实是存在的，我们正视这种危险性的目的，恰恰就是要把它限制在最小的范围内。

亨廷顿在他的文章中，还提出了另一个引人注目的观点，这个观点当时也遭到很多人的反对。他提出，在当今世界中，西方文明无疑仍然是一种强势文明，在苏联解体以后，面对着以美国为首的西方世

界这样一种强势文明，非西方世界会采取怎么样的应战姿态呢？他认为可能会有三种应战姿态。第一种应战姿态，就是关起门来，跟“邪恶的”西方世界一刀两断，我不理你，我不加入你的世界。其典型例子就是北朝鲜，我们中国改革开放以前的情况也是这样，闭关锁国，夜郎自大，自我陶醉，完全不理睬外面的世界。亨廷顿认为，这种应战姿态是死路一条。因为在一个全球化的时代，在世界经济一体化的时代，你把国门关起来，不就是自绝于世界吗？所以当然是死路一条了。第二种应战方式，就是采取各种方式，加入到西方文明的体系中，成为西方世界大家庭中的一员。亨廷顿认为，这种应战姿态固然动机不错，但是代价太大，而且事实上是很难做到的，几乎是不可能的。为什么呢？原因也很简单，因为像中国，像伊斯兰教世界，像印度教世界，这些有着几千年的文明传统的国家和地区，是很难彻底背离自己的传统，完全融入到西方世界中去的。况且，西方世界是否会接纳你，这本身也是一个问题，因此，这种应战姿态几乎是不可能。这种做法，用一句比喻的话来说，就是全身性的大换血，从A型血换成B型血，它将会导致文化溶血这样一种严重的后果，可能会给这些国家和地区带来全局性的灾难。因此亨廷顿认为，只有第三种应战姿态，才是非西方文明唯一可行的现实之路，那就是非西方文明通过内在的文明认同，努力发展自己的经济和军事力量，并且彼此联合起来，共同对抗西方基督教文明。正是出于这种看法，亨廷顿才预言，未来世界将有可能出现儒家文明和伊斯兰教文明联合起来，共同对抗西方基督教文明的前景。亨廷顿的这种观点引起了中国学者的普遍反对，理由很简单，那就是我们绝不可能与伊斯兰教世界联合起来，共同对抗西方文明。在这一点上，亨廷顿的判断确实是有问题的。但是亨廷顿关于非西方文明（中国儒家文明、印度教文明、伊斯兰教文明等）将会加强内部的凝聚力，发展自己的综合实力的观点却是非常准确的。

（三）全球性的文化保守主义浪潮

事实上，在亨廷顿的这些观点发表以后不久，甚至在他的观点发表之前，在全世界范围内，似乎就已经出现了一个趋势，这个趋势到了20世纪末表现得越来越明显，一些学者把这种趋势叫做“文化保守主义”，或者叫做“新保守主义”。我们发现，从20世纪末叶开始，甚至还可以追溯得更早一些时候，在各个非西方文明圈中，好像都不约而同地出现了一个文化保守主义的潮流。比如说，在伊斯兰教世界里面，出现了原教旨主义，原教旨主义当然可以说是由来已久，可以追溯到20世纪初期甚至更早的时候，但是到了20世纪下半叶，它才形成了一个非常显著的势力，对伊斯兰教世界的民众产生了较大的影响。伊斯兰原教旨主义者并不反对经济生活的现代化，但是他们却力图把现代化与西方化区分开来，在反西方化的前提下进行现代化。他们在政治上主张建立一个统一的伊斯兰教共和国，在文化上主张以《古兰经》作为国家法律和政策的根据，按照伊斯兰教的基本精神来建设一个现代化的国家。

同样的，也是在20世纪90年代，在一部分中国知识分子中间，也出现了一个复兴儒学的文化思潮。这种现代新儒学的文化思潮，最初是由海外的一些华人，主要是由哈佛大学的杜维明教授等人推动的，他们认为，未来中国将会出现儒学的第三期复兴。儒学的第一期当然是指先秦儒学，第二期就是指宋明儒学，那么在21世纪将会出现儒学的第三期复兴。杜维明等人认为，儒学的第三期复兴将会使中国人在传统儒学的价值理念的基础上，返本开新，开出一个全新的现代化的中国文化。为了说明在儒学理念的基础上构建现代化社会的可能性，杜维明举出了新加坡的例子，认为新加坡就是一个成功地把西方资本主义经济体制与儒家价值理念相结合的典范。杜维明的这个观点当然

是经不起推敲的，但是在当时却鼓舞了许多国内以复兴儒学为志向的学者。在20世纪末叶的中国，文化保守主义的潮流也是明显可见的，大家可以看到，近十多年来，海峡两岸的中国人在大家都是炎黄子孙、都是中华文明的传人等共识之上加强了文化认同，逐渐淡化了持续了很长时间的政治制度的分歧，两岸关系发生了积极的互动。因为大家都是炎黄子孙，血浓于水，什么事情都好商量，没有必要弄得剑拔弩张、势不两立。所以，正是在这种文化认同之下，两岸的紧张关系缓解了。此外，中国的文化保守主义还表现在90年初期的所谓"文化寻根热"上，首先是在文学领域，后来又在哲学和其他领域，都出现了一个向传统文化回归的热潮。一时间，黄土高原的歌声唱得漫天价响，西北风席卷了整个神州大地。随着《河觞》所鼓吹的蔚蓝色的大海的落潮，黄土地、黄河和西北风又开始变得令人亲切了，古老的东西也变得时髦起来了。诗人和艺术家们纷纷跑到黄土高原上去寻找中华文明的根，孔庙的香火也开始兴旺起来了。而且不仅是民间，官方也开始关心起孔庙和儒学了，"弘扬传统文化，振兴民族精神"成为最激动人心的口号。这些迹象都表明，20世纪末叶的中国也出现了一个向传统文化回归的潮流，或者说一个文化保守主义的潮流。

在印度教世界里面，也出现了一个向传统的印度教信仰回归的趋势。我注意到，90年代末期的时候，当时印度的瓦杰帕伊在出任总理的时候，他曾明确地表示，要用印度教的精神来建设一个现代化的印度。这种观点与我国改革开放的总设计师邓小平先生提出的建设有中国特色社会主义的主张，真是不谋而合。一个是建设有印度教特色的现代化印度，一个是建设有中国特色的社会主义，二者都强调了要从本民族文化的传统中去寻找建设现代化的精神根基这样一种价值取向。

不仅仅是在非西方世界中，而且即使是在西方世界中，我们也同样可以看到，20世纪末叶的时代精神发生了一些显著的变化。二战结

束以后，西方世界尤其是美国社会变得越来越开放。在好莱坞的大片中，我们看到美国人是非常自由、非常开放的。二战以后，“垮掉的一代”、新左派运动、妇女解放运动等各种自由主义和激进主义潮流不断涌现，嬉皮士、性解放、吸毒等现象层出不穷，这些现象都似乎表明，美国的年轻一代已经放弃了他们父辈世代相袭的清教徒文化传统，变得像罗马人一样放纵、堕落。但是到了80年代末期以后，美国人似乎又变得保守起来了，美国社会中又出现了一股与80年代以前的自由开放潮流正好相反的新潮流，那就是保守主义潮流。今天的美国人，无论是对于宗教、性、毒品还是政治的态度，好像都趋向于保守，清教精神又有所复兴，人们的家庭观念也变得更加强烈了。在21世纪初，以小布什为首的美国政府在许多问题上都采取一种保守主义的价值取向，小布什本人就是一个保守主义者，他有着非常虔诚的基要主义的基督教信仰，而且他常常试图把这种保守主义的宗教信仰揉合到美国的国际政策中去，因此他遭到了许多自由派美国人的谴责。小布什本人所喜欢使用的一些术语，都带有明显的宗教色彩，比如说“邪恶国家”、“十字军东征”、“圣战”之类的语言，与其说是国际政治学术语，不如说是宗教术语。美国是一个政教分离的国家，布什把强烈的宗教意识带到国际政治之中，必然会引起国内很多自由派知识分子的反感。但是，小布什的这种做法却代表了那些向着文化保守主义回归的美国人的意愿，拥有较高的选民支持度，因此他在政治竞争中获得了胜利。大家可能还记得，小布什第一次竞选总统时，与民主党的戈尔争夺选票，在当时，美国中部的选票决定了小布什的上台。美国这个社会，东西两端是比较发达的地区，如东海岸的纽约、马萨诸塞州，西海岸的加利福利亚州等等，那都是商业水平比较发达的地区，在这些地区，自由主义精神比较强；而美国的中部则是相对落后的农业地区，是出牛仔的地方，具有根深蒂固的保守主义价值观念。中部地区虽然在经济上不如东西两端发达，但是它却代表了美国社会

的文化传统和基本精神，代表着美国的基本价值取向。而小布什正是得到了这些地区（如得克萨斯州）的选民的大力支持。2005年我到美国去进行学术交流，给我印象最深的一点，就是今天美国人的生活态度和价值观念，绝对不像大家在好莱坞大片中所看到的那样。一些严肃的美国人认为，好莱坞是一个独立的商业帝国，它为了票房价值，为了商业利益，可以任意地歪曲历史、虚构现实，它不仅在毒害着全世界人民，而且也在毒害着美国人民。而现实社会中的美国人，与好莱坞大片中所反映的美国人有着很大的差异。绝大多数美国人过着一种循规蹈矩的生活，白天上班，晚上开着车回到郊区的家里，过着一种非常规范的生活。在美国，除了像纽约的曼哈顿这样极少的例子以外，很少能够看到像我们中国的许多大城市那样繁华喧闹、灯红酒绿的景象。像上海、北京、深圳、广州这样夜夜笙歌的大城市，在美国是极少的。一些大城市，包括波士顿、费城这样的大城市，到了晚上就没有什么人气和灯光了，大家都各自回到自己家里去了。所以我当时感觉到，美国社会近些年来确实是向保守主义回归了。我到美国主要是为了做宗教方面的调查研究，我去了很多教堂，做了一些调查。结果我吃惊地发现，在美国这个科学技术高度发达的国家，大多数人口仍然信仰上帝，其中包括许多优秀的科学家。这个事实说明美国人是有着非常虔诚的宗教信仰的。所以大家看到，在“9.11”事件发生以后，美国一般民众在面对恐怖主义分子的袭击时，他们在心理上和情感上的第一反应就是：“上帝保佑美利坚！”虽然美国人拥有世界上最强大的原子弹和高科技武器，但是他们在受到袭击时首先想到的是上帝，而不是核武器。他们又把上帝搬出来了。今天的许多美国甚至指责欧洲人，他们认为欧洲人堕落了，因为欧洲人很少去教堂了，但是美国人却还是坚持去教堂。这一点也反映了，美国这个看起来很开放的国家，实际上是很保守的，美国这个民族本来就是在清教观念的影响之下发展起来的，直到二战以后才开始变得开放起来。大家可能知

道，有一本反映20世纪美国社会文化发展的著名纪实文学作品，名叫《光荣与梦想》。该书的作者在书中介绍，一直到第二次世界大战结束的时候，美国妇女穿裙子都不能露出膝盖的。但是到了二战以后，从50年代开始，美国妇女的裙子就一寸一寸地短起来了。但是到了20世纪80年代以后，美国人又开始向清教传统和保守主义回归了。刚才我说的那些例子，只是这种回归潮流的一些迹象而已。

所以，从这个意义上说，无论是基督教世界也好，伊斯兰世界也好，印度教世界也好，还是中国儒家伦理世界也好，在20世纪末叶都不约而同地出现了一种向传统文化复归的趋势。这种趋势也同样表现在作为基督教亚文化系统的东正教世界，东正教的复兴与苏联的解体有着密切的联系。自从1453年君士坦丁堡被信奉伊斯兰教的土耳其人攻陷之后，东正教中心就开始北移，俄罗斯逐渐成为东正教的核心。在俄罗斯迅猛崛起的过程中，东正教起到了非常重要的作用。在十月革命之前，东正教一直是俄罗斯人民的主要宗教信仰。十月革命以后，东正教信仰被列宁主义和斯大林主义所取代，但是它仍然在民间具有根深蒂固的影响。苏联的剧变，固然有多方面的原因，但是东正教的复兴也是其中的重要原因之一。而苏维埃体制的解体和分裂，则与俄罗斯在近代发展过程中吞并了许多异质文化和宗教地区有着直接的关系。例如中亚的土库曼斯坦等五大斯坦地区，其居民主要是信奉伊斯兰教的突厥民族，他们与信奉东正教的俄罗斯人在文化方面存在着较大的隔阂。在俄罗斯近代扩张过程中吞并的波罗的海地区，情况也是如此，拉脱维亚、立陶宛、爱莎尼亚等地区与俄罗斯在文化上也有着较大的差异。这些文化上的差异和隔阂，是最终导致苏解解体的重要原因之一，它同样也说明了文化认同的巨大作用。

通过以上的分析，我们可以看到，世界上各大传统文明体系，到了20世纪80年代以后，都不约而同地出现了一种文化保守主义的潮流。关于这种潮流，我不想从价值上去评判它好还是不好，在价值上

来评判这种现象，那并不是一个客观地研究历史的人所要去做的事情。相对于价值上的评判，我更喜欢从事实的角度来看问题，我不说它好还是不好，而是说它是一个基本事实，哪怕它很不好，但是它毕竟是一个事实，你必须要正视这个事实。所以从这个意义上来说，我觉得亨廷顿对世界格局的分析还是有一定道理的。未来世界将会越来越明显地以文化认同作为相互联系的精神纽带，传统文明的影响力将会在一定的程度上复兴，非西方世界将会越来越自觉地从自己的文化传统中去寻找建设现代化的精神根基，政治意识形态的对立将会被文明的分野所取代。我认为，这些观点基本上是正确的，只是我喜欢用"文明的分野"来替代"文明的冲突"，因为"冲突"这个字眼很容易使人联想到暴力对抗，而"分野"一词则是对一种客观状态的表述。

今天来听讲座的同学们太年轻，你们的父母都能够很清晰地回忆起当时的政治意识形态对立的状况。二战以后的那段时间，一直到苏联解体，那个时候的世界是很简单的，它是以政治意识形态来划分的。你是信仰资本主义，还是信仰共产主义，这就成为划分阵线的一个最基本的标志。当然还有一批，两边都得罪不起，那些亚非拉的小国家，刚刚获得了政治上的独立，资本主义和社会主义这两边都不好得罪，所以谁给的钱和好处多，它们就倒向哪一边，这就是所谓的不结盟国家，即第三世界的国家。但是那个时候的世界格局不是由第三世界说了算，而是由这两大阵营说了算。而且这两大阵营又是旗帜鲜明地对立的，不管你是什么民族、什么宗教、什么国家，你都必须在二者之间进行选择，你到底是站在资本主义一边，还是站在社会主义一边？但是到了苏联解体以后，这种认同或者划分就不在了，人们开始关注另外一些更加迫切的问题。在我们中国，邓小平先生就明确地表示，姓资姓社的问题我们暂时不要谈了，我们把它放起来，首先要发展经济。为什么呢？这个问题在20世纪末叶已经成为一个过时的问题，谁如果还纠缠这个问题，显然是一个唐·吉诃德似的人物。现在如

果还有人说，我们是社会主义国家，所以要和西方资本主义一刀两断，要和实行资本主义制度的香港、台湾势不两立，那岂不就是现代版的唐·吉诃德吗？！

人是一个奇怪的动物，他不仅仅是一个经济动物，而且也是一个文化动物。一个人不会仅仅由于赚了钱、吃饱了饭，就会心满意得了，他总是会有一种精神价值方面的追求。他在心理上和情感上也总是有一种认同的要求，除了追逐物质利益之外，他还要考虑文化归宿问题。现在不存在姓资还是姓社的问题了，那么他的文化归宿怎么办？在这个时候，被资本主义和社会主义两大阵营或两大政治意识形态对立所掩盖了将近半个世纪之久的传统文化认同，就会重新出现。在这种文化认同中，各大传统文明体系之间的对垒，当然就可能凸现出来。比如说，苏东解体以后，我们中国两岸三地之间的关系开始缓解起来了，为什么会缓解呢？原因很简单，因为我们现在是以大家都是炎黄子孙、而不是以姓资还是姓社来进行认同了，所以彼此之间的关系自然就改善了。以前我们与港、台之间的紧张关系是由于政治意识形态的认同，现在两岸三地关系的改善则是由于文明或者文化的认同。现在我们说大家都是中国人，而不再强调你们是资本主义，我们是社会主义这种差异了。香港、澳门的成功回归，一国两制的实行，共产党与国民党关系的修复，这一切都说明了政治意识形态认同的淡化和传统文化认同的加强。只要你是中国人，不论你奉行什么政治主张，实行什么社会制度，大家都可以坐下来和平地协商，没有必要搞得剑拔弩张的，毕竟是同根同源，血浓于水嘛！而且香港回归十多年的经验，不仅充分说明了一国两制这种政治主张的正确性，而且也同样充分说明了文化认同取代政治意识形态认同的必要性和重要性。人们相互认同的聚焦点不同了，彼此之间的关系也就不同了。

（四）基督教世界与伊斯兰教世界的历史宿怨

在亨廷顿这篇文章发表八年以后，也就是2001年，美国发生了“9.11”事件。这个事件虽然这是少数恐怖主义分子所干的违背人道主义的残暴行为，但是它同时也在整个世界的范围内，在各大文明圈的人民心中，引起了一种“文明冲突”的联想。所以当时西方基督教世界的很多人觉得，“9.11”事件是伊斯兰教世界对强势的基督教文明发起反攻的一个信号，它意味着伊斯兰教世界与基督教世界之间的历史宿怨重新爆发了。另一方面，在伊斯兰教世界里，很多穆斯林民众在心理上和情感上却感到欢欣鼓舞，在他们看来，“9.11”事件意味着，伊斯兰教世界在长期遭受西方基督教世界的殖民统治、政治压迫和文化歧视之后，现在终于开始对基督教世界进行报复了。这些看法虽然是片面的和偏颇的，但是在伊斯兰教世界和基督教世界的一般民众心中，却具有相当大的代表性。

在“9.11”事件刚刚发生不久，武汉大学的博士生会曾经请我从文化的角度来分析一下这个事件，我记得当时我从特洛伊战争开始讲起，一直讲到“9.11”事件，为博士生们梳理出了一条东西方文明冲突的历史线索。我在这里所说的“东西方”，不是指我们中国与西方，而是指亚欧大陆西半部的“东西方”，也就是欧洲与西亚、小亚细亚之间的关系。在古代，由于崇山峻岭的险阻，西方人基本上对高加索和中亚以东的世界很少有了解，彼此之间的联系也很少，所以在古代欧洲人的眼里，东方主要是指西亚和小亚细亚的那些国家和地区。从传说中的特洛伊战争开始，一直到“9.11”事件，在这种意义上的“东西方”之间，至少发生过五次大规模的冲突。第一次就是传说中的特洛伊战争，据说是由于一件诱拐妇女的事情引起的——小亚细亚特洛伊城邦的王子帕里斯诱拐了希腊斯巴达国王的妻子、希腊第一美女海伦，由

此引发了希腊人入侵特洛伊的战争，可谓是“冲冠一怒为红颜”。希腊联军浩浩荡荡地越过爱琴海，与特洛伊人打了十年艰苦卓绝的战争，最终攻占并焚毁了特洛伊城。这可能是文字中记载的西方与东方之间最早的一次大冲突。当然，关于特洛伊战争的传说也许有文学夸张之处，但是现代考古学和古文献学证实，在希腊城邦制度出现之前，在爱琴海世界（包括希腊和小亚细亚）确实曾经发生过一些战争冲突。主要是由于来自北方的游牧民族在公元前16世纪以后对爱琴海世界发起了持续的冲击，一些先后征服了克里特文明和迈锡尼文明的游牧民族（阿卡亚人和多利亚人），推动了爱琴海世界的一些“海上民族”往东迁移的浪潮，从而使得小亚细亚地区陷入了战乱之中。这些征服者就成为最早的一批希腊人，他们对小亚细亚地区的冲击，构成了特洛伊战争的历史原型。

第二次大冲突呢，就是公元前500年开始的希波战争。这场战争是由东方的波斯人发起的，是东方人主动去打西方人。这场战争一共有两次，分别由波斯国王大流士和薛西斯发起，它不同于带有传说色彩的特洛伊战争，而是千真万确的历史事实。西方的第一位历史学家，“历史之父”希罗多德在他写的《历史》这书里，真实地记载了这场战争。在这本书里，希罗多德很明确对西方人和东方人进行了区分，他强调“我们”是欧罗巴人，而“他们”是亚细亚人，他们和我们不是一回事，这样就泾渭分明地把西方人与东方人区别开来了。在这本书的开端处，希罗多德谈到了希波战争的原因，他把这场战争的根源追溯到特洛伊战争那里，并且引用了波斯人的一个说法。按照波斯人的说法，东西方之间的冲突最初源于一件劫掠妇女的事情。根据传说中的故事，首先是东方的腓尼基人掳走了一位希腊少女伊娥，然后希腊人也从腓尼基人那里掳走了一位国王的女儿欧罗巴作为报复，双方就算扯平了。但是不久以后希腊人却故伎重演，又劫掠了东方科尔启斯国王的女儿美狄亚，因此后来才有了特洛伊王子帕里斯诱拐希腊美

女海伦的事件，并且引发了一场残酷的特洛伊战争。波斯人对这件事还颇有微辞，他们认为，劫掠妇女，这固然是一件坏人干的事情，但是妇女们如果不同意，她们大凡也不会被劫掠的。但是西方人为了一位妇女被诱拐的区区小事，竟然兴师动众，来到特洛伊与东方人打了10年艰苦卓绝的战争，这就未免有点小题大做了。波斯人认为，正是由于西方人心胸狭窄，才埋下了东西方之间仇恨的种子，最终导致了希波战争。对于波斯人的这种说法，希罗多德不以为然。希罗多德是一位严肃的历史学家，他认为希波战争的真正原因，并不是因为东方人要报复几百年前的那场特洛伊战争，而是波斯人为了彻底解决小亚细亚地区的那些希腊城邦的统治权问题。当时波斯人统治着这些处地小亚细亚的希腊城邦，但是这些希腊城邦不愿意接受波斯人的统治，它们受到希腊本土一些城邦的支持而反抗波斯人的统治。所以，波斯人就认为，要想一劳永逸地解决小亚细亚这些希腊城邦的问题，就必须首先征服希腊本土的那些城邦，使小亚细亚的希腊城邦失去后盾。这种分析是很有道理的，这就是东西方之间第二次大冲突的原因。由此可见，希罗多德确实是一位严肃的历史学家。在希波战争中，波斯人两次主动去进攻希腊，结果都是以波斯人的失败而告终。所以，西方人谈到希波战争的时候，总是充满了踌躇满志的自信，他们的结论是，你们如此强大的一个波斯帝国，发动了百万之师来攻打分散弱小的希腊城邦（第两次希波战争时，薛西斯号称有百万大军，他的军队射出的箭把天空都遮蔽住了，他的军队所过之处把所有小河中的水都喝干，由此可见气势之盛）。但是结果呢，还是以失败而告终。这说明了一个什么问题呢？道理很简单，因为你们东方人是专制主义的，而我们西方人是自由主义的，波斯人的失败恰恰说明了，专制是战胜不了自由的。这就是西方后世的一些历史学家们对希波战争结果的解释。上面讲的就是东西方之间的第二次大冲突。

如果说第一次是西方人去打东方人，第二次是东方人去打西方人，那么第三次又轮到西方人主动出击了。在希波战争结束一百多年以后，亚历山大又点燃了东征的战火，把兵锋一直推进到印度河流域。波斯人两次攻打希腊都没有得手，亚历山大的一次反攻，就把波斯阿契美尼德王朝给灭掉了，并且一直打到印度河流域，建立了一个庞大的亚历山大帝国。亚历山大死后，他的帝国一分为三，分裂为三个希腊人的王国，即西亚和小亚细亚的塞琉西王国、埃及的托勒密王国、希腊和巴尔干半岛的马其顿王国。不久以后，罗马人又开始崛起，相继征服了希腊人的这三个王国，向东扩张到两河流域至亚美尼亚、阿塞拜疆一线，这样罗马人又建立了一个地跨亚、非、欧三大洲的超级大帝国。这就是东西方之间的第三次大冲突，又是西方人去攻打东方人。

到了公元7世纪，随着伊斯兰教的产生和阿拉伯帝国的崛起，东方人对西方人的第二轮历史性报复又拉开了序幕。当时西欧处在中世纪，整个基督教社会积弱不振，而新崛起的伊斯兰教世界却气势逼人，从正面和侧翼两个方向对西方基督教世界发起了猛烈攻击。穆斯林们从正面威逼君士坦丁堡，从侧翼迂回埃及和北非，越过直布罗陀海峡，占领了西班牙，然后从背后包抄法兰克王国，对西方基督教世界形成了一种钳形攻势。西方世界在穆斯林的强大攻势面前只有招架之功，没有还手之力。虽然罗马天主教会在11- 13世纪也组织了几次十字军东征的反扑，但是这些反扑除了第一次取得了局部性的胜利以外，其他几次全都是历史的闹剧。西方基督教世界在东方伊斯兰教世界面前的这种被动状况持续了七、八百年，一直到15、16世纪西欧社会开始发生根本性变革的时代才有所缓解。即使是在近代的早期，一支信仰伊斯兰教的突厥民族——土耳其人所建立的奥斯曼帝国仍然对西欧社会形成了巨大的威胁。这些强悍的土耳其人在1453年攻陷了欧洲的门户君士坦丁堡，在西亚、小亚细亚、北非、巴尔干半岛和东欧

建立了一个幅员辽阔的奥斯曼帝国，并且还不断地对西欧腹地维也纳进行攻击。这种“东风压倒西风”的格局构成了中世纪和近代早期亚欧大陆西半部地区的基本状况，这就是东西方之间的第四次大冲突。

东西方之间的第五次大冲突是从18世纪开始，早在15世纪末叶，西欧人就开始了航海探险活动，并且在美洲建立了殖民地。到了18世纪以后，西方殖民的范围就开始伸展到传统的亚欧大洲，从而对伊斯兰教世界进行蚕食和鲸吞。到了19世纪末叶，原奥斯曼帝国的许多地区都纷纷沦为英、法、意、俄等国的殖民地和势力范围，到第一次世界大战结束时，曾经不可一世的奥斯曼帝国仅剩下土耳其本土这么一点点地方了。不仅是伊斯兰教地区，而且整个亚非拉地区的所有传统文明国度和蛮荒之地都成为西方列强的殖民地和半殖民地，一股强劲的“西风”吹遍了整个世界。在西方与东方之间的第五次冲突中，西方文明已经一劳永逸地在全球范围内建立了绝对优势，东西方之间旷日持久的冲突似乎已经以西方的全面胜利而告终。正是这种决定性的优势地位，使得西方人在19世纪末叶产生了踌躇满志的历史终结感。

但是，“9.11”事件就好像是一个信号，暗示着新一轮的东西方冲突的开始。随着20世纪50年代全球性的民族解放运动的开展，伊斯兰教国家和地区纷纷摆脱了西方的殖民统治，获得了政治独立。在这种情况下，一种宗教复兴和文化重建的要求就被提出来了。而且由于历史的宿怨和现实的矛盾，伊斯兰教世界中的反西方情绪也开始高涨，这种情绪培养了一种对西方进行报复的复仇心理。在这种情况下，“9.11”事件对于很多人来说，就是一种信号，这个信号意味着伊斯兰教势力又开始向西方发起进攻了，意味着新一轮冲突的开端。当然持这种观点的并不是所有的穆斯林，我们应该把伊斯兰教中的恐怖主义分子与爱好和平的广大穆斯林区别开来。但是坦率地说，当恐怖主义分子对美国进行袭击时，尽管许多穆斯林国家站在理性的角度谴责了这种暴行，但是在一般的平民百姓的情感中，会产生一种扬眉吐

气的感觉。甚至在当时的一些中国人那里，也表现出一种幸灾乐祸的心理，好像觉得你们美国人到处充当世界警察，现在终于有人来教训一下你了。事不关己的中国人尚且如此，长期以来一直对西方世界怀有仇恨的伊斯兰教徒就更不待言了，他们在心理上通常都会认为，过去你们老是欺负我们，现在轮到我们来教训你们了！这种复仇心理固然是不应提倡的，但是它却对广大的伊斯兰教徒具有很大的影响。

我们应该把伊斯兰教国家官方的态度，与民间大众的态度区分开来。一些国家的官方出于现实利益方面的考虑，不敢得罪西方，因此尽量与西方世界保持一种和谐的关系；但是民间的老百姓，他们不管那些复杂的国际政治因素，他们只考虑情感上的认同。而且大家知道，在当今世界里，伊斯兰教徒具有非常虔诚和坚定的信仰，广大的穆斯林在宗教情感上具有很强的认同感。因此在这样的情况下，他们对于一些问题的看法和官方功利而理性的考虑是不一样，有时甚至是直接对立的。这样在伊斯兰教世界中就形成了两个部分，一个是广大的民众，一个是少数的精英。在当今的伊斯兰教世界中，问题的复杂性就在于：尽管有些国家，它的政府是站在西方一边的，但是广大的民众却具有很强烈的反西方情绪。这样一来，官方和民众在对待西方的态度上就发生了分歧，民众的反西方情绪很可能会发展为反政府的激烈行为。例如，今天伊拉克的情况就是如此，黎巴嫩的情况也是如此。我们以伊朗为例来说明这个问题，伊朗在第二次世界大战以后，在60年代，由于受美国的影响和支持，开始走西方化道路。巴列维国王从上至下地进行了所谓的“白色革命”，试图按照西方的工业化模式，对伊朗社会进行全面改革，尤其是要改变伊斯兰教信仰的传统习俗。当时采取的一系列措施包括，进行土地改革，提高妇女的社会地位等等。在巴列维时代，伊朗的妇女们终于可以把面纱摘下来，穿着比基尼在波斯湾的海滩上尽情地享受日光浴了。但是巴列维的这些亲西方的改革措施很快就引起了广大穆斯林的强烈不满，最终导致了霍

梅尼领导的“黑色革命”的爆发，巴列维被迫逃离了伊朗，妇女又重新戴上了面纱。在1979年巴列维逃亡以后，99%的伊朗民众主张实行政教合一的伊斯兰教统治。在伊朗，像霍梅尼、哈梅内伊这样的宗教领袖比政府首脑的地位还要高，因为他们在老百姓里面具有极大的感召力，受到人民的热烈支持。巴列维政府为什么会被推翻？原因很简单，因为他触怒了广大的伊斯兰教民众。所以在伊斯兰教世界里，这样一种民间的情绪是不可低估的。这种情绪或许是不理智的，民间的很多东西往往都缺乏足够的理性，但是它却具有非常重要的作用，对于伊斯兰教世界的发展趋势也将产生不可低估的影响。

（五）传统文明影响力的新证据

通过上面对西方基督教文明与中东伊斯兰教文明的历史关系的分析，我们可以看出，亨廷顿关于文明冲突的预言，并不全是空穴来风，它是具有一定的历史根据的。这样一种预言，仅仅从对未来国际关系走向的客观分析来看，不管他的主观动机如何，还是应该引起我们的充分重视的。站在一种道义立场上来指责亨廷顿的观点是危言耸听的，这是一件很容易做的事，困难的就在于从亨廷顿的文章中去发掘一些富有启发性的东西。当时亨廷顿的文章发表后，美国的一批华人学者，如许绰云教授、杜维明教授等，纷纷指责亨廷顿的观点俨然是一派战国策士的口吻，而没有丝毫悲悯生民的胸怀，认为亨廷顿是唯恐天下不乱。但是要说到对世界历史发展趋势的深入认识，这些批评者们远远不具有亨廷顿的深邃眼光。近十多年来的国际格局的发展变化已经越来越多地印证了亨廷顿的观点，在当今世界，文明冲突的可能性严重地存在着。所以在1996年，亨廷顿又写了一本书，名字叫

《文明的冲突与世界秩序的重建》。在这本里，他再次提到，当年为什么要提出“文明冲突论”。他在中文版序言中写道：“我所期望的是，我唤起人们对文明冲突的危险性的注意，将有助于促进整个世界上的‘文明的对话’。”由此可见，亨廷顿1993年之所以提出“文明的冲突”，正是为了使人们注意到这种危险性，从而避免或限制文明的冲突。我认为，这是一个负责任的、有理性的态度。

亨廷顿在1996年出版的这本书里，列举了大量的事实和数据资料，说明了这个世界在20世纪下半叶以来所发生的显著变化，表明了各大文明体系向着传统文化和传统宗教回归的趋势。例如，他列举了世界上信仰各大宗教的人口在世界总人口中所占比例的变化，我大致在头脑中记得这些数字。从1900年到2000年的100年间，基督教徒（包括天主教徒和新教徒，不包括东正教徒）从占人口总数的26.9%，发展到占人口总数的29.9%，增长了3个百分点。伊斯兰教徒从12.4%增长到19.2%，大约增长了7个百分点，这个增幅要比基督教徒的增长大得多。而印度教徒也有所增长，从1900年的12.5增长为2000年的13.7%。而东正教徒却在衰减，从1900年的7.5%，下降到2000年的2.4%。这主要是由于1917年苏维埃政权建立之后，苏联政府对东正教的压制所致。此外他还列举了无宗教信仰者的数字，从1900年的0.2%发展为2000年的17.1%；但是同期中国民间宗教的信仰者却从23.5%急剧下降到2.5%。

在这里有两点需要说明，第一点是亨廷顿的这本书写于1996年，那时还没有到2000年，但是根据1900年到20世纪末叶的发展趋势，就可以大体上推算出2000年的情况。因此2000年的数据虽然是一个估计数字，但是基本上还是准确的。第二点就是关于无宗教信仰者的问题，我们需要把这组数据与中国民间宗教信徒的变化对照起来看。因为在1900年的时候，中国还是清朝统治时期，那时候的中国人基本上都是儒、释、道等中国民间宗教的信奉者。但是到1949年新中国建立

以后，儒家思想开始受到越来越猛烈的批判，没有人信奉了，大家都信奉马克思主义，接受了无神论，所以成为亨廷顿所说的无宗教信仰者了。因此，从中国民间宗教信徒的骤减和无宗教信仰者人数的剧增这两组相反趋势的数据中，恰恰可以看出中国近百年来的文化变化。

除了各大宗教的信徒比例之外，亨廷顿在这本书中还列举了另外一些非常重要的数据，比如各种语言的使用人数，各大文明体系所控制的领土情况、人口份额、经济指数等。所有这些数据，几乎都表明了同一种现象，那就是西方基督教文明的影响力从1900年到2000年在逐渐减弱，而非西方世界的那些传统文明的份额却在增长。例如各大文明政治控制下的人口份额，西方文明在1900年占44.3%，到1995年只占13.1%；伊斯兰教文明在1900年占4.2%，到1995年猛增到15.9%。再如各大文明在世界经济总产值中所占的份额，1950年西方文明为64.1%，1992年下降到48.9%；同期中华文明则从3.3%上升到10%，伊斯兰教文明则从2.9%上升到11%。在1992年统计的语言使用情况中，讲英语的人占世界总人口的7.6%，讲印地语的人占6.4%，而讲汉语普遍话的人则占了世界总人口的15.2%。

从以上的各种统计资料中，我们可以看到，随着殖民时代的结束，西方文明的影响力正在减弱。有一些现象，比如基督教信仰向西方以外地区的传播以及基督徒人数的增长，并不能简单地等同于西方文明势力的增强，需要做具体的分析。事实上，近二十年来基督教的传播，主要是在中国、韩国这样的传统信仰受到颠覆的非信徒国度中，在伊斯兰教世界甚至印度教世界中，基督教是很难渗透进去的。

另一方面，近几十年来随着亚非拉移民大量进入美国和西欧社会，西方文明内部也开始出现了一些具有自身文化认同的群体，不同的宗教信仰和语言习惯使得美国出现了许多华人区、西班牙人区（即墨西哥人等中美和南美人群）等亚文化社会。我去年到美国访问，只要到了华人区，说中文通行无阻，大家都说中文，无须讲英文。在美

国的一些唐人街，我感觉完全就像是在中国，人们不仅说中文，而且整个生活习惯也都是中国式的。有很多中国的酒馆、茶楼，大家像广东人一样喝早茶。比如纽约的法拉盛地区，那是一个新兴的中国移民区，一些蛇头把偷渡者带到那边去，因此满街就是民工打扮的人，穿得破破烂烂的，路边扔满了垃圾纸屑，脏得很。人们过马路时也不看红绿灯，只要没车就横穿马路，还是中国人的那套习惯，都搬到美国去了。但是你要到纽约的其他街区，你就会发现，美国人哪怕在路上看不到一辆车，只要红灯亮着，他是绝不会穿越马路的。而且我在法拉盛看到的最有意思的现象就是，很多由中国人驾驶的载客小巴、中巴，招手就停，在美国其他地方绝不可能出现招手就停的公交车。这些现象都说明，中国文化具有很强的凝聚力和自身特点，即使到了外国，许多中国人仍然是以中国文化来相互认同的，说中国话，过中国节，拜中国的神灵（在纽约的唐人街就有孔子像和黄大仙庙）。而且现在的美国，最大的亚文化社会还不是华人区，而是墨西哥裔的西班牙人区。墨西哥人在美国形成了很大的族群势力，有自己的一套行为规范。同样地，犹太人、阿拉伯人、印度人、意大利人在美国也各有自己的社区，大家在美国仍然是以自己传统的文化和宗教相认同。所以从这个意义上来说，在两大政治阵营对垒结束以后，一种全球性的文化保守主义，或者向传统文化回归的潮流，似乎已经成为不争的事实。

（六）西方基督教文明的分支情况

大家看看这张世界地图，五洲四海，非常大。如果像亨廷顿所说的，从传统的文明或者宗教的角度来看，那么这张世界地图大体上可

以划分为几大块。第一块是西方基督教文明，它又可以进一步划分为三部分，第一部分就是西南欧诸国，包括西班牙、葡萄牙、意大利、法国等国家，以及西班牙、葡萄牙过去的殖民地拉丁美洲。这些地区属于拉丁语系，人民主要信仰天主教。第二部分是西北欧日耳曼语系诸国，包括德国、英国、荷兰、斯堪的纳维亚半岛各国等，这些地区和国家在16世纪以后改信了新教，而英国、荷兰等国在北美建立的殖民地，如美国、加拿大等，也像宗主国一样主要信仰新教。北美原来也有一部分是法国的殖民地，但后来都被英国夺过去和买过去了，只留下了一块地方，就是加拿大的魁北克省，它过去是法国的殖民地，说法语，其人民也主要信仰天主教。当然，在今天的欧洲和美洲，由于早就实行了政教分离，所以各种宗教信仰都有，我们只能说哪个地区的人民以什么宗教信仰为主，而不能说哪个国家就是信仰什么宗教的国家。最后还有一部分，那就是以俄罗斯为中心的东正教地区。除了俄罗斯，东正教的影响还包括东欧和巴尔干半岛，这些地区的人民以东正教徒居多。这就是广义的基督教所包括的三大块。除了欧洲和美洲之外，基督教文明还包括英国的前殖民地澳大利亚和新西兰，澳洲也属于基督教世界。此外，还包括撒哈拉大沙漠以南的非洲部分地区，如南非等地，也属于基督教文明的势力范围。

就西欧内部而言，由于16世纪马丁·路德的宗教改革，新教从天主教中脱颖而出，成为与天主教相对峙的一种宗教。从此以后，西南欧的天主教世界和西北欧的新教世界之间就展开了激烈的冲突，基督教的这两个派别之间打了一百多年的仗，一直到1648年三十年战争结束，才化干戈为玉帛，相互宽容起来。宗教宽容的结果，终于使得天主教徒与新教徒放弃了彼此之间的宗教偏见，在文化价值上相互认同起来。大家都是基督教徒，信仰同一个上帝，信守同一部圣经，没有必要为了教派之争而相互仇杀。尽管在今天，经济最发达的那些资本主义国家都是在主要信奉新教的地区，如德国、英国、北欧和美国，

而主要信仰天主教的西南欧诸国已经沦落为资本主义体系中的配角（除了法国是个例外），但是天主教与新教之间的关系总的来说还是比较和谐的。在冷战时期，无论是信仰天主教的地区还是信仰新教的地区，大家都同属于资本主义阵营和北大西洋公约组织；冷战时代结束以后，大家又同心协力地共同反对来自伊斯兰教世界的恐怖主义分子。在这两个分支之间，虽然也存在着一些矛盾，但是在大方向上却是保持一致的。如果21世纪果真是亨廷顿所预言的文明冲突时代，那么这两个分支肯定会血浓于水地站在同一条战壕中，无论他们的对手是穆斯林，还是东正教徒。

东正教的情况就不同了。事实上，早在罗马帝国的时代，由于东西罗马帝国的分裂，希腊正教会就与罗马公教会处于互不买账的对峙状态中。后来随着西罗马帝国的灭亡，以及东罗马帝国与西欧封建社会的隔绝，这两个教会就渐行渐远，终于在1054年正式分裂为东正教和天主教。后来到了1453年，由于君士坦丁堡的陷落，许多东正教徒就向北迁徙到迅速崛起的俄罗斯，从而使俄罗斯取代君士坦丁堡而成为东正教的中心。东正教中心地位的确立，对于近代俄罗斯的发展来说，可以称得上是如虎添翼。从彼得大帝的时代开始，俄罗斯就处心积虑地想跻身于西方世界，但是它却始终不被西方世界所承认。所以俄罗斯在西方扮演了一个比较尴尬的角色，它一心想加入西方大家庭，但是西方世界却对它始终心存芥蒂、另眼看待。在西方天主教徒或新教徒眼里，俄罗斯人始终是鞑靼人或者东方人。而且东正教也与天主教分离得太久太久，与新教又毫无渊源关系，因此在西方人眼里已经成为一种异教。此外在人种上，俄罗斯人属于斯拉夫民族，与西方的拉丁民族和日耳曼民族有着一定的差异，这样就更加深了彼此间的隔阂。最重要的是，在1917年以后，在俄罗斯的基础上，建立了苏维埃社会主义制度。苏联与西方资本主义社会之间，由于政治意识形态的分歧而处于直接的对立之中，甚至有爆发第三次世界大战的可能

性。上面讲到的多方面原因，使得俄罗斯与西方世界之间始终存在着难以化解的深刻矛盾。这就是为什么在苏东解体以后，东欧诸国纷纷加入到欧盟和北大西洋公约组织，唯独俄罗斯一直坚持独立姿态，与西方世界保持距离的重要原因。俄罗斯的领导人如普京非常清醒地认识到，欧洲绝不会轻易地接受俄罗斯，俄罗斯人也不会加入西方大家庭去充当一个二流角色。正因为这样，所以俄罗斯在当今的世界政治格局中扮演了一个非常重要而特殊的角色。

（七）俄罗斯在现代世界历史中扮演的角色

俄罗斯这个民族，可以说自从伊凡大帝和伊凡雷帝的时代开始（15、16世纪），就已经表现出一种称霸世界的野心，那时候俄罗斯的雏形还只是一个弹丸之地的莫斯科公国。这个莫斯科公国原来只是俄罗斯东北荒原上的一块小封地，1240年以后臣服于蒙古人所建立的金帐汗国。1480年，伊凡大帝使莫斯科公国摆脱蒙古人的统治而独立，并且开始疯狂地吞并周围那些比莫斯科公国大得多的邻国。不久之前君士坦丁堡的陷落和东正教中心的北移，使得伊凡大帝抓住了一个绝好的发展机会，他力图把莫斯科的东正教会变成继古罗马教会和君士坦丁堡教会之后的“第三罗马教会”。为了实现这个理想，伊凡大帝接过君士坦丁堡的双头鹰徽章作为自己国家的标志，而且还娶了一位拜占廷王室的公主，以表示自己接续君士坦丁堡政权和教会的正统性。后来到了他的孙子伊凡雷帝执政时，更是改“大公”称号为“沙皇”。什么是“沙皇”呢？“沙皇”就是俄语中的“恺撒”，即罗马帝国的统治者。古往今来，西方有很多政治野心家都想成为恺撒，都想建立一个类似于罗马帝国那样的大帝国。第一个罗马帝国是指古代的那个不

可一世的罗马帝国，第二个罗马帝国则分别被中世纪东欧的拜占廷帝国（东罗马帝国）和西欧的神圣罗马帝国所代表。事实上，中世纪的这两个罗马帝国都无法与古代的罗马帝国相提并论，拜占廷帝国不过是罗马帝国的苟延残喘，至于神圣罗马帝国，更是徒有虚名，伏尔泰曾经嘲笑它“既不神圣，亦非罗马，更称不上是一个帝国”。所以到了近代以后，建立第三罗马帝国的梦想，一直萦绕在许多政治野心家的心头。最早从俄国的伊凡大帝、伊凡雷帝开始，然后有拿破仑、俾斯麦等人，到了20世纪又有希特勒，他们都在做着建立第三帝国的梦想。同学们可能看过一本写法西斯德国历史的名著，名字就叫《第三帝国的兴亡》。虽然这本书所说的“第三帝国”是指德意志第三帝国（即继中世纪的德意志神圣罗马帝国和19世纪的德意志帝国之后的德意志第三帝国），但是它也可以使人联想到西方一些野心家重振罗马帝国的梦幻。在近代，建立第三罗马帝国的美梦，最初就是由俄罗斯沙皇伊凡雷帝编织起来的。

从伊凡雷帝开始，俄罗斯迅猛地向四周扩张，版图不断扩大。向东进入西伯利亚，一直推进到太平洋的鄂霍次克海；向南征服了顿河流域和高加索，吞并了里海与黑海之间的广大地区，力挫土耳其人的奥斯曼帝国，打开了黑海的出海口；向北对瑞典发动了北方战争，夺取了波罗的海的芬兰湾，建立了圣彼得堡这个港口城市；向西兼并了爱沙尼亚、立陶宛、拉脱维亚，并且三次瓜分了波兰。大家知道，波兰属于西方的势力范围，但是俄罗斯一直想染指波兰。在第二次世界大战初期，苏联还与德国秘密签订了《苏德互不侵犯条约》，这个条约的一个重要内容就是瓜分波兰。

虽然俄罗斯在近代迅猛扩张，但是在西方人眼里，俄罗斯仍然不属于西方的范畴，而且俄罗斯的“司马昭之心”，西方各国都很清楚，所以它们一直对俄罗斯心存芥蒂。在拿破仑战争中，俄罗斯人打败了拿破仑，把欧洲从拿破仑的铁蹄之下解放出来。所以当时俄罗斯人就

认为，西方各国现在总该承认我是欧洲大家庭中的一员了吧！而且我不仅是一般的成员，我还是你们的解放者。那个时候，俄罗斯人俨然觉得自己在西方应该与“老大”英国平起平坐了。在拿破仑战争以后，俄罗斯作为胜利者和解放者，越来越多地参与欧洲事务，在西方列强殖民扩张的过程中，俄罗斯也与西方各国为虎作伥，利益均沾。但是即使在这样的情况下，西方各国对俄罗斯仍然怀有戒备之心，总觉得俄罗斯人不是严格意义上的西方文明人，而是较粗野的半开化民族。因此，英国等西方大国老是处心积虑地想遏制俄罗斯的发展。在19世纪中叶的克里米亚战争中，英、法等国不惜站在信仰伊斯兰教的土耳其人一边来对俄开战，最终使俄罗斯战败。在东方，英国等西方大国则利用日本来抑制俄国的扩张，在1904年的日俄战争中，英国暗中支持日本，结果使俄罗斯再度战败。通过一系列的战争失利，俄罗斯终于发现，尽管它一厢情愿地想跻身于西方大家庭，但是西方人并不把它当成一个成员。这种觉悟使俄罗斯人在心理上陷入了一种尴尬的矛盾之中，一方面，自从彼得大帝以来，俄罗斯上流社会和知识精英都对西方文化怀着一种崇敬心情，俄罗斯的宫廷贵族们都模仿西方的时尚，说法语、戴假发、佩花剑，在拿破仑战争中排着法国人的作战方阵与法国人打仗，在行为方式上处处效法西方人；另一方面，屡屡遭到西方列强排挤和轻蔑的现实遭遇，以及俄罗斯文化传统中根深蒂固的大斯拉夫主义或者民族沙文主义的精神，又使得俄罗斯人在心理上产生了一种对西方社会的反感。这种对西方既爱又恨的心理，这种想加入西方大家庭又不被接纳的尴尬状况，使得俄罗斯人很容易接受了一种既是西方的、同时也是反西方的东西，这就是共产主义的意识形态。所以“十月革命”在俄罗斯很快就取得了成功，使俄罗斯成为世界上第一个社会主义国家。在列宁、斯大林时代的俄罗斯人看来，共产主义是一种源于西方、同时也比西方资本主义社会更高的社会形态，社会主义制度的实现使俄罗斯人认为自己已经成功地超越了西方。这

种优越意识导致了从苏维埃政权建立一直到冷战时期苏联与西方社会之间激烈的经济竞争和军事竞争，东欧和亚洲的一些国家也由于俄罗斯的影响而纷纷加入社会主义阵营，从而造成了两种政治意识形态和两大阵营的对垒。

从宗教上来说，东正教是俄罗斯人信仰的主要宗教。虽然在苏联时期，由于共产主义意识形态和无神论思想的压制，东正教信仰只能处于地下状态，但是它毕竟在俄罗斯有着深厚的根基。随着苏联社会各方面矛盾的激化，尤其是民族矛盾和经济危机的加深，东正教信仰也开始出现了复兴的势头，这一切复杂的因素最终导致了苏联的解体。在今天的俄罗斯，东正教仍然具有极其重要的影响，大多数俄罗斯人都开始重新皈依东正教信仰。毕竟东正教信仰是俄罗斯民族的传统宗教，是这个民族的精神根基，俄罗斯民族最初的发展就是在东正教旗帜的感召之下进行的，今天它仍然担负着振兴俄罗斯民族的重大使命。

今天的俄罗斯虽然已经不再是社会主义国家，但是它与西方之间的历史宿怨并没有完全消弭，东正教与西方基督教（包括天主教和新教）之间的隔阂仍然明显存在。西方社会不会轻易接受俄罗斯，俄罗斯也同样清醒地认识到这一点。这种清醒的现实意识使得俄罗斯政府始终强调自己的政治独立性和文化特殊性，既不像当年那样与西方处于直接的对立之中，也不会放弃自己的独立性而加入西方大家庭。因此，在文明分野和对垒的21世纪，俄罗斯在国际舞台上和东西方关系中，始终具有不可忽视的重要作用。

（八）伊斯兰教文明的分支情况

这张地图上的第二大块，就是伊斯兰教世界。伊斯兰教文明的传统地区就是以阿拉伯半岛为中心，包括小亚细亚，西亚、中亚和北非的广大世界，此外东南亚的一些国家和地区，如印度尼西亚、马来西亚等，也属于伊斯兰教文明。

阿拉伯半岛是伊斯兰教的发源地，公元7世纪初伊斯兰教创立之后，很快就随着阿拉伯帝国的扩张而传播到四周的广大地区。以北非为例。大家知道，北非原来有一个很古老的文明，那就是埃及文明。但是古代埃及文明后来衰落了，先是被波斯人征服，后来在亚历山大东征的过程中又沦为希腊人的占领地，被希腊人的托勒密王朝所统治。再往后，随着罗马帝国的崛起，埃及又成为罗马帝国的一个行省。大家可能看过一个电影，叫《埃及艳后》，讲的就是托勒密王朝的末代国王、美女克利奥佩特拉与罗马的统治者恺撒和安东尼的故事。在罗马后三头的权力角逐中，屋大维战胜了安东尼，从此就把埃及吞并到罗马帝国的版图之内，使它成为罗马的行省。后来，当基督教在罗马帝国境内开始传播的时候，北非就成为基督教发展的重要土壤，尤其是在埃及，当地的基督教信仰非常狂热，尽管那时的基督教徒受到了罗马统治者的残酷迫害。到了公元4世纪，当基督教成为合法宗教以后，北非仍然是基督教信仰最虔诚、神学理论水平最高的地区，早期基督教会内部的许多教义之争，最初都是从埃及开始的。但是到了7世纪，随着阿拉伯帝国的扩张，伊斯兰教徒即穆斯林占领了北非。大家从地图上可以看到，阿拉伯半岛与埃及之间的地理位置很接近，穆斯林在向西方扩张的过程中，很容易地就征服了埃及和北非。穆斯林占领了埃及和北非以后，又越过直布罗陀海峡占领了西班牙，从背后威胁着西欧天主教世界。因此，从公元7世纪开始，北非这个地区就退出了基督教世界，加入到伊斯兰教世界中。一直到今天，北非仍然属于伊斯兰世界，所以今天的埃及、利比亚、突尼斯、阿尔及利亚、摩洛哥等地方属于伊斯兰教的势力范围。

今天的西亚、小亚细亚、中亚和北非，有许多伊斯兰教国家，政治状况比较混乱。但是如果我们退回到15、16世纪的时候，那个时候伊斯兰教世界的情况非常简单，主要就是三个国家，一个国家就是最强大的奥斯曼帝国，它的地域范围从小亚细亚、西亚、北非一直到东欧，可以称得上是一个幅员辽阔的大帝国。第二国家在中亚，大体上是今天的伊朗这个地方，这个地方古代曾经建立过波斯帝国和萨珊王朝，15、16世纪时这里有一个伊斯兰教的国家，叫萨非王国。第三个国家是稍晚一些时候在印度出现的一个伊斯兰教国家，即莫卧儿王朝。这个王朝的统治者是穆斯林，但是广大的人民却信仰印度教。在这三个伊斯兰教国家中，最强大的就是对西欧基督教世界采取咄咄逼人攻势的奥斯曼帝国。

在15、16世纪，奥斯曼帝国可以说是如日中天，不可一世。在1453年攻陷了君士坦丁堡以后，整个巴尔干半岛和东欧都成为奥斯曼帝国的势力范围，基督教欧洲门户大开，似乎很快就要成为来势汹汹的奥斯曼帝国的俎上肉、盘中餐了。但是在后来的历史发展过程中，奥斯曼帝国却每况愈下，逐渐萎缩。首先，随着俄罗斯的崛起，野心勃勃的俄罗斯与尾大不掉的奥斯曼帝国在黑海地区展开了竞争，双方在两百多年的时间里打了多次俄土战争，从17世纪一直打到19世纪，最后以俄罗斯的全面胜利而告终。俄罗斯吞并了原来属于奥斯曼帝国的黑海北岸地区，奥斯曼帝国却在战争中丧失了大片领土。后来法、意、英国等西方列强也纷至沓来，分别把北非、西亚等地区从奥斯曼帝国的版图上蚕食掉。最后，在第一次世界大战中，奥斯曼帝国又站错了队，站到了德国一边，最后被协约国打败，它的领土也进一步被列强所瓜分，只剩下今天的土耳其本土了。在这种情况下，1919年土耳其爆发了革命，基马尔领导人民推翻了奥斯曼帝国苏丹的统治，建立了一个资产阶级共和国，开始向西方靠拢，逐渐改善了与西方世界的关系。土耳其虽然在政治上和经济上开始了西方化的过程，但是在

宗教上它仍然是一个信仰伊斯兰教的国家，所以这一点始终让西方国家感到不太放心。在西方基督徒的记忆中，穆斯林与基督徒自从公元7世纪以来，就一直处于势不两立的对抗之中，已经打了1000多年了，堪称世仇。所以，西方国家对于这样一个在政治上已经西方化、在经济上也已经融入到西方体系之中，但是在文化上仍然属于伊斯兰教世界的土耳其，心里总是有一种防范和警觉之情，总觉得它不是真正意义上的西方文明国家。所以亨廷顿在《文明的冲突？》中谈到土耳其时，这样说道："被布鲁塞尔所拒绝，又拒绝了麦加，土耳其将如何定位？这是一个问题。"这个意思就是说，土耳其多次提出想加入欧盟，但是都被欧盟拒绝了。原因其实很简单，因为你们是穆斯林，而我们是基督徒。但是土耳其显然也不愿意加入到阿拉伯穆斯林的行列中，它们在民族身份和文化传统等方面都有着较大的差异性。

土耳其虽然是一个伊斯兰教国家，但是它和阿拉伯世界的伊斯兰教国家不同，土耳其人属于突厥民族，而不是阿拉伯人。土耳其人最初是来自于黑海以东地区的游牧民族，公元13世纪以后渗透到阿拉伯帝国统辖的小亚细亚地区，趁着阿拉伯帝国的衰弱而崛起，迅速地把原来阿拉伯帝国的版图全部吞并，发展成为一个地跨亚、非、欧三大洲的超级大国。正因为如此，土耳其穆斯林与阿拉伯穆斯林之间，存在着较大的文化差异性。在这种情况下，土耳其如何在文化上定位，显然是一个问题。即使西方接受了土耳其，土耳其穆斯林与西方基督徒之间，仍然存在着较大的文化隔阂，这种文化隔阂不是经济一体化或者政治同盟化可以解决的。但是另一方面，土耳其与阿拉伯国家之间也有着较大的文化差异性，虽然大家都是穆斯林，但是毕竟民族根源和文化传统相去甚远。大家从地图上可以看到，土耳其与俄罗斯一样，也是一个地跨两大洲的国家。但是与俄罗斯坚定不移地定位于欧洲的一贯立场不同，土耳其可能更希望在亚洲谋求进一步的发展。亨廷顿在文章中提出了一个观点，我认为是具有一定参考价值的，他认

为土耳其的战略眼光投向了从土耳其东部的阿塞拜疆，然后经过前苏联的五个具有突厥文化传统的共和国，即中亚五国哈萨克、土库曼、塔吉克、乌兹别克、吉尔吉斯，一直到中国新疆的所谓突厥文化圈。这个带状地区，从历史上说，属于游牧的突厥民族活动的范围；从语言上说，主要流行的是突厥语系；从宗教上来说，人民都信仰伊斯兰教。建立一个突厥伊斯兰教的亚文明体系，可能就是土耳其的理想所在。

事实上，哈萨克、土库曼、塔吉克、乌兹别克、吉尔吉斯等中亚五国所在的地区，在19世纪被俄罗斯吞并之前，曾经是突厥人建立的一些汗国。19世纪俄罗斯人征服了这个地区，到了苏联时期，为了淡化这个地区的泛突厥主义和泛伊斯兰教的色彩，苏联将这一地区划整为零，建立了五个加盟共和国，并强化这些共和国各自在行政上和文化上的自治权。但是尽管这五个共和国在行政上各自具有独立性，它们在民族文化和宗教信仰等方面仍然具有同一性，而且与俄罗斯人有着很大的差异。这种民族文化和宗教信仰方面的差异使它们在苏联解体的过程中纷纷独立，成为信仰伊斯兰教的突厥民族国家。受泛突厥主义思想的影响，在中国的新疆也出现了一股分裂主义势力，这些分裂主义者要求建立一个“东突厥斯坦”。从历史上看，所谓东突厥斯坦又叫喀什噶尔，13世纪时曾被并于蒙古帝国，后来又一度受蒙古人在中亚建立的四大汗国之一察合台汗国所统辖，18世纪中叶以后，喀什噶尔就归于清朝的版图了。1867年一位浩罕汗国的冒险家阿古柏控制了喀什噶尔的统治权，十多年以后清朝政府剿灭了阿古柏，重新恢复了对这个地区的统治，改名新疆，从此以后喀什噶尔就一直属于中国的版图之内。这已经是历史的事实，不容改变。如果每一个在历史上曾经存在过的民族都要求建立一个独立的政治国家，那么今天的世界就会乱得不可收拾。中国有多少个民族啊？民族和主权国家不是同一个概念！近代的主权国家大多数都不是由单一民族构成的，而是多个

民族共同形成的政治统一体。因此，一个古代民族的概念，是不能成为建立一个现代国家的依据的。比如说北美原来是印地安人生活的家园，后来成为英国、荷兰、法国等西方国家的殖民地，再后来美利坚合众国建立，逐渐把领土从东海岸的13州一直扩展到西海岸的加利福尼亚。在今天的美国还生活着许多印地安人，如果这些印地安人根据历史上北美曾经是他们的家园，就要求在美国建立一个“印地安斯坦”，其地域范围包括美国东西海岸之间的广大地区，这种要求现实吗？合理吗？这当然只能是异想天开！所以根据一个古代民族的概念来建立一个现代主权国家的理论是非常荒谬的。但是尽管如此，“东突”恐怖主义所宣扬的泛突厥主义观点在情感上仍然会在土耳其等突厥文化的国家中引起一定的反响，所以我们中国政府反对“东突”恐怖主义的斗争，是需要取得中亚五国和土耳其的理解与支持的。

伊斯兰教世界的第二块，就是伊朗。伊朗在15、16世纪时属于萨非王朝统治，再往前可以追溯到古代的萨珊王朝和波斯帝国。伊朗人虽然也信仰伊斯兰教，但是他们与阿拉伯穆斯林不同。首先，他们是波斯人而不是阿拉伯人，波斯文化与阿拉伯文化有着一定的差别，早在阿拉伯文化和伊斯兰教产生之前的1000多年，波斯文化已经就盛行于中亚和西亚地区了。其次，伊朗的穆斯林属于伊斯兰教中的少数派，他们主要是什叶派信徒，而阿拉伯穆斯林则以逊尼派为主。伊朗与突厥文化的土耳其之间也有矛盾，历史上的萨非王朝曾多次与奥斯曼帝国发生战争。当然，自从伊斯兰教在中亚传播以来，伊朗就成为伊斯兰教世界的重要组成部分。我在前面已经讲过，在20世纪，亲西方的巴列维国王曾经发动了一场“白色革命”，采取了一些向西方倾斜的政策，但是这些改革措施很快就触怒了广大穆斯林的宗教情感，因此霍梅尼顺应民意发动了“黑色革命”，使伊朗又回到传统的文化氛围中。在当今世界，随着伊拉克问题的基本解决，伊朗已经成为美国最关注的头号敌人。

伊斯兰教世界中最大的一块就是中东和北非的阿拉伯穆斯林。在公元7世纪，随着伊斯兰教的创立，阿拉伯帝国迅速崛起，很快就发展成为一个强大的帝国，把阿拉伯地区、西亚、小亚细亚、中亚、北非等地都纳入帝国的势力范围之内，甚至还越过直布罗陀海峡占领了西班牙。公元8世纪中叶，阿拔斯王朝的建立标志着阿拉伯帝国进入全盛时期，大家都读过《一千零一夜》吧，那里面描写了阿拔斯王朝首都巴格达的繁荣景象。那个时候的巴格达，与中国唐朝的长安，堪称为世界上两个最繁华的国际大都市。从公元7世纪开始，一直到公元13世纪，阿拉伯帝国——虽然它的王朝形态在不断变化——始终对西方基督教世界形成了一种咄咄逼人的攻势。到了13世纪中叶，阿拉伯帝国被凶悍的蒙古入侵者所摧毁，不久以后，随着土耳其人的奥斯曼帝国的崛起，原阿拉伯帝国所辖地区就逐渐被兼并到奥斯曼帝国的版图之中。18世纪以后，西方殖民主义者把中东、北非等阿拉伯人居住的地区从奥斯曼帝国的统治之下逐渐蚕食和分割，变成了西方列强的殖民地。到第二次世界大战的时候，西亚和北非成为盟军与德国争夺的重要战场，大家知道，盟军的蒙哥马利元帅和巴顿将军都曾在北非与德国元帅隆美尔进行过激烈的战斗。当时盟军需要得到当地土居的支持，那时候阿拉伯世界虽然在名义上属于英、法等西方国家所辖，但是实际上却很松散，一些酋长各据一方，分而治之。所以当时英国人就对那些酋长们承诺，如果你们支持我们，和我们一起与德国法西斯作战，那么战后我们将让你们获得独立和自由。后来在二战结束以后，英国等西方宗主国顺应历史潮流让这些地区的人民获得了政治自由，但是却把阿拉伯人居住的地区划分成了许多个主权国家。大家看看地图，今天包括中东和北非的整个阿拉伯世界被分成了许多个国家，如沙特阿拉伯、阿联酋、卡塔尔、约旦、伊拉克、叙利亚、巴勒斯坦，还有北非的埃及、阿尔及利亚、利比亚、突尼斯、摩洛哥等等。它们虽然都属于伊斯兰教文明，但是这些主权国家之间在经济、

政治等方面必定会产生一些利益冲突，这样它们就很难拧成一股绳来共同面对西方世界了。更为甚者，在1948年，在英国和美国等西方大国的支持下，以色列在阿拉伯人居住的地区复国了。这样一来，就在广大的阿拉伯穆斯林中间打入了一个犹太教的楔子。

大家知道，犹太民族虽然早在两千年以前就曾经生活在巴勒斯坦地区，但是自从公元70年和135年罗马人两次攻陷了耶路撒冷、烧毁了犹太教圣殿以后，犹太人就被迫离开了家园，散居在世界各地。到1948年复国时，犹太民族已经有一千八百多年失去了家园。但是另一方面，自从公元7世纪伊斯兰教产生和阿拉伯帝国建立以来，巴勒斯坦地区就成为阿拉伯人世代生息的地方，至今也已经有一千多年的历史。犹太教是基督教的母体，虽然在历史上基督教和犹太教之间也发生过长期的龃龉，尤其是在希特勒统治下的德国，曾经发生过大规模的迫害犹太人的暴行，但是犹太教与基督教毕竟具有同源性。在西方各国尤其是美国，许多大资本家都是犹太人，控制着大量的金融资源和资本；而且犹太人在二战中遭受了太多的苦难，博得了西方人的普遍同情，因此犹太复国主义得到了西方基督徒的广泛支持。但是另一方面，犹太复国主义却遭到了阿拉伯穆斯林的坚决反对。因此，自从犹太人在巴勒斯坦地区复国之后，这两个民族、两种宗教就陷入了无休无止的冲突之中，双方一共打了五次中东战争。虽然在每一次中东战争中，阿拉伯人在军队数量等方面都占有优势，但是战争的结果却总是以色列获胜。原因很简单，因为在以色列背后有一个强大的西方世界，此外阿拉伯各国政府在对待以色列的态度上也不一致，彼此之间的相互掣肘也是战败的重要原因之一。巴以争端到今天已经持续了半个多世纪，但是巴勒斯坦到底是谁的家园？这却是一桩谁也无法断明的公案。但是一个冲突不断、难以统一的中东格局，却是符合美国等西方大国的利益的。

这就是阿拉伯世界的现实情况。正是由于中东的伊斯兰教世界被分割成一个一个的小国家，这些国家之间由于利益方面的原因而彼此勾心斗角，缺乏凝聚力，因此整个中东地区呈现出一派支离破碎、混乱无序的景象，成为当今世界争端不休的热点地区。在这种情况下，在民间的穆斯林中间，就产生了一种要求在伊斯兰教信仰的基础上，建立统一的伊斯兰教共和国的呼声。这种激进的思想潮流被称为伊斯兰原教旨主义，它旗帜鲜明地反对西方国家对中东地区和整个伊斯兰教世界的干涉，并且在穆斯林民众之中培养一种强烈的反西方情绪和复仇心理，它的极端表现就是恐怖主义。这种恐怖主义使得中东伊斯兰教世界与西方基督教世界处于一种极其紧张的关系之中。

当然，伊斯兰教文明还有另外一块，那是东南亚太平洋海域的马来西亚和印度尼西亚等地区。这些地区曾经长期是西方的殖民地，西化的色彩比较浓厚，但是它的伊斯兰教信仰也根深蒂固。在今天，这些地区也出现了一些族群冲突和宗教矛盾，但是总的说来，伊斯兰教文明的这个分支对于整个世界格局的影响不大。

讲完了伊斯兰教世界的各个分支，我再简单谈几句非洲的情况。北非具有悠久的文明传统，最初是古代埃及文明，后来相继被希腊化、罗马化、基督教化，到了7世纪以后又被伊斯兰教化。伊斯兰教对这个地区的影响非常深，以至于在经历了近两百年的西方殖民化的插曲之后，北非地区今天仍然属于伊斯兰教世界。但是在撒哈拉大沙漠以南的非洲腹地，至今仍然处于不太明朗的状况中。非洲的腹地和南非，在西方殖民主义者来到以前，都处于原始状态，还没有进入文明。葡萄牙等西方殖民主义者从16世纪开始，就在非洲腹地进行残酷的猎奴活动，把猎获的黑人当作奴隶卖到美洲，今天美洲黑人的祖先基本上都是从非洲贩卖过去的。除了猎奴之外，西方殖民主义者对非洲腹地并不感兴趣，但是他们对南非却非常关注。一来是因为南非地处非洲最南端，直接扼守着好望角，具有重要的战略地位；二来是因

为19世纪中叶在南非发现了巨大的金刚石矿和金矿。早在15世纪末，葡萄牙航海家迪亚斯、达·伽马等人就发现并绕过了好望角。1652年，荷兰人打败葡萄牙人，占领了南非南端的沿海地区，在好望角建立了海上航行站。后来英国人也来了，与荷裔南非人打了一仗，二者分别控制着南非的不同地区。正是由于受到西方殖民主义者的长期统治，南非接受了西方文化的影响，基本加入到西方体系中。但是在南非以北、撒哈拉沙漠以南的非洲腹地，由于进入文明状态的时间较短，受西方文化的影响也非常有限，再加上内部各种族群冲突和宗教冲突不断，所以至今仍然处于贫穷落后的状态中，发展非常缓慢。但是目前非洲内部的族群冲突和宗教冲突都是局部性的，并非世界性的文明冲突，因此再怎么乱，也乱不了天下，对世界格局的影响是比较小的。

（九）印度教文明的复兴

我要给大家讲的最后两个文明，就是南亚次大陆的印度教文明和中国的儒家文明。

南亚次大陆的印度教文明，与西边的那两个文明相比，要单纯得多。印度是一个古老的国家，有着几千年的文明历史。自从公元前15世纪前后操持原始雅利安语的游牧民族大入侵之后，印度就是成为一个宗教的万花筒，最初是吠陀教，然后产生出婆罗门教，再往后又产生了佛教和耆那教，最后则在佛教和古代婆罗门教的基础上产生出印度教。印度教自公元4世纪初创，到了公元8世纪以后，印度教逐渐成为印度人的主流宗教，而佛教反而传播到东南亚地区和中国、日本等地去了。印度文化是一种具有很强的韧性的文化，20世纪中叶的印度总理尼赫鲁曾经把印度比作一块巨大的海绵，它可以吸干一切异质的

水分。自从原始雅利安语游牧者的征服以后，印度不断地被其他民族所奴役，波斯人、希腊人、安息人、塞种人、月氏人、阿拉伯人、突厥人，以及后来的英国人，都曾经统治过印度。但是不论那个民族来统治，不论这些统治者信奉什么宗教，印度的人民始终顽强地信奉着他们自己的宗教，这一点是不会改变的。比较典型的例子，比如说在16世纪的时候，一支信奉伊斯兰教的突厥人在印度建立了莫卧儿王朝，统治者都是穆斯林，但是老百姓却信仰印度教。后来，英国人推翻了莫卧儿王朝的统治，把印度变成了英国的殖民地，英国人信奉基督教，但是印度人仍然信奉印度教。在18世纪以后的殖民统治过程中，英国人一直想彻底地改造印度社会，因为印度这个地方很重要，是战略要地和商业重镇。因此，当英国人控制了印度的主权之后，他们就对印度的上流种姓阶层进行西方式的教化。大家知道，印度是一个等级社会，即种姓社会，最初分为四个种姓，最高的种姓叫“婆罗门”，是祭司阶层；其次叫做“刹帝利”，是武士阶层；再次叫做“吠舍”，主要是从事农业和商业的平民百姓；最低下的叫“首陀罗”，是印度社会低层的弱势群体。这些种姓之间有着严格的界限，不同种姓之间不可通婚，各自在法律上的地位也很不平等。后来印度的种姓制度进一步分化，以至形成了几十种种姓。英国在统治印度时，主要对印度的高级种姓子弟进行西方式的教化，让他们到英国去留学，接受西方的教育，培养西方化的意识。这些人学成回国后，当然就会按照英国人的方式来治理印度。在19世纪，印度的高级种姓子弟从小都到英国去接受教育，回国后满口流利的英语，西装革履，整个言行举止俨然就是英国人。所以在19世纪的时候，英国人认为他们已经基本上把印度的知识精英和权贵阶层都改造过来了，这些人除了肤色和血统是印度人之外，其他各方面都俨然是英国人了。由此可见，当时印度人的西化程度是非常高的。

但是到了20世纪初期，印度教的势力又开始复兴，尤其是圣雄甘地，倡导一种与英国人不合作的态度，抵制机器和一切标示着西方文明的东西，主张回归到印度教的传统中。圣雄甘地的不懈努力，极大地促进了印度教的复兴，乃至于到了20世纪下半叶，随着印度在政治上的独立，印度人开始自觉地向自己的文化传统回归。与19世纪相比，你会觉得20世纪中叶以后的印度人离西方文化更远了，而不是更近了。现在的印度政府越来越注重在印度教的基础上进行现代化建设，就如同我们中国政府强调有中国特色的社会主义一样。印度的本土语言、传统宗教、民族服饰以及各种具有本土特色的东西都出现了复兴之势。亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中提到，现在的印度，讲英语的人只占整个人口的2-3%，在印度的很多地方，英语已经不流行了，老百姓们都说印地语。大家看看今天，印度的很多冲突都是宗教冲突或文化冲突，印度教与锡克教的冲突，还有印度教与伊斯兰教的冲突，当然还有其他的文化冲突。但是总的说来，印度与西方世界之间一直保持着一种比较好的关系，美国、英国等西方大国非常重视印度和南亚次大陆的重要战略位置，因此印度一直是美国在南亚地区的重要盟友。虽然美国现在也与南亚次大陆的巴基斯坦修复了关系，但是巴基斯坦人毕竟是穆斯林，因此巴基斯坦与美国的关系，无论如何也比不上印度与美国的关系那样密切。尽管如此，一个不可否认的事实是，印度明显地向着传统宗教和文化回归，与19世纪的情况相比，今天的印度人似乎离自己的文化传统更近了。

（十）中国文明面临的文化困惑

最后我来讲讲中国文明，中国文明是与基督教文明、伊斯兰教文明、印度教文明同样源远流长的文明。中国传统文化的主干是儒家文化，但是儒家不是一种宗教，虽然也有人把儒家看作是一种宗教，叫做儒教，但是我认为儒家严格地说不是一种宗教，它主要是一种伦理体系。虽然儒家不是一种宗教信仰，但它仍然是一种信仰，数千年来，中国人一直都奉行着儒家的伦理规范。自从汉武帝接受董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，儒家就成为中国人安身立命的根本。但是儒家思想真正定于一尊，成为中国老百姓自觉奉守的伦理体系，那是在唐宋以后的事情。我刚才谈到了亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中所列举的统计数字，从1900年到2000年，中国民间宗教的信仰者从23.5%急剧下降到2.5%，这个所谓的中国民间宗教当然包括儒家信仰在内。在1900年，既没有进行辛亥革命，也没有建立社会主义共和国，那还是清朝的时候，那时全中国人民可以说都是中国民间宗教的信仰者，其中主要是信奉儒家的伦理价值系统。但是到了2000年，儒家的伦理规范已经没有多少人信奉了。这个变化当然与我们中国人接受无神论的意识形态有关，从新文化运动一直到“文化大革命”对儒家思想的猛烈批判，可以说极大地伤害了儒家文化的元气。乃至于在今天，当世界各大文明体系都在弘扬自己的文化本根、重振自己的传统信仰的时候，唯独中国人在信仰问题上处于一种混乱状态。近些年来，在经济改革的过程中，中国民间的许多传统宗教也出现了复苏的趋势，各种佛教寺庙、道观、土地庙、关老爷庙、观世音庙里的香火又兴旺起来了。另一方面，近十多年来从海外又吹进了一股复兴儒学的风潮，新儒家一时间似乎成为了一种时尚。但是，无论是那些形形色色的民间宗教，还是打着弘扬传统文化旗号的新儒家，都不可能成为中国现代化建设的精神支柱。那些民间宗教带有太多的迷信和蒙昧色彩，显然不适合现代社会；而新儒家虽然打着“返本开新”的旗帜，做了一些“返本”的表面文章，却找不到“开新”的现实路

径，这种没有经过深刻的自我批判的儒家思想同样也不可能成为中国现代社会的精神根基。

在这种信仰混乱的情况下，近些年来基督教信仰在中国呈现出明显的增长趋势。今天中国的基督教徒，确切的数字不好统计，因为除了“三自”教会的信众之外，还有许多家庭教会的信徒。但是与“文化大革命”以前的情况相比，中国基督徒的数字确实是大大地增长了，最保守的统计也有五、六千万人。结合我们刚才所讲的世界各大宗教的历史背景，西方基督教文明由于与伊斯兰教文明之间有着太深的历史宿怨，因此基督教信仰很难渗透进伊斯兰教世界。印度同样具有根深蒂固的宗教传统，而且近几十年来印度教出现了复兴的趋势，因此基督教也很难在南亚次大陆获得太大的发展。在这种情况下，处于信仰混乱状态的中国自然而然就成为了基督教传播的热土。当然，中国文化自古以来就具有极强的包容能力和同化外来文化的能力，所谓“中国特色”早已就是中国传统文化的一种基本特点。佛教自东汉年间入华以后，很快就具有了“中国特色”；伊斯兰教在中国的情况也是这样。至于基督教眼下在中国传播是否也会产生出一种有中国特色的基督教，目前还很难说。但是，像中国这样一个有着数千年文明传统的泱泱大国，毕竟不能总是靠这种“以不变应万变”的消极方式来实现现代化的转型，当我们对外来文化进行有“中国特色”的改造之前，我们首先应该批判性地从自己固有的文化传统中开创出一个崭新的精神根基来。

如何批判性地重铸我们自己的文化精神根基，这对于当代中国人来说是一个极为重要的问题，它甚至比经济的发展更加重要。对于当前方兴未艾的全球性文化保守主义浪潮，我并不想做出任何价值评判，我只想说这是一个不可否认的事实。当伊斯兰教世界、印度教世界都试图在自己的传统文化根基之上，建设一个现代化社会的时候，中国应该做出什么样的回应？这是一个不容回避的大问题。换句话说，中国现代化建设的精神根基到底是什么？如果你把这个问题放在

整个世界的大格局里面来考虑，你就会感到这个问题的严重性了。大家不要以为现代化只是一个经济发展的问题，只是一个GDP的增长问题，现代化更重要的是文化的现代化。像中国这样有着数千年文明传统的泱泱大国，在进行现代化转型时将以什么作为自己的精神根基，这是放在每一个中国人面前的大问题。一个没有独立的文化精神根基的民族是一个可悲的民族，全球化时代的竞争最后和最关键的将是文化的竞争。大家想想美国这个国家，它的科学技术不可谓不发达，它的现代化程度不可谓不高，但是当今美国竟然有80%的人信仰上帝，有40%的人经常要去教堂，这说明了什么问题？这说明美国虽然在科学技术和经济方面有了很大的发展，但是这个民族并没有放弃自己的文化传统，这一点是发人深省的。如果我们只是一味地发展经济，完全不去考虑如何重铸自己的精神根基，最后我们很可能成为一个无根的民族。我们倒是富起来了，经济也强大了，但是我们到底是一个什么样的文明？我们的文化独特性在哪里？这的确是一个严重的问题！

我今天讲座的目的，就是要让同学们从宏观上了解当今世界格局背后的宗教文化背景，从而对我们这个世界的发展趋势有一种更加深刻的认识，对我们自己文明的未来命运有一种更加深切的责任意识。大家可以听出，我嗓子已经嘶哑了，今天就到此为止吧。

注释

[1] 说明：《当代国际格局的宗教背景》为笔者2013年3月在东南大学的演讲。

本章附录二

中西文化的精神差异（演讲录）[1]

大家好！今天我在《百家讲坛》来给大家做一场讲座，我的讲座题目是“中西文化的精神差异”。大家知道，中国文化和西方文化，都是源远流长的，可以说我们的中国文化，如果按照我们现在的界定，从夏代开始的话，至今已经有4000多年的历史。那么同样地，西方文化如果从克里特文化算起，至今也有4000年以上的历史。所以这两个文化，可以说在时间上都是相当源远流长的。而且我们今天谈到中国文化和西方文化，当然是把它当做一个统一的文化来理解的，事实上，在中国文化的历史长河中，以及在西方文化的历史长河中，可以说有很多很多的渊源传统，这些不同的渊源传统，在长期的历史磨合中逐渐形成了呈现在我们今天面前的中国文化和西方文化。所以我今天讲的这个题目的第一个小问题，就是中西文化的源流传统问题。

（一）中西文化的源流传统

首先我们从中国文化切入，中国文化自汉代以来，就逐渐形成了一种以儒家思想为主导的伦理文化。这个观点可以说在学术界里面是鲜有非议的，大家基本上都赞同这个观点。而西方文化，自从西罗马帝国崩溃以后，或者说再往前推，自从公元1世纪以后，就开始出现了基督教文化，基督教文化也可以说构成了西方文化的主脉，就像儒家的伦理文化构成了中国文化的主脉一样。这两个文化，它们本身并不是无源之水、无本之木，它们本身也有一个不断地聚合、发展、成形和壮大的过程。我讲的第一个问题，主要是想从这个方面来追溯一下，中国文化以及西方文化有哪些渊源或者传统。

中国自古以来，就形成了所谓的“夏夷之分”，而中国文化在几千年的发展过程中，可以说有一个基本的模式，这个基本模式就是“以夏变夷”，即以华夏的文化来改变、同化蛮夷的文化。中国文明的发源地黄河流域中下游形成了华夏文化圈，四周则为蛮夷居住的化外之地，东边称为夷，西边称为戎，北方称为狄，南方称为蛮。夷、戎、狄、蛮均为贬义词，与生番虫豸相通。中国文化自夏商周三代以来就形成了根深蒂固的“夏夷之分”的二元对立观念，中国文化基本上是循着一条所谓“以夏变夷”的路线发展下来的。秦汉以后，各种异质文化在中国的主体文化——儒家文化——面前不是被同化，就是被排拒，从而使儒家文化始终能够保持一种唯我独尊的纯粹性。从商周的鬼方、鬼戎、昆夷、玁（獫）狁、獯鬻、犬戎，到秦汉魏晋的匈奴、鲜卑、羯、氐、羌，再到唐宋元明清的回纥、吐蕃、党项、契丹、女真、蒙古、满族人，每次戎狄民族入侵中原的结果都是征服者反过来被华夏文化所同化。早在商代，西北游牧民族就不断地侵犯黄河流域的华夏农耕文明，《诗经·小雅·采薇》写道：“靡室靡家，玁狁之故；不遑启居，玁狁之故。”西周广置烽火台，就是为了防止西北戎狄民族的入侵，尽管如此，西周仍然毁于犬戎的侵犯，周幽王本人也被杀死于骊山之下。秦汉时期的匈奴更是形成了中原政权的一大边患，所谓“秦时明月汉时关，万里长征人未还”，说的就是匈奴与华夏文化之间的紧张关系。南北朝时曾一度形成了“五胡乱华”的混乱局面，匈奴、鲜卑、羌、羯、氐等少数民族占据了半壁江山。后来又有契丹、女真、蒙古族的入侵和满族人入关，建立了辽国、金国、元朝和清朝。然而时至今日，这些曾一度入侵中原的游牧民族都融入到中华文化之中。几千年的历史证明，在中国，外来民族或外来文化要想在中国站稳脚跟，就必须以华夏文化或儒家文化为精神支柱，必须在潜移默化的历史过程中脱胎换骨，融入到以儒家文化为主体的中国文化中。同样，佛教、伊斯兰教、基督教等外来宗教入华的结果也是如此，虽然这些西

域的宗教是以和平渗透而非暴力入侵的方式进入中国的，但是它们要想在中国生根发芽，首先就必须接受儒家文化的改造。这种“以夏变夷”的基本模式，导致了中国文化形态的超稳定结构，培育了一种协调的现实精神。

所以可以说，中国文化具有很强的同化异域文化的特点。这种特点，我们如果要是借用生物学上的一个概念，即所谓的“米亚得现象”。生物学上有这样一种现象，就是两个亲本杂交以后，在它们的子代的身上，往往只表现出一个亲本的性状，而另外一个亲本的性状却几乎得不到任何体现。我认为中国文化的发展过程，比较典型地表现了生物学上的这种“米亚得现象”。不仅是游牧民族和中原华夏政权之间的冲突是如此，而且就是异域的一些高级文化，包括佛教、伊斯兰教、基督教等高级宗教进入中原以后，同样也面临着这样的命运。比如说像忠孝这样的观念，佛教在印度原是不讲忠孝的，但是中国人自古就以忠孝为本，儒家伦理始终是把忠孝作为最高的理念。在这样的情况下，佛教进入中原以后，就逐渐地把忠孝的思想吸收进来，形成了有中国特色的佛教，如禅宗、净土宗、华严宗等等。在中国僧人翻译佛经的过程中，以及对佛学的一些义理进行诠释的时候，潜移默化地把儒家的思想援引到佛教的教理之中。中国古代信仰佛教的知识分子们，往往把佛陀比作孔老（孔子、老子），或者是比作周孔（周公、孔子）。佛教最初入华的时候，曾经依托老子的名义，有所谓“老子化胡”之说，认为老子西出阳关后变成了佛陀。这种说法无非是为了让佛教更容易被中国人所接受。在长期的历史改造过程中，像忠孝之类的思想，被深深地引入到中国的佛教教理中，最终形成了有中国特色的八个大乘宗，其中特别是民间流行的净土宗和知识分子信仰的禅宗。净土宗和禅宗，尽管一个重称念，一个重顿悟；一个认为口念阿弥陀佛每日万遍乃至十万遍，就可立地成佛，一个强调不立文字只指人心，劈柴担水皆是妙道，但是这两者都与印度佛教所讲究的苦修苦

行、弃绝红尘的基本精神迥然不同。而且更重要的是，大家都知道，佛教传入中国以后，它在很大程度上被中国人变成了一种关注现实生活的宗教，反而对超越性的彼岸理想漠不关心了。乃至于我们今天到中国的寺庙里边去看看，老百姓们烧香磕头、求神拜佛的目的是什么呢？他们所求的绝不是一种无他无我、六根净绝的涅槃境界，而是祈求子孙满堂、祛病免灾、荣华富贵、升官发财，这些祈求全部都是入世的或现世性的。从中国文化对佛教的改造中可以明显地看到中国文化所具有的强大同化能力。

当我们谈到西方文化的时候，它也有很多传统，但是我们发现，西方文化的各种传统之间的关系，和我们中国这种“夏夷之分”以及“以夏变夷”的基本模式是完全不同的。西方文化，至少可以说有三种传统，一种是希腊的，一种是罗马的，一种是基督教的。这三种传统之间的差异是非常大的。希腊文化带有一种和谐的特点，它就像一个人的童年时代，具有一种天然的和谐性，在灵与肉、彼岸与现世、理想与现实之间，它力求达到一种和谐。所以希腊文化是非常美的，它表现了一种童年时代的文化。但是到了罗马文化，我们发现它走向了一个极端，一头扎进了功利主义、物欲主义的潮流之中，其结果就导致了罗马文化的浑雄、暴戾的特点。罗马文化曾一度推动了世俗生活的发展，导致了帝国的膨胀和繁荣，缔造了比较健全的法律体系，确立较为规范的财产法权关系，后来也走向了骇人听闻的奢靡和堕落。到了基督教时代，西方文化又发生了一个180度的大转弯，如果说罗马文化是物质主义的，那么基督教文化就是唯灵主义的。基督教文化教导人们把眼睛向上盯着天国，这样就导致了中世纪西欧社会的一种普遍的人性异化。这种人性的异化，使得人们都把感性的现实生活当做一种邪恶的东西加以唾弃，人性的一切正常欲望都被视为魔鬼的诱惑，每个虔诚的基督教徒都把眼睛死死地盯着那个虚无缥渺的天国。这样就必然地造成了中世纪西欧社会的经济落后和文化愚昧。而且更重要

的是，当人把眼睛盯着天国的时候，他的内心深处还是多多少少地存有一些物欲的渴望、一些“邪恶的念头”，这样就导致了基督教文化内部的一种最可怕的现象，即理论与实践、理想与现实的二元分裂。基督教的理想是崇高圣洁的，然而中世纪罗马教会神职人员的行为却是卑劣龌龊的。这种崇高的精神和卑污的现实之间的分裂，最终导致了中世纪基督教社会的普遍虚伪。这种普遍虚伪的现象，大家在薄伽丘的《十日谈》、拉伯雷的《巨人传》，以及文艺复兴时期的其他大师们的著作里边都可以读到，而且它也构成了引发西欧社会一系列重大变革的导火索。到了近代，西方文化又出现了一个合题，它把希腊的、罗马的和基督教的文化因素都尽量地融合到自身之中。因此在西方近代文化中，既有希腊文化的那种对人性的尊重、对自由的追求，又有罗马文化的那种对功利的向往、对物质的追求，同时也有基督教文化的那种对现实生活的批判和对理想主义的向往。各种传统中的一些相互对立的东西，在西方现代文化中都融合到一起了。因此我们说，西方文化的这些不同的渊源传统之间，呈现出一种与我们中国“以夏变夷”的“米亚德现象”完全不同的模式，这是一种融合更新的模式，其结果在近代西方文化中表现出一种“杂交优势”。

从我所讲的第一个问题来看，在西方文化和中国文化的源流传统方面，我们可以看到两种完全不同的模式，一种是“以夏变夷”的模式，其结果导致了一种文化上的超稳定结构，形成了一种协调的现实精神；另一种则恰恰相反，它呈现为一种融合更新的模式，其特点就是通过不同文化的“杂交”和相互否定而产生出新的文化性状，导致了整个社会和历史文化的不断变迁和自我超越，形成了一种超越的浪漫精神。这就是我今天要讲的第一个问题。

（二）“轴心时代”的文化变革

20世纪上半叶，德国有一位著名的哲学家叫雅斯贝尔斯，他提出来一个很重要的文化学概念，叫“轴心时代”。在一本名叫《历史的起源与目标》的书里边，雅斯贝尔斯具体解释了什么叫“轴心时代”。他说在公元前8世纪到公元之交的这几百年间，人类几大文明不约而同地发生了一次根本性的变革，他将这个变革叫做两大历史时代之间的一次“深呼吸”。那么这个“深呼吸”的含义是什么呢？他认为在三大文明中——他所说的三大文明一个是西方文明，一个是印度文明，一个是中国文明，他说在公元前8世纪到公元之交的这几百年中间，在这三大文明地区，不约而同地发生了一次根本性的变革。这个变革的结果，导致了三大世界宗教的产生，即儒教、佛教和基督教。他认为这个时代所产生的重大的文化变革，它所产生的精神资源，一直到今天，仍然构成了我们生活的重要的精神根基。在“轴心时代”以前，中西文化都具有一种浓郁的迷信色彩，鬼神崇拜是它们的共同特点。而它们之间的差别呢，固然有，但是我觉得相比起它们的共性来说可能更小。但是经历了“轴心时代”以后，中西文化开始向着两个完全不同的方向发展。

我们首先来看看中国文化，中国文化在“轴心时代”经历了一个很重要的变革，我可以把它分为两步来讲解。第一步可以说是从殷商时代的尊神事鬼的“巫觋精神”向周代的尊礼敬德的宗法精神的转化。“巫”是指女巫师，“觋”则是指男巫师，“巫觋精神”可以说是整个殷商时代非常浓郁的时代精神，其特点就是鬼神崇拜。事实上，其他民族在文明的曙期大凡都是如此。从殷商时代尊神事鬼的“巫觋精神”向周代尊礼敬德的宗法精神的转换，这是中国文化精神的第一次大变革，它使人们开始将眼光从天上转向了人间，从祭祀占卜转向了宗法礼仪。那么第二步转化呢，就是从周代尊礼敬德的宗法精神向春秋战国时期的内在自觉的伦理精神的转换，这个转化过程从孔子

的“仁”和子思的“至诚”，到孟子的“四端之心”，可以说是基本上完成。现在我简单地谈谈这两个过程，做一点具体的分析。

在殷商时代，人们崇拜的对象非常多，从日月星辰、山川河流直到先祖先妣，人们求神问卜，尊神事鬼，迷信精神非常浓郁。孔子后来也明确指出，殷商文化的特点就是尊神事鬼，把神鬼的意志看得非常重要，诸事均须先卜而后行。到了周人那里，就开始表现出所谓的“敬鬼神而远之”的人文精神，“以德配天”的思想被大力宣扬，这种态度的转变是非常重要的。周人取代了殷商的政权以后，他们不仅进行了一次政治权力的转换，而且更重要是进行了一场宗教革命，这场宗教革命的实质就是把殷商时代的“帝”和作为帝庭臣正的先祖先妣这样一些带有血缘崇拜和自然崇拜色彩的鬼神，转变为与人德直接相关的一些外在礼法规范。比如说周初期的时候，取代“帝”的一个很重要的概念就是“天”，周代人非常崇拜“天”，崇拜“天命”。如果说，殷商人崇拜的最高神是“帝”，那么周人崇拜的最高主宰就是“天”。“天”最初在甲骨文里，只是一个表示方位的词，表示高或者上，并没有道德方面的含义。后来，周人的“天”逐渐被赋予了道德方面的内容，和所谓的“天命”结合在一块，成为一种高高在上的、威慑性的道德主宰，一种抽象的道德力量。抽象的“天”或“天命”取决于人德，即“以德配天”、“皇天无亲，惟德是辅”等等。而人德又表现为具体而严苛的礼法制度，因此“尊礼敬德”就可以“膺受大命”，而“不敬厥德”则会“早坠厥命”。到了春秋时代，面对着周王朝“礼崩乐坏”的混乱局面，孔子又用内在的“仁”来充实和改造外在的“礼”，并将“仁”解释为内在于人性之中的爱人之心和忠恕之道。孟子则进一步将与生俱来的人性善端作为安身立命之本，将向内发掘仁义礼智等善端作为实现人生价值和社会理想的基本根据，从而将周代尊礼敬德的宗法精神改造成为儒家内在自觉的伦理精神。对于儒家来说，人与天命的关系，或者天人合一的理想，只是一个从内向外的道德修养过程，人们只需要从内心和本性

上去下功夫，就可以“成己成物”，“内圣外王”。在《孟子·离篓下》里面非常清楚地强调：“天下之本在于国，国之本在于家，家之本在于身。”因此一个人只需要修身养性，就可以齐家治国平天下。当然，对这个思想的最集中、最典型的表述，当数朱熹的八条目，这个问题待会儿再讲。先秦儒家开创了这样一条道德内敛的进路，从这以后，中国文化就专注于对人的内在道德良知的发掘，说到底，也就是专注于人的道德修养。几千年来，中国儒家文化基本上就沿着这样一条道路前进，并由此而形成了中国文化的主体精神或基本精神。这种基本精神，就是一种伦理精神，即从内在心性的道德修养入手，由内向外去推求，通过“修齐治平”之道，最终实现“内圣外王”的大同理想，实现天人合一的人生鹄的。所以一个人，从小就开始进行道德修养，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，到了七十就可以从心所欲而不逾矩了。这样一个从内向外的修养过程，就是中国儒家文化的基本路向。而由商周外在的鬼神崇拜和宗法礼仪向儒家内在的道德心性的敛聚过程，则是中国文化在“轴心时代”所发生的重大变革。

西方文化在同样的时间里，也发生了一次非常重要的变化。但是这个变化，恰恰是一个外在超越的过程，而不是内在敛聚的过程。这个外在的超越过程，简单地说，就是从自然崇拜的希腊多神教以及律法主义的犹太教向唯灵主义的基督教的转化。大家知道，希腊多神教是非常可爱的，充满了感性的、活泼的、欢快明朗的色彩。我们看到了诸如宙斯、阿波罗，阿佛洛狄忒、雅典娜等这一类神明的时候，往往会由衷地感到高兴。我们喜爱这些神，因为他们是与人同形同性的，他们具有人的形体，往往比人更健壮、更美丽；同时他们也具有人的七情六欲，像人一样有优点也有弱点。正因为如此，我们才觉得他们可亲可爱，具有鲜明的美感。就此而言，希腊诸神是童年时代的神，具有儿童的和谐与优美的特点。我相信殷商时代人相信的那些先祖先妣和“帝”，大概也会具有这样一些特点。我们说这是一种自然崇

拜的宗教。在希腊文化之外，还有一个希伯来文化，当然它不能够算严格的西方文化，但是它却构成了基督教文化的重要渊源。希伯来文化主要表现为一种宗教，即犹太教。犹太教也是一种比较原始的宗教，但它和希腊宗教不一样，它是一种律法主义的宗教。希伯来宗教与希腊宗教之间的差别，我想很可能是由于这两个民族自身的命运而导致的。希腊民族是一个自由的民族，无忧无虑地生活在爱琴海畔，这个民族的自由天性也表现在他们的神话中间。因此希腊的神给我们的是一种欢快明朗、无忧无虑的感觉。但是犹太民族，自从公元前14世纪来到伽南以后，先是被埃及人统治，后来则相继被一个又一个的其他民族，如亚述人、巴比伦人、波斯人、亚历山大时代和塞琉西王朝的希腊人，以及罗马人等等先后统治。由于犹太民族长期处在异族的统治之下，所以他们就产生了一种强烈的不幸意识。这种不幸意识，是犹太人在反思自己民族的不幸命运时产生的。由于犹太民族长期受到外族统治，他们的反抗始终是徒劳的，所以他们就把这种不幸的根源归结于自己的不洁净和不虔诚，即对上帝的不虔诚，所以就导致了一种深重的罪孽感，一种罪孽意识。那么犹太人如何才能克服自己对神的不虔诚呢？只有一个办法，就是严守各种外在的律法，所以犹太教充满了律法主义色彩。这种律法主义，特别强调那些苛严的条文、规定，比如什么东西不能吃，什么东西不能用，什么东西必须要奉献给神，等等。犹太教的禁忌非常繁多，除了“摩西十诫”之外，还有数百条律法禁忌。

在“轴心时代”，西方文化发生了一个根本性的转化过程，这就是从明朗欢快的自然崇拜的希腊多神教和外在刻板的律法主义的犹太教，向着鄙视现实生活、崇尚天国理想和灵魂超越的基督教的转化。这个转换是西方文化在“轴心时代”完成的一个重大的变化。这个过程，使得西方文化，具体化地说即基督教文化，具有了一种形而上的特点。从希腊的有血有肉的、神人同形的多神教，向贬抑肉体、超越

现实的唯灵主义的基督教的转化，这是一个很重要的转化过程。这种转化的结果，使得人们不再关心现世，不再关心肉体，不再关心物质生活，人们把眼光投注到天国，这样就导致了基督教文化的基本精神，即一种超越的浪漫精神。在新约福音书中，耶稣明确地表示：“我的国不在这世界。”犹太民族的罪孽意识泛化为一种普遍的“原罪”意识，苦难深重的罪孽只有依靠上帝的救赎才能解除，而上帝的救恩只是针对灵魂而言的，灵魂也只有在彼岸世界才能得到彻底的解脱。因此现世生活就成为苦难和罪恶的象征，它和充满了人性欲望的肉体一样构成了魔鬼的采邑，人们只有彻底唾弃它，才有希望进入光辉澄明的彼岸乐园。基督教的这种基本观念导致了人与现实世界的分裂，造成了中世纪基督教文化的普遍的人性异化现象。

现在，让我们来归纳一下。在“轴心时代”，中国文化经过了我刚才所说的两个阶段的转化，最后导致了一种关注于现世的道德修养的人生态度，一种协调的现实精神，这是中国文化的主体精神。在与此基本相同的时间里，西方文化完成了从自然主义的希腊宗教和律法主义的犹太教向唯灵主义的基督教的转化，导致了人们都把眼光关注于天国理想和上帝救恩，而对现实的物质生活采取一种鄙夷的态度，至少在表面上是鄙夷的态度，这样就导致了一种超越的浪漫精神。这就是在“轴心时代”中西文化所发生的根本性变革，一个是向内敛聚的，一个是向外超越的，由此导致了中西文化的精神分野。

（三）中西文化的基本精神

我刚才讲述“轴心时代”的文化变革，无非是要引申出中国文化和西方文化的两种主体精神。这两种主体精神，用我的话来说，一种叫

做协调的现实精神，一种叫做超越的浪漫精神。或者按照现在学术界的观点来说，一种叫做伦理文化，一种叫做宗教文化。根本而言，一种是注重于内在的道德修为的文化，一种是注重于人和上帝之间的超越关系的文化。

我们首先要对中西文化做一个理论上的分析，看看中国文化的基本精神是一种什么样的精神，西方文化的基本精神又是一种什么精神，以及这两种精神对于中西传统社会产生了什么样的重大影响。首先我们还是先来看看中国，中国社会自古以来，官方和民间都要进行祭天、封禅、拜祖、祭孔等重大活动，乃至于西方人会认为，你们的这些活动不也是一种宗教崇拜吗？但是实际上，可以说儒家知识分子——因为中国文化的主体精神主要体现为儒家文化精神——他们心中都非常清楚，祭天、拜祖、敬奉鬼神说到底都是为了教化百姓。从周公旦那个时候开始就有了这种清醒的实用理性精神，《周易》里边就有这样的话，叫做“圣人以神道设教而天下归”。所谓“神道设教”，就是说，我们相信鬼神，无非只是为了劝勉大家从善，是为了教化的目的。不是为了信仰而讲道德，而是为了道德的需要，我们才拉出了一些鬼神，用鬼神作为幌子来吓唬老百姓。对于这个道理，中国儒家知识分子一直是很清楚的。因此我们说，中国传统的儒家知识分子，或者说真正的儒家知识分子，大凡都是不信鬼神的。即使他们谈鬼神，也只不过是说给老百姓听的，老百姓没什么文化，当然就容易相信这些东西。而且他们往往把鬼神之事描述为一种令人恐怖的景象，一个人死了以后，善有善报，恶有恶报，此生此世不修善德，死后就要沦入十八层地狱，上刀山、下火海。这种恐怖的景象，对于一个人的现世道德行为，具有很重要的儆戒作用。由于大家都害怕这种死后的恐怖景象，生前当然就尽可能地向善了。这就是所谓的“神道设教”。所以从这种意义上说，我认为中国传统文化基本上是一种无神论的文

化，那些神啊、鬼啊之类的东西，只是说给老百姓听听而已的，真正的儒家分子是不相信这些东西的。

众所周知，孔子本人就对鬼神之事不感兴趣，所谓“子不语怪力乱神”、“六合之外，圣人存而不论”，所谓“天道远，人道迩”、“务民之义，敬鬼神而远之”，所谓“未知生，焉知死”、“未能事人，焉能事鬼”等等，都表明孔子和先秦儒家对鬼神之事的淡漠。据《论语·述而》记载，有一次孔子生病了，子路请孔子祈祷神灵，孔子回答说：“丘之祷久矣。”言中之意是说祈祷无济于事。还有一次子贡问孔子，人死后有无知觉，孔子回答道：“吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃不葬也。赐欲知死人有知将无知也，死后自知之，犹未晚也。”这话说得极其聪明，死人究竟有无知觉，要看其是否有助于现世的道德教化。汉代王充一语道破，他认为孔子其实是深知死后无知这一事实，但是孔子为什么不明言呢？只是由于怕开不孝之源，以免不孝子孙们因为死后无知而对死去的父母弃而不葬。由此可见中国儒家知识分子对于鬼神的基本态度，即“神道设教”，信奉鬼神只是为了道德教化。

这是第一点，那么第二点呢，就是关于内敛的问题，它同时也有一个向外的要求。中国人真正的功夫，虽然看起来好像是正心诚意，但是实际上放在修齐治平之上。我刚才讲的那个内敛过程，是指中国整个先秦文化，从殷商到周代，再到春秋儒家是如何转化的过程。至于这个转化过程完成之后，在中国文化的基本精神形成以后，也就是那种自觉的、内在的道德伦理意识形成以后，每个人就只须向自己内心中去发掘了。那么在这个时候可以说，只要从我的内心做起，从身边的事情做起，从我们的日常事件和现实生活做起，一个人就可以由小到大，由平凡之事入手来成就伟大功业。因此最现实、最直接的事情，无非就是每个人自身的道德修养，首先是正心，诚意，然后是格物，致知，继而修身，齐家，最后是治国，平天下。这就是朱熹所总

结的人生八条目。质言之，一切惊天动地的伟大事业都必须落实到平凡的道德修养之中，都必须从正心诚意做起。当年朱熹在评价周敦颐的玄奥高深的太极无极之说时总结道："其高极乎太极无极之妙，而其实不离乎日用之间；其幽探乎阴阳五行之赜，而其实不离乎仁义礼智刚柔善恶之际。"因此，所有玄之又玄的东西，说到底都是以仁义道德和日常修养作为根基。

从这种意义上来说，中国人既然把眼光都关注于内在的道德修养和现实的经世致用活动，他就无暇去顾及那些六合之外的鬼神。这样一来，在整个中国传统文化中，人们就不至于由于过分的宗教信仰而走向迷狂。所以我们说，在中国传统社会中固然也有很多糟粕的东西，也有很多摧残人性的东西（这主要是从宋明理学以后，由于越来越多地强调四维八德、三纲五常这些东西，把内在的道德自觉变成了一些外在的刻板规范，这和先秦儒家的本意是有出入的），但是总的来说，由于人们关注现实，关注道德，关注现实的经世致用活动，而且儒家知识分子有着非常强烈的入世精神，即所谓"忧患意识"，"居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君"，老是忧心忡忡，老是在忧国忧民，这就使得在中国传统社会里，儒家知识分子能够投身于现实社会，投身于经世致用的实践活动中，从而就导致了中国古代社会文化的繁荣昌盛。可以说，相比起西方中世纪文化，我们中国传统文化是非常辉煌的、非常繁盛的。但是它也缺乏一种向前追求的强烈欲望，正如梁漱溟先生在《东西文化及其哲学》里所说的：中国人随遇而安，得到一点快乐就享受一点快乐，他从来不像西方人那样风驰电掣般地向前追逐。中国人容易满足，墨守陈规，所以中国文化虽然在中世纪曾经繁盛，但是到了近代以后就开始衰落，尤其是当西方社会迅速地发展的时候，我们就相形见绌了，而且是每况愈下。所以从这个方面来说，儒家文化精神，或者说，专注于现世道德修养的中国文化

主体精神，既对中国古代文化的繁盛起到了积极的促进作用，同时也应该为中国文化在近代的落伍承担重要的责任。

现在我们再回过头来，看看西方文化。西方文化与中国文化恰恰相反，它走向了另外一个维度，即超越的维度。我们刚才说，基督教文化导致了人们对现世采取一种鄙夷的态度，整个眼光都盯着天国，这样就导致了一种宗教迷狂。这种宗教迷狂到了中世纪的中后期，达到了无以复加的地步。在其发展的早期，当基督教作为一种受罗马帝国摧残和迫害的宗教时，确实有一些道德高尚的圣徒，能够洁身自好，树立了道德楷模，这并不足为奇。但是当基督教成为一种占统治地位的宗教信仰时，成为凌驾在欧洲世俗社会之上的绝对权威时，如果仍然要求所有的基督徒都像早年的那些修道士和圣徒们一样洁身自好，不食人间烟火，那是不可能的。人毕竟是血肉之躯，维克多·雨果有一句名言，他说："人有两只耳朵，一只耳朵听到上帝的声音，一只耳朵听到魔鬼的声音。"人生实际上就是处于上帝的声音和魔鬼的声音之间的一个撕扯过程。罗丹有一幅雕塑大家都知道吧，就是一个人正在从动物中挣脱出来，这是对人的最好的写照。我们可以说，人一半是动物性的，另一半是神性的，神性的力量把我们往上拽，动物性的力量把我们往下扯，人一生的过程就是在这种痛苦的撕扯中挣扎，这就是我们的现世人生。既然人是这样一种状况，我们就不可能像神那样完全超脱于物质世界，超脱于肉体。在这样的情况下，基督教的理想固然玉洁冰清、崇高典雅，但是它却不近人情，不合人性。所以当它成为一种普遍的社会意识形态以后，如果每个人都认为，只有彻底抛弃现实世界，灵魂才能升上天堂，如果每个人都这样想，都这样做，那么这个世界一天都不能存在下去。在这种情况下，由于基督教的理想过分高尚，过分纯洁，因此人们就不可能完全达到这种理想。由于人实际上处于一种向上的力量和向下的力量的双重撕扯之中，这种普遍的痛苦状态，最后就导致了一种权宜之计，这种权宜之计就是

普遍的虚伪。所以在中世纪的中后期，我们就看到了基督教世界的堕落、腐化和普遍的虚伪。天主教的神甫和修士们，满口讲的都是崇高典雅的理想，实际上却在从事一些蝇营狗苟的勾当。这就是我们在薄伽丘的《十日谈》里看到的现象。从理论上来说，罗马天主教会本来是上帝设在人间的一个机构，是引导人类灵魂上升到天堂的一个梯阶。然而事实上在中世纪中后期，教会却日益蜕化为一扇引导人们通向地狱的大门，教会成为欧洲社会最腐朽、最黑暗的场所。用14世纪著名的文艺复兴大师彼得拉克的话来说，罗马教会成为全世界的臭水沟，世界上所有污秽肮脏的东西莫不出于这个教会。在这种情况下，基督教既然在理想和现实之间出现了明显的二元分裂，陷入了这样一种自相矛盾的绝望境界，因此它就只能面对着一个命运，这就是从根本上改变自身。在中世纪末期，这种改变通过两条不同的途径而实现：要么抛弃那些虚无缥渺的崇高理想，理直气壮地追求物质利益和感性生活，公开喊出罗马人的口号："我是人，人所具有的我都具有。"这种人性解放的要求就导致了文艺复兴运动；要么就真诚地信仰基督教的核心精神，这种信仰不是虚假的，而是真诚的，无须拘泥于那些外在的刻板戒律，而是正视人的基本需求和正当欲望，尽可能地把纯正的信仰与道德的生活结合起来，这种纯洁信仰的要求就导致了宗教改革运动。这两场重大的文化运动——文艺复兴和宗教改革，构成了西方文化从中世纪向现代转化的一个重要枢纽。

（四）中西文化的现代化历程

15、16世纪是世界历史上的一个关键点，西方文化由此开启了重要的文化变革历程。从历史起点而言，西方近代社会的一系列文化变

革最初都是由文艺复兴运动发轫的。当然，我们并不能说西方的文艺复兴完全是君士坦丁堡的希腊逃亡者带来的一份厚重礼物，文艺复兴是一种综合力量的结果，君士坦丁堡的希腊逃亡者充其量只是促进了文艺复兴，而不是导致了文艺复兴。实际上，但丁、彼得拉克这些伟大的人文主义者，都生活在1453年以前，都生活在13、14世纪，那时候君士坦丁堡还没有陷落。关于文艺复兴的原因，西方学术界有各种不同的说法，但是决不能简单地把它说成是一种历史的偶然，是由于君士坦丁堡的陷落而导致的一个奇迹。另一个方面，对于后来西方现代社会的崛起来说，我个人的观点认为，宗教改革起到的作用要比文艺复兴更加重要。这是一个学理方面的问题，由于时间的关系，我在这里不便展开。但是我们仅从一个基本事实来看，就可以说明宗教改革的重大历史作用。这个基本事实就是，在宗教改革运动之前，欧洲的情况是南部经济发达、文化繁盛，北部经济落后、文化愚昧。但是北部欧洲各国在进行了宗教改革之后，迅速地成长为新兴的资本主义强国，而顽强抵制宗教改革运动的南部欧洲却在17世纪以后明显地失去了经济、政治和文化上的优势地位，成为资本主义世界中的二流角色。在15、16世纪这个被汤因比称之为世界历史上的重要分水岭的时代，在南部欧洲发生了一场文艺复兴运动，在北部欧洲发生了一场宗教改革运动。这两场不同的文化运动对欧洲社会的转型产生了不同的影响，尽管它们都把矛头指向罗马天主教和中世纪陈腐愚昧的神性文化，但是它们的历史影响却迥然不同。文艺复兴的革新意义主要局限在文学艺术领域和狭义的文化领域，而宗教改革却导致了欧洲社会尤其是北部欧洲在思想、政治和经济等方面的普遍变革。

宗教改革运动的重要历史作用，我们可以归结为如下三点，它们分别由新教的三大主流教派表现出来。首先是马丁·路德的改革，这种改革是对天主教的虚假形式的反抗，以及对天主教会的道德堕落的愤慨，其结果导致了一种注重自由精神的新教，即路德的信义宗。这种

宗教强调“因信称义”，强调个人的精神自由，每个人都可以通过自己的信仰与上帝直接交往，而不再需要教士、教阶制度以及繁缛的教会仪式来作为中介。路德的宗教改革打破了罗马天主教会一统天下的格局，导致了教会的分裂，从而为信仰的自由和教会的民族化奠定了基础。马克思认为路德的新教破除了对权威的信仰，却树立了信仰的权威，从而把宗教信仰变成了每个人内在的精神需要。每个人凭着自己内在的虔诚信仰，就可以与上帝直接交往，这样就把一种精神的自由赋予了每个信仰者，这种精神自由成为宗教宽容和政治民主化的思想前提。

其次是英国的宗教改革，这个改革导致了主张英国国王拥有至尊权力的安立甘教的产生，安立甘教又叫英国国教会、圣公会。英国宗教改革的最重要的历史作用是什么呢？它强调国王的权力具有至高无上的神圣性，强调世俗权力高于教会权力，从而极大地推动了民族国家的成长。大家知道，民族国家构成了资本主义发展的社会前提，如果没有近代民族国家的形成，资本主义是不可能发展起来的。而民族国家要发展，其前提就是国王的权力必须超越于教皇的权力，恺撒的权力必须高于上帝的权力，否则民族国家就不可能摆脱罗马天主教会的控制而独立发展。如果像中世纪那样，所有的世俗国家都处于罗马教会和教皇的一统之下，那么资本主义是不可能发展起来的。

新教的第三大主流教派是加尔文教，它最初产生于瑞士的日内瓦，很快就扩展到北欧诸国，最终成为一种世界性的宗教。加尔文教的一个最重要的历史意义就在于它为资本主义的经济发展提供了一种重要的合理性根据。关于这一点，马克斯·韦伯在他的《新教伦理与资本主义精神》一书中做了充分的阐述。加尔文教所倡导的那种世俗性的禁欲主义，它所推崇的勤奋节俭的生活态度和为了增加上帝的荣耀而发财致富的新教伦理，成为推动资本主义经济发展的巨大精神杠杆。

我们说，新教的这三大主流教派对于西方近代的精神自由发展、民族国家壮大以及资本主义经济成长，都起到了重要的推动作用。而且宗教改革打破了罗马天主教一统天下、铁板一块的专制格局，使得信仰成为个人的事情，每个人都可以用自己的方式与上帝直接沟通，于是就没有必要由一个强有力的教会组织来维护宗教信仰的所谓正统性了。这样一来，就使得世俗生活开始受到人们的普遍重视，职业劳动也获得了一种神圣性，从而助长了一种与中世纪的唯灵主义和彼岸精神迥异的生活态度。由于西方社会内部的这一系列文化变革——文艺复兴、宗教改革以及稍晚一些的启蒙运动，继而就导致了资产阶级的政治革命，新兴的资产阶级开始在政治领域中逐渐取代封建贵族的统治。在政治变革基本完成之后，又出现了经济领域中的变革高潮，这就是工业革命或产业革命。在完成了文化的、政治的和经济的这三场变革以后，到了18世纪下半叶，一个崭新的西方工业文明开始崛起于欧洲西北部。接下来的历史，就是西方工业文明在不断扩张的过程中，在全球殖民化和西方化的过程中，如何把东方那些传统的农业文明一个一个加以征服和同化的故事。

我们中国文化，如同世界上其他国家和地区的文化一样，从这个时候起就开始面临着来自西方的威胁。我刚才讲了，中国文化在中世纪非常繁荣，但是随着西方工业文明的崛起，中国文化就相形见绌了。西方文化对中国的渗透，早在利玛窦等传教士来华传教时就已经开始，但是大规模的和正面的中西文化碰撞是在鸦片战争以后。鸦片战争不仅打破了中国闭锁了数百年的国门，而且也极大地冲击了中国人夜郎自大、唯我独尊的保守心理。作为对西方文化挑战的第一个回应，林则徐、魏源等人提出“师夷长技以制夷”的思想，这种思想导致了洋务运动的开展。从恭亲王到李鸿章、左宗棠、张之洞等人学习西方的坚船利炮，大办实业，开煤矿，建工厂，组建北洋水师，提出“旧学为体，新学为用”，即后来人们常说的“中体西用”的主张。然而甲午

海战一役，洋务派按照西方模式组建起来的北洋水师全军覆灭，进一步觉悟的中国人发现问题的症结不在于器物，而在于制度，于是就有了康梁变法，试图用西方的君主立宪制取代中国的君主专制。但是“百日维新”以失败而告终，继而爆发了辛亥革命，主张学习西方的民主政治来改变中国的封建体制。辛亥革命虽然推翻了满清的封建政权，但是革命的果实很快就被袁世凯篡夺，中国不仅没有摆脱贫穷落后的状态，而且社会危机更加深重。在这种情况下，中国先进的知识分子们经过进一步的反思，最后得出结论，认为中国最根本的问题，既不在于器物，也不在于制度，而在于中国人的思想观念，在于国民性，要想富国强兵，首先必须对国民性进行根本性的改革。这样一种更加深刻的反思，就导致了中国近代史上蔚为壮观的一场文化变革运动，这就是“五四运动”，以及与“五四运动”相伴随的新文化运动。在新文化运动中，激进的中国知识分子们认为，中国在各方面都不如西方，不仅器物不如人，制度不如人，而且道德也不如人，从而提出了彻底批判中国文化，全盘接受西方文化的主张。这种“全盘西化”的思想带有矫枉过正的明显痕迹，但是在当时，它对于中国封建文化的冲击是非常猛烈的。

然而，正当中国的启蒙运动轰轰烈烈地开展时，中国的殖民化程度却在日益加深，特别是“九一八事件”爆发之后，亡国亡种的现实威胁成为压倒一切的首要问题。中国人不得不放弃文化上孰优孰劣的争论，同仇敌忾地投身于抗日图存的斗争中。经过八年抗战和四年内战，随着民族主义意识日益高涨，中国人对西方文化的态度发生了一种微妙的变化。一方面我们承认，西方文化中有很多东西都比中国更先进的，另一方面，面对着西方列强对中国的殖民侵略，中国人深切地感受到一种国格和民族尊严方面的屈辱。这种矛盾心理由于二战后政治意识形态对立和两大阵营对垒的国际格局而进一步加深，以至于到了新中国建立之后，中国人对于西方文化的态度就由盲目崇拜转向

了彻底否定。"全盘西化"的价值取向曾一度转变为"全盘苏俄化"，到六十年代初期又由于中苏意识形态方面的冲突而变为彻底的文化孤立主义，既反"美帝"，又反"苏修"，中国人再一次陷入了明朝中叶以后的闭关锁国、孤芳自赏的封闭心态中。到了改变开放以后，这种自我封闭的状态才被打破，在短短的20多年时间里，中国似乎又重复了一次近代以来首先学习西方的器物文化，然后学习西方的制度文化，最后学习西方的精神文化的过程。在这个过程中，中国人也再一次受到了"全盘西化"和文化保守主义这两个相互对立的幽灵的撕扯，直到今天，我们还在艰苦地探寻着一条有中国特色的现代化道路。

毋庸置疑，中国要想发达，要想强盛，必须广泛吸收和学习西方的先进文化。但是同时，我们通过改革开放以后数十年的实践经验，得出一个重要启示，那就是如果我们亦步亦趋地跟着西方文化后面走，我们永远都只能是一个跑龙套的二流角色。一个民族要想强盛，固然不可夜郎自大，但是同样也不可妄自菲薄，这两种极端都是应该避免的。在这样的情况下，我们中国人经过长期的文化反思，经过近代以来惨痛的经验教训，终于悟出了一条道理，那就是未来的中国文化，其发展必须首先以自己优秀的文化传统作为基本的思想资源，作为坚实的精神根基。在这个基础上，广泛地吸收西方的各种先进文化，吸取其精华，通过"和而不同"的文化互补和融合更新，以实现中国文化的现代化转型。只有这样，我们中国文化才能立于不败之地，才能跻身于世界民族之林，使源远流长的中国文化得以发扬光大、活力长存。

注释

[1] 说明：《中西方精神文化差异》为笔者2002年10月在"百家讲坛"的演讲。

赵林——著

告别洪荒

人类文明的演进

从神话时代，到工业时代
人类如何告别洪荒走向文明

人类文明5000年

适合中国人阅读的
西方历史经典著作

湖南人民出版社 博集天卷 CS-BOOKY

目录

内容提要

三版前言

再版前言

导论 人类文明的历史、现状与未来

第一章 文明的概念分析与背景问题

一、关于“文明”概念的说明

二、文明发生的人类学背景

三、文明发生的语言学背景

四、文明发生的技术背景与时空背景

第二章 “文化杂交”初论

一、游牧世界与农耕世界的冲突融合及其历史效应

二、“远缘杂交”的优良品种——高级宗教

三、“种内杂交”的“米亚德现象”与“纯系种”的悲剧

第三章 神话时代的文化特征

一、原生的亲体文明类型

二、庙宇文化与迷信精神

三、雅利安语游牧者的大入侵与神话时代的终结

第四章 英雄时代的恢弘气度

一、子体文明——波斯帝国与希腊城邦

二、子体文明——罗马帝国、秦汉帝国和孔雀王朝

三、功利主义与尚武精神

四、“轴心期”的文化精神变革
五、亚欧草原游牧民族大迁徙与英雄时代的终结
第五章 宗教时代的文明分野
一、四大宗教—伦理价值系统的对峙
二、旧大陆西部的宗教冲突
三、旧大陆东部的文化融合
四、蒙古—突厥人的征服狂飙对文明世界的影响
第六章 工业时代的文化潮流
一、1500年的世界格局与航海探险
二、西方基督教社会的历史变革
三、工业时代与“泛西方化”浪潮
四、西方文明的挑战和非西方世界的应战
五、“非西方化”浪潮与世界历史的新“轴心期”
初版后记
返回总目录

内容提要

本书是一部从宏观和动态的角度来探讨人类文明演化历程及其动因的学术专著，书中将人类文明的长程演进历程划分为神话时代、英雄时代、宗教时代和工业时代四大历史形态，并对它们进行了深入细致的研究。本书在时间坐标上注重亲体—子体文明之间的内在联系和演变机制，在空间坐标上注重共存各文明的同异之点和相互关系，力图以高屋建瓴之势来展现人类文明演进的宏伟图景。书中还就农耕世界与游牧世界冲突融合的历史效应、“文化杂交”的理论预设、“轴心期”文化精神变革的深远影响、宗教—伦理价值系统对于文明体系的决定性意义、“泛西方化”浪潮的历史特点等重大的文化学理论问题提出了独到的见解。本书内容丰富、气势磅礴、文字流畅，堪称文化史研究的佳作。

三版前言

光阴荏苒，白驹过隙，自从1997年和1998年长江文艺出版社和东方出版中心先后出版了《西方宗教文化》和《告别洪荒——人类文明的演进》这两本书以来，不觉之间，二十余年已逝，本人亦从雄心勃勃的学界新锐，一晃而成为满头华发的垂暮老朽。2005年，武汉大学出版社曾经把这两本书与我的另外三部著作（《协调与超越——中国思维方式探讨》、《浪漫之魂——让-雅克·卢梭》、《黑格尔的宗教哲学》）一起集结再版，至今也有十多年了。近些年来，我的一些学界朋友和社会人士时常抱怨说，我此前出版的一些书籍在市面上根本买不到，而网上所售大多为盗版书。承蒙湖南人民出版社和黄博文编辑的美意，准备第三次再版《西方宗教文化》和《告别洪荒——人类文明的演进》（同时也将出版我新近整理的一部关于宏观西方文化的文集《西方文化大视野》），这真是一件令人欣慰的事情。

迄今为止，我已经出版了学术专著、演讲录、大学教材、论文集等二十余部。从当今中国学界所推崇的“学术性”角度来看，在本人博士论文基础上修改而成的《黑格尔的宗教哲学》无疑是一部专精之作，该书深入细致地梳理了黑格尔宗教哲学的发展脉络和思想内涵，在国内西方哲学研究领域受到学界同仁的不少好评。但是相比起这部专业性很强的学术著作，我本人却更加偏爱《西方宗教哲学》和《告别洪荒——人类文明的演进》，因为这两本文化研究著作不仅体现了“学术”，而且也显露出性灵、情怀和文采，是真正具有人文情调的思想之作。我素来认为，文、史、哲等人文学并非我们今天语境下

的“科学”，人文学追求的最高目标不是真，而是善和美；它向人们昭示的思想真谛主要不是客观意义上的事实本身，而是主观意义上的价值启迪，旨在熏陶纯朴人性中的向善和爱美之心。

关于《西方宗教文化》和《告别洪荒——人类文明的演进》两本书的主旨思想和基本内容，我已经在2005年武汉大学出版社的再版前言中做了较为充分的介绍（参见本书正文前面的“再版前言”），这里就不再赘述。本次修订的主要内容在于，为《西方宗教文化》配制了大量的图片资料，这些图片大多是我近年来游走于欧洲时拍摄的照片，插入书中的目的是为了让读者能够真切和形象地了解西方文化的历史场景；同时也为《告别洪荒——人类文明的演进》插上了一些历史地图，可以帮助读者更加清晰地认识人类文明发展的不同历史阶段的基本格局。此外，我也根据二十年来国际格局的新变化对《告别洪荒——人类文明的演进》一书的部分文字进行了适当的修订。

希望这两本书不仅能给大家带来知识上的教益，而且也能激发性灵上的升华。

赵林

2018年8月14日于博鳌香槟郡

再版前言

一

近二十年来，我一直在西方哲学和文化学这两个学科领域之间徘徊。坦率地说，就个人气质和兴趣而言，我可能更适合于文化学研究。因为本人天性好高骛远，在学术上喜爱宏观性的视域，每当面对人类文明演进的长程历史时，总会在心底不由自主地泛起一股喜悦之情。正如我在《告别洪荒——人类文明的演进》一书的后记中所写的："让数千年来整个人类文明史中的精英豪杰及其所创造的辉煌业绩遵从于某种文化精神的演化规律，或者说把那些显赫一时的历史人物和事件解释为受某种形而上的'动机的动机'所驱使的历史现象，这是一种何等恢弘的'万人敌'！"但是另一方面，从小养成的喜爱思辨的精神习性又使我对哲学，尤其是形而上学深深地痴迷，这不仅表现在我曾经把西方哲学史上最玄奥晦涩的哲学家黑格尔的宗教哲学作为自己的博士论文选题（其研究成果就是被纳入这个系列之中的《黑格尔的宗教哲学》），也不仅表现在近年来我的研究方向更多地集中于具有浓郁形而上学色彩的宗教哲学和基督教神学方面，而且更明显地表现在我自己的教学感受中。十多年来，我几乎每年都要给本科生们讲授"西方哲学史"和"西方文化概论"这两门课，尽管这两门课都是我深深热爱的课程，但是相比而言，我在讲授西方哲学时总是要比讲授西方文化时感受到更加畅快淋漓的陶醉之情——讲授"西方文化概论"固然把我和学生带入一种广阔的历史场景中，使我们共同体验到希腊文化的和谐之

美、罗马文化的凝重之力、基督教文化的灵肉分裂以及西方文化现代化转型的艰难历程，但是讲授“西方哲学史”却往往把我和学生提升到一种空灵幽邃的纯粹精神境界，使我们不仅超越现实，而且超越历史，进入一种凌越时空、物我两忘的逍遥状态，只剩下思想与思想、观念与观念之间的无形契合。这纯粹的形而上学境界甚至比宏观性的历史视域更令我留连。这种每次都能陶醉其中的精神状态或许正是我的授课深受学生欢迎的根本原因，这是一个不能再简单的道理：一个教师在授课时如果首先不能感动自己，他也同样不可能感动学生。

正是由于长期在这两个不同的学术领域中徘徊，我也多少留下了一些不成熟的研究成果。自从1992年以来，在十多年的时间里，我一共出版了8部个人学术专著。感谢武汉大学出版社的关怀，这次将其中的5部著作作为一个学术系列重新出版。在这5本书中，《协调与超越——中国思维方式探讨》（陕西人民出版社1992年初版）、《西方宗教文化》（长江文艺出版社1997年初版）和《告别洪荒——人类文明的演进》（东方出版中心1998年初版）是文化学方面的著作，《浪漫之魂——让-雅克·卢梭》（武汉大学出版社2002年初版）是关于西方哲学史上最有争议的人物卢梭的生平和思想的一部评传，而《黑格尔的宗教哲学》（武汉大学出版社1996年初版）则是一部艰深难读的哲学著作。2004年由武汉大学出版社出版的另一本拙著《中西文化分野的历史反思》（此次未纳入这个系列中）可以看作是我对前三部文化学著作的一个研究小结，而刚刚由高等教育出版社出版的我与邓晓芒教授合著的《西方哲学史》以及目前我正在撰写的《18—19世纪德国宗教哲学的发展》（暂定名），则是我对西方哲学长期参悟的思想结晶。

在哲学研究方面，我多少还算是一个科班出身的“正规军”，无论是从研究领域还是思想风格来说，我都大体上沿袭了武汉大学西方哲学研究的基本传统。众所周知，武汉大学哲学系一直是我国西方近代

哲学研究的重镇，已故的陈修斋先生是国内首屈一指的莱布尼茨专家，而年近八旬的杨祖陶先生则是造诣深厚的德国古典哲学专家。在这两位前辈学者的精心耕耘下，武汉大学西方哲学研究不仅在某些专业领域，如经验论与唯理论、德国古典哲学，至今仍然处于国内学术界公认的领先地位，而且也在薪火相传的过程中将二位先生所培育的思辨精神发扬光大。注重西方哲学发展演化的内在精神和逻辑联系，强调对哲学史的思辨性理解，坚持历史与逻辑相统一的原则，这是武汉大学西方哲学研究的基本传统。我是中国恢复高考制度以后进入大学的第一批大学生，当时的第一、第二志愿报的都是哲学系，却鬼使神差地被武汉大学历史系录取。但是我对哲学的兴趣并没有因为专业的限制而改变，在上大学的四年期间，我在哲学系旁听的课程比在历史系所听的课程还要多。1981年报考研究生时，我又一次选择了武汉大学哲学系，但是却由于某种非学术方面的原因，在考试成绩名列前茅的情况下未被录取，不得不再次转入历史系攻读美国史方向的硕士研究生[1]。直到1993年，已经在武汉大学哲学系任教的我终于如愿以偿地考上了武汉大学西方哲学专业的博士研究生，投到杨祖陶先生门下亲聆教诲。在三年攻博期间，杨先生的人品和学问深深地感染着我，尤其是他在哲学思辨方面的深厚学养，令我受益终身。正是在恩师的期望和指导之下，我才步入了迄今为止我仍然认为是具有无可超越的思想深度的德国古典哲学的神圣殿宇。除了恩师之外，另一位西方哲学大师、北京大学的张世英先生也对我的思想产生了深刻的影响。早在20世纪70年代，当我还是一个无知少年时，我就是读着张世英等先生所写的《欧洲哲学史简编》而对西方哲学产生了最初的兴趣。二十多年后，当我进行博士论文答辩时，有幸请来张先生担任答辩委员会主席（近十多年来，年老体弱而精神矍铄的张先生几乎每年都来武汉大学主持我的师兄、师弟直至我自己的博士生们的博士论文答辩）。在与张先生交

谈以及拜读张先生大作的过程中，他的哲学睿智和中西哲学比较的开阔视野使我获益良多。此外，与我同在武汉大学哲学系任教的邓晓芒教授在哲学方面也给予我不少启发。邓教授于我可谓亦师亦友，我们相交已有二十年之久，彼此性格相去甚远，但在思想上却颇为契合。尤其是他在一些哲学问题上不同凡响的精辟见解，常令狂放不羁的我深感敬服。在当今国内西方哲学界一片拒斥形而上学、解构本质主义的时髦呼声中，邓晓芒教授却一直坚守和弘扬西方哲学的形而上之维度，而这一点也正是我在哲学研究方面所坚持的基本主张。

与哲学研究的情况不同，在文化学研究方面，长期以来我一直处于一种孤军奋战的“游击队”状态，既无师承可恃，亦无学派可属。这样反倒助长了我天马行空、我行我素的狂放个性，从而使我在文化学研究方面更加自由，因此未尝不是一件好事。我常常想，虽然我在骨子里更加热衷于哲学思辨，但是如果将来我在学术研究方面果然会建立起一种所谓的“体系”的话，那么更可能是在文化学领域而不是在哲学领域。事实上，在《告别洪荒——人类文明的演进》一书中就已经可以见到一点“体系”的端倪，该书可以看作是我的文化学体系的一个详细纲要。近些年来，由于我一直忙于应对一些哲学方面的研究课题，无力旁顾，但是我心里始终有一个愿望，那就是在完成了手上这些哲学课题之后，我将再度转向文化学领域，继续建构我在《告别洪荒——人类文明的演进》中打下地基的文化学大厦。

二

中国人对西方文化的了解较之西方人对中国文化的了解，要深刻透彻得多。今天中国学术界治西学的人数之众多、对西方各类学术著作翻译之浩繁，均为西方汉学界所无法比拟。然而这种译介方面的优

势却是以鸦片战争以来的文化劣势、民族屈辱和心理自卑为其代价的。从清末遗老自恃中国的道德文章“夐然出于万国之上”，到“全盘西化”论者抛弃一切国故“死心塌地向西走”，国人对待西方文化冲击波的应战姿态虽然不尽相同，但是那种“女忘会稽之耻邪”的卧薪尝胆之忧、欲置身于世界民族文化之林的自强不息之志，对于每个爱国学子来说却始终是铭心刻骨的。及至今日，中国已由昔日的“东亚病夫”之邦而日益强盛，大有跨出亚洲、走向世界之势；另一方面，“泛西方化”时代所形成的殖民主义的政治经济体系和文化帝国主义的观念体系也正在迅速地崩塌。现实格局的变化导致了学术思想上的观念更新，随着“西方中心论”偏见的破产，国内学者依凭着深厚的国学功底和百年来对西学的全面了解，大有与西方学术界逐鹿问鼎、一较高下的气概。

然而，尽管我们在“知彼知己”方面占有明显的优势，在方法论上却依旧落后。

近代以来，在中国，发奋做学问、读破万卷书的大有人在，但是能以其思想学说影响世界历史进程的大思想家却实难数出一二。如章太炎、陈寅恪那样皓首穷经的国学大师，梁启超、王国维那样学贯中西的学术泰斗，倘若拿来与黑格尔、马克思、罗素、汤因比等思想巨擘相比，则不免失之小气，显得功底有余而思辨不足，充其量是个“国手”大师，达不到世界级思想家的水平。这种现象固然与近代以来的“泛西方化”潮流有关，但是治学方法也是造成学术影响力差异的一个重要因素。在最近的数百年间，当中国的学者们钻进“学问”的象牙塔中剔精究微时，西方的学者们却在建构思想“体系”以影响人类历史的进程。

西方学者做学问常给人以大气磅礴之感，多采取宏观立论、六经注我的方法。论及观点时淋漓畅达，无所掣肘；涉及史料时则避疏就熟，详略相间。纵观黑格尔等人对中国文化的论述，在许多具体史实

方面显得浅薄可笑，然而瑕不掩瑜，这种局部性的知识缺陷并不能损毁其博大精深的思想体系。汤因比为了论证高级宗教是第二代文明与第三代文明之间的蛹体的理论，牵强地以东汉为界把春秋战国以来的中国古代社会划分为两个具有亲体关系的文明——古代中国文明和远东文明，并认为这两个文明的分水岭是大乘佛教在中国的传播。这种看法与国人对中国古代史的断代方法大相悖逆，其主观臆断成分亦明显可见。当代西方最负盛名的历史学家斯塔夫里阿诺斯在1970年出版的巨著《全球通史》中，竟然断定中国殷商之民“兴起于西北大草原，他们通过间接的途径掌握了中东人冶铸青铜和制造战车的技能，然后利用这些技术带来的军事优势，侵入华北，征服了当地尚处于新石器时代的农业村社”[2]。这种观点与商人源于商丘之东的定论大相径庭，足见作者对中国殷商文化的知识颇为生疏。至于斯宾格勒的《西方的没落》、雅斯贝斯的《历史的起源与目标》等著作，更是以知识性错误迭出而著称。然而，尽管有如上种种缺陷，汤因比等人仍以其宏观性和系统性的历史哲学思想为基础，通过发散式或演绎式的思维方法，建构起浩博庞大的历史哲学理论体系。在西方，注重“如实叙述”和史实考据、以“科学方法”和客观主义而著称的兰克学派固然不失为学术重镇，但是黑格尔、汤因比式的以形而上学为先导、以演绎思维为基本方法来建构“体系”的思辨史学却似乎更符合西方人的治学传统和习惯，而且由于这种撰史方法常常贯注了作者本人的生命体悟和心灵激情，不同于那种枯燥乏味的“纯客观性”描述，因而往往具有更加能够震撼人心的魅力。

相形之下，我们的学术传统过于注重训诂考据、旁征博引，于微观处做学问，给人以纤巧玲珑之感。国学素来讲究家学渊源、功底修养，此传统经乾嘉学派强化后，至今仍被大多数学者无形中奉为圭臬。传统的中国学者治学极重“严谨”二字，强调言之有据，凡用典必做考证，凡立论必有渊源，故而知识性的错误极为少见；另一方面，

中国学者也极重师承关系，讲究学术门户，恪守思想藩篱。论证典故重于建构理论，维护师统重于独辟新说，因而思想观点难以出新。孔夫子的微言、七十子的大义，构成了世世代代中国学者难以走出的怪圈；日积月累的考证资料使得被考证的对象越来越难以考证，乃至于为了训诂一个字可以做出洋洋洒洒数万字的文章。这种繁琐累赘的考据传统自新文化运动以来虽有了很大的改变，但是中国学术界中重功底、轻思想的传统仍然牢不可撼。黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》设若是出自中国人之手，必定会被斥为“满纸胡言”；汤因比在《历史研究》中、雅斯贝斯在《历史的起源与目标》中所运用的思辨性历史哲学观点，也同样为国内许多学者所鄙夷。正是由于这种轻视理论和不屑于进行历史思辨的传统和倾向，使得中国虽然拥有汗牛充栋的记载历史事实的典籍文献，却很少见到解释历史动因和规律的历史哲学著作。

到了近代以后，由于西方文化的影响，中国的学者们逐渐意识到用一种哲学理论或形而上学体系来作为统御散乱的历史资料的灵魂和骨架的必要性，于是他们纷纷从西方已有的各种理论体系中去寻找历史哲学的基点。在一段时间里，源于西方的精神决定论、经济决定论、地理环境决定论、文明形态理论等各种解释体系纷至沓来，一方面给沉闷僵化的中国史学界带来了清新活泼的气氛；另一方面也使中国史学界陷入了理论的混乱。西方的各种历史哲学本是一些贯注了思想者的生命体悟的生机盎然的理论体系，它们都是在西方文化的具体时空背景中，以批判的方式从精神自身的演化发展环节中必然地生长出来的。然而这些活生生的理论体系在被嫁接到异域文化土壤的过程中，往往会发生僵化和模式化的变形。事实上，近几十年来中国的一些史学著作在运用理论体系时，或多或少都带有生涩的模仿色彩和生硬的教条化倾向。许多活生生的理论体系被粗鄙拙劣的庸俗化风格抽掉了灵魂，变成了冷冰冰的理论“化石”。例如，把马克思基于对西方

社会历史的深入考察而提出的五种社会形态理论当作一种不可变更的硬性标准，机械地套用在中国社会历史的分期问题上，不仅曾一度使中国史学界陷入了极大的理论混乱，而且也是对马克思理论本身的一种扭曲和僵化。用刻板僵化的理论模式来解释历史，往往比拒斥一切理论先导的“客观史学”更为糟糕。这种削足适履、生拉硬拽地把中国历史往西方舶来的各种理论框架里塞的做法，其实是“西方中心论”的另一种表现形式。

无论是死守故纸堆的历史考据，还是煞费苦心地去迎合一种时髦的理论模式，都不是历史意识的自由表达。历史意识首先是一种思辨意识，是把握历史的活的生命的强烈欲望，是对历史发展的潜在动力结构的建构与诠释，是呼唤散乱的历史材料追随统一的精神目标的内在冲动。从某种意义上说，历史意识就是一种诠释意识，这种诠释不同于自然科学研究中“发现”客观规律的活动，而是一种“赋予”历史对象以意义的活动。在任何时代，对历史的诠释权都在于诠释者而不在于诠释对象，故而克罗齐说“一切历史都是当代史”，故而卡尔·贝克说“人人都是他自己的历史学家”。

历史本身，或者说纯粹客观的历史永远都是一张无法正视的美杜莎的脸，只有通过希腊英雄珀耳修斯的光亮的盾牌才能反照出它来，而这个光亮的盾牌就是人们建构起来的各种诠释体系。由于这些诠释体系涵容了历史，所以我们在创造理论的同时也就创造了历史，即那个展现在理论中的历史。历史的规律性寓于历史诠释体系中，历史的活的生命力不在于作为对象的客观历史本身，而在于不断更新的理论体系。事实上我们对于一切历史的了解都是通过各种历史诠释体系而实现的，从司马迁、班固和司马光等人的历史诠释中，我们了解到中国古代历史；从希罗多德、普鲁塔克、阿庇安、李维的历史诠释中，我们了解到希腊罗马历史；从伏尔泰、维柯、黑格尔、兰克和汤因比的历史诠释中，我们了解到世界历史，尽管这些历史诠释的基本立场

和主要观点可能是互不相同甚至是直接对立的，而且各自还或多或少地穿插着一些荒诞不经的神话传说和艰深晦涩的形而上学。那些以不同的立场观点来诠释历史的理论体系就是历史哲学，它的特点永远都是用思辨性的理论来驾驭零散的历史材料，而不是相反。就此而言，一切历史诠释体系，说到底都是理论在先的。

三

1992年，我的第一部学术著作《协调与超越——中国思维方式探讨》作为“中国文化与现代化丛书”之一，由陕西人民出版社出版。在这本书中，我把中西文化的根本分野概括为协调的现实精神与超越的浪漫精神的对立，这两种迥然而异的文化基本精神在作为文化原型的中国古代神话和希腊神话中即以朦胧的和粗糙的形式表现出来，在漫长的中西文化演进过程中分别积淀为伦理意识与宗教意识，并决定和塑造着中西历史发展的基本轨迹和中西社会的基本面貌。《协调与超越——中国思维方式探讨》从神话分析入手，梳理了中国传统文化的主体意识——伦理意识形成和发展的基本脉络，探讨了唯伦理性思维方式对于中国哲学、宗教、法律、科学技术、经济思想和政治生活的深刻影响，并简要回顾了近代以来中国传统思维方式在面对西方文化挑战时的基本应战方式。1993年，我在《神旨的感召——西方文化的传统与演进》一书中进一步对西方文化的基本精神——超越的浪漫精神进行了系统的分析，指出这种超越的浪漫精神由内在包含的一对矛盾——宗教殉道意识与世俗英雄主义——所制约，并在不同的历史时期或者表现为二者之一，或者以合题的形式把二者统一在一起。在超越的浪漫精神之外还始终存在着一种异在的挑战，即狭义的个人自我

完善的挑战。正是这三者之间的动态平衡构成了西方文化发展的精神动力。

1997年，我在《神旨的感召——西方文化的传统与演进》一书的基础上，重新撰写了一部关于西方文化的著作，这就是《西方宗教文化》。与《神旨的感召——西方文化的传统与演进》相比，《西方宗教文化》无论是在思想内容上还是结构形式上都要更加成熟一些（这也是本系列重版《西方宗教文化》而非《神旨的感召——西方文化的传统与演进》的主要原因）。在《西方宗教文化》中，我通过对希腊罗马文化、中世纪基督教文化和西方近现代文化的细致考察，勾勒出西方文化发展演变的基本轨迹，展现了隐蔽在和谐的希腊文化、凝重的罗马文化和二元分裂的基督教文化背后的统一的西方文化精神，以及它如何在西方近现代文化的历史合题中实现了自我更新的神圣使命。直至今日，《西方宗教文化》仍然是我的一部自鸣得意之作，该书不仅内容广博、思路清晰，体现了历史与逻辑相统一的原则，而且文采飞扬、语气贯通，将深刻的思想内涵融入精美的形式之中。与秦汉以降中国文化“天不变道亦不变”的超稳定结构不同，西方文化在数千年的历史过程中以大幅度的两极跳跃和自我否定为基本特征。希腊文化作为西方文化的摇篮，以一种质朴原始的方式包孕着日后绽露的一切文化矛盾。在希腊文化的最初形态——美丽动人的希腊神话传说中，就已经可以清晰地看出灵魂与肉体、理想与现实、彼岸与此世等一系列相互矛盾的事物之间的和谐统一。正是这种原始的和谐之美，构成了希腊文化永恒的精神魅力。罗马文化虽然在许多方面继承和沿袭了希腊文化的具体内容，但是却在文化精神方面把和谐之美的希腊文化推向了片面化的极端，从而一方面表现出悲歌慷慨的英雄主义，另一方面却堕入了穷奢极欲的物质主义深渊。在罗马文化中，一切高尚的情怀、诗意的理想全都淹没在赤裸裸的财产关系和冷峻的功利图谋里，不可一世的罗

马帝国最终崩毁消蚀于声色犬马的纵欲主义巨浸之中。如果说在罗马文化中肉体完全摒弃了灵魂、现世享乐彻底取代了天国理想，那么中世纪基督教文化则走向了另一个极端，它把否定肉体享乐和现世生活的唯灵主义发挥到了骇人听闻的地步。基督教的理想是玉洁冰清的唯灵主义和一尘不染的天国境界，它的基本手段是唾弃肉体的禁欲主义。然而，当基督教在中世纪成为所有西欧人惟一的宗教信仰时，处于尘世之中的罗马天主教会就面临着一个尴尬的局面：为了实现崇高的宗教理想，它不得不动用各种世俗的手段，从而使自身不可救药地深陷于现实利益的泥淖之中。于是，基督教的唯灵主义理想就与罗马教会的物质主义诉求、奋力超越的灵魂就与不断下坠的肉体处于直接的冲突之中，从而导致了中世纪基督教文化最深刻、最痛苦的二元分裂的矛盾，并且酿成了惊心动魄的社会罪恶和令人作呕的普遍虚伪。面对着这种自我撕裂的文化矛盾，文艺复兴和宗教改革这两场运动试图从不同的方面来重新实现灵与肉、理想与现实的和谐统一，前者导致了人性的复苏和艺术的繁荣，后者则出乎意料地为自由思想、民族国家、民主政治、经济合理主义、宗教宽容氛围和科学理性精神等一系列近代文化因子培育了生长的土壤，从而最终促成了西方文化的现代化转型。在西方现代文化中，人们一方面仍然保持着对崇高理想的不倦热情；另一方面则理直气壮地享受现实人生，力图把尘世中的家园建设成为憧憬中的天国，从而使希腊文化中最初孕育的灵肉和谐以一种历史的合题形式得以重现。《西方宗教文化》一书通过翔实的资料和具体的环节所展现出来的，正是这个在漫长的历史过程中、以对立统一的辩证形式而实现的西方文化精神。

这几本关于中国文化和西方文化的著作出版后，一些目光敏锐的朋友向我提出了一个关键性的问题：中西文化基本精神的分野是如何发生的？事实上，早在写这几本书之前，我就开始思考这个问题，并且深感棘手。坦率地说，这几本书都只是从现象学或功能学的角度论

述了中西文化基本精神的差异及其历史表现形态，未曾涉及到中西文化基本精神分野的发生学问题（即便我试图把神话作为分析中西文化基本精神分野的历史起点，关于其发生机制的问题仍然未能得到解决）。显然，用不同的文化模式去解释中国和西方的种种历史现象，并得出一些对照性的结论，这项工作尽管难度很大，但是比起从更加宏观的历史背景中去说明这些文化模式的发生机制的工作来，却要容易得多。在一段时间里，对中西文化基本精神分野的发生学问题的思考常常使我夜不能寐，于是我不得不再次从纯粹的哲学思辨王国返回到广阔的文化学领域。而且这一次既不是专论西方文化，也不是专论中国文化，而是从世界各大文明体系发生和形态嬗变的宏观角度来说明不同文化——主要是中西文化——的基本精神分野的历史背景和内外机制。而这一努力的结果，就是1998年出版的《告别洪荒——人类文明的演进》（它的雏形是1996年在台湾出版的另一本拙著《文明形态论》）。

在《告别洪荒——人类文明的演进》中，我用了相当大的篇幅去说明文明发生和形态嬗变的历史背景与分期问题，但是关于不同文化，尤其是中西文化基本精神分野的发生机制却是我所要解答的核心问题。在这本书中，我用“宗教—伦理价值系统”这一更加明晰和更具有概括性的概念来代替“文化基本精神”这个比较朦胧抽象的概念。此外，我也不再使用《协调与超越——中国思维方式探讨》中提出的“协调的现实精神”和“超越的浪漫精神”这两个基本概念，而是将其所蕴含的文化内涵融入“儒家伦理价值系统”和“基督教价值系统”这两个具体的文化学概念中。《告别洪荒——人类文明的演进》还对雅斯贝斯提出的“轴心期”这个重要的文化学概念进行了深入考察，不仅说明了旧大陆各大文明体系如何在经历了“轴心期”的精神变革之后形成了作为各自精神脊梁的高级宗教—伦理价值系统，而且更说明了这个神奇的世界历史“轴心期”为什么会出现的原因，这就是在更加广阔的时空背

景中发生的“文化杂交”活动。具体地说，如果我们要问：为什么偏偏在公元前一千纪中期会出现一个世界历史的“轴心期”，它孕育了直至今日仍然深刻地影响着不同文明体系的基本精神面貌的各大高级宗教—伦理价值系统？那么对于这个问题的回答，必须放眼于游牧世界与农耕世界的大冲突和大融合这个更为广阔的历史背景——从公元前二千纪初甚至更早的时候开始，在亚欧大草原上追逐水草而生的一些游牧民族就对南方的几个亲代农耕文明发起了大规模的入侵活动，在这次遍及整个旧大陆的民族大迁徙浪潮中，野蛮而生机勃勃的游牧民族与处于文化“发情期”的各个亲代农耕文明相结合，其结果导致了普遍的文明形态嬗变，并且通过长期的文化融合过程而建立起稳固的宗教—伦理价值系统。而那些未能成功地进行这种“文化杂交”的亲代文明（如古代埃及文明），则由于不能获得新的文化因子而成为绝嗣的“文明化石”。而且，一个文明体系一旦经历了“文化杂交”活动而在世界历史的“轴心期”建立起稳固的宗教—伦理价值系统，它就具有了难以撼动的精神砥柱。在其后的历史发展过程中，其他文明体系无论是通过暴力的强制还是和平的渗透，都不可能从根本上消除或替代这种宗教—伦理价值系统了。

在15、16世纪以前，文明之间的接触往往是通过野蛮的游牧民族的中介而进行的。从公元前二千纪初期（甚至更早）一直到公元后1500年，亚欧草原上的游牧民族对南部的农耕世界进行了三次大规模的冲击。这些“蛮族”大入侵及其随后而至的文化大融合在时间和空间这两个方面都产生了极其重要的历史效应，从时间坐标上来看，它导致了文明形态的嬗变和新陈代谢，从而使得各大文明体系能够像春蚕蜕皮或者化蛹为蝶一样长盛不衰地延续下来；从空间坐标上来看，它通过“征服者被征服”这一文化学规律而实现了“蛮族”的文明教化过程，从而反向地拓展了文明世界的疆域。正是由于这种历史效应，最初如

同沙漠中的绿洲一样渺小脆弱的农耕文明，借助于三次游牧民族大入侵的反作用力把自己的影响扩展到旧大陆的每一个角落。文明通过野蛮而“发酵”的过程是如此地迅猛和不可遏制，以至于当人类历史的脚步越过了公元1500年这个重要的历史分水岭以后，原来如同蔓草一般四处蔓延的游牧民族反倒变得像3000年以前的农耕世界一样几乎没有立锥之地了，接下来的历史就是关于新崛起于旧大陆西北隅的工业世界怎样一大片一大片地把汪洋大海一般广阔的农耕世界从地图上抹掉的故事。《告别洪荒——人类文明的演进》一书所展现的，正是这样一种宏观的和长程的文化视野。它对人类各大文明体系发生、发展和嬗变机制的说明，尤其是关于农耕世界与游牧世界冲突、融合及其所导致的“文化杂交”结果的思想，构成了我未来的文化学体系的基本框架，为日后的进一步拓展奠定了理论基石。

与上述这几本宏观性的文化学著作迥然而异，1996年出版的《黑格尔的宗教哲学》是一部剔精究微的哲学专著，它对西方哲学史上最晦涩难懂的哲学家黑格尔的最令人费解的宗教哲学进行了微观性的探究。在当代中国，黑格尔大概算得上是除马克思之外最为国人所熟悉的西方哲学家了。一个中国学者，无论从事什么专业的研究，无论持有什么样的学术观点，对于黑格尔的思想大凡都能评论几句。甚至在追星一族的大学生中，一个人如果不知道黑格尔其人，也必定会遭到他人的耻笑。但是，由于政治意识形态方面的原因，国内学术界以往对黑格尔的研究多局限于狭义的哲学范围，即以思维与存在的关系问题为核心的本体论和认识论领域，旨在于说明黑格尔哲学对于马克思主义的理论渊源意义，而对于黑格尔的宗教哲学以及整个黑格尔思辨哲学的宗教意蕴却很少论及。然而，如果人们从文化学的角度切入18—19世纪的德国社会，他们就会发现那是一个宗教氛围极其浓郁的社会，在当时的德国，不仅各种具有实践意义的政治经济问题，而且连纯粹理论形态的哲学问题也不可能脱离宗教语境而得以表述。在18世

纪法国启蒙运动中已经被批判得遍体鳞伤的基督教信仰，在德意志的虔敬而保守的文化土壤中仍然具有强大的生命力。在这种情况下，无论是黑格尔，还是康德、费希特、谢林等人，都同样面临着一个虔诚的宗教信仰与批判的哲学思想如何能够统一的问题。因此，在思维与存在的关系问题这一古老的哲学基本问题背后，还隐藏着一个同样具有根本性意义的问题，即信仰与理性的关系问题。尽管在黑格尔哲学产生之前，英国的自然神论者、荷兰的泛神论者、法国的无神论者以及德国古典哲学的先驱康德都已经从不同的角度回答了这一问题，但是在黑格尔看来，前人的答案过于简单和片面化，他们不是用理性来取代或排斥信仰，就是把信仰与理性看作两个彼此无关的领域，而问题的关键恰恰在于辩证地说明二者的关系。这就是黑格尔宗教哲学所承担的神圣使命，即在对神秘主义的信仰进行理性化阐释的同时，完成理性的神秘化历程，从而最终实现信仰与理性、宗教与科学、神学与哲学的辩证统一。对于这样一个艰深晦涩同时也极其深刻的宗教哲学问题的探究，就构成了《黑格尔的宗教哲学》一书的基本内容。

在本系列中重版的最后一本书是2002年出版的《浪漫之魂——让-雅克·卢梭》，这是关于西方思想史上最具有争议性的人物卢梭的一部思想评传。卢梭是一个与黑格尔截然不同的思想家，黑格尔活着的时候就已经声名显赫，他那艰深晦涩的思辨哲学被擅长思想却又怯于行动的德国知识分子奉若圭臬，甚至被普鲁士王国推崇为国家哲学。晚年的黑格尔可谓是春风得意、踌躇满志，1829年当选为柏林大学校长，在任期间因治校有方——大学校园内没有发生过一起反政府的骚乱活动——而获得国家颁发的红鹰勋章。1830年黑格尔六十大寿时，学生们为他制作了一种纪念章，纪念章的正面是黑格尔的侧面像，背面是一幅象征画，画的正中是守护神，右边是一位手持十字架的女子，左边是一位埋头读书的老学究，在他的头顶上还有一只象征着智慧的猫头鹰。这幅画典型地表现了信仰与理性、宗教与哲学的统一，

而这种在对立面中寻求统一的做法正是黑格尔哲学的全部奥秘所在。与之恰成鲜明的对照，卢梭一生大多数时间都生活在一种贫困交加、四面楚歌的窘境之中，晚年的卢梭更是被贫穷、疾病、孤独、误解等重重阴霾所包围。与黑格尔的圆通老成、左右逢源的处世方式相反，卢梭这位表面上沉静腼腆的思想家的内心深处却燃烧着永不熄灭的炽烈激情，驱使着他去与整个现实社会进行毫不妥协的抗争。卢梭既不是受人尊重的大学教授，亦与惺惺作态的“哲学家们”（指霍尔巴赫、狄德罗以及伏尔泰等人）格格不入，他只是一个体验着平民大众的痛苦和愤懑的精神流浪者，一个桀骜不驯的“日内瓦公民”让-雅克·卢梭！他的情绪往往过于偏激，甚至在长期的逆境中养成了一种神经质的乖戾个性；他的思想观点也常常被居心叵测者所滥用，竟至于衍生出各种暴虐的专制学说。但是他的真诚却是无人可及的，他的思想言论都是发自于自己的良心，他的忏悔只是坦陈于明辨一切的上帝面前。卢梭从来不为权势、金钱、名誉和巴黎沙龙中的贵妇人们写作，他的著作也不是哲学家远离凡尘的玄思冥想，而是渗透着鲜活的血与泪的真情写照和思想独白。正因为如此，卢梭的著作成为滋润一切对现实心存不满、对理想充满憧憬的浪漫心灵的荒漠甘泉。面对着这样一位充满了敏锐感受、内在矛盾和精神痛苦的伟大思想家，人们尽可以去挑剔他的各种不近情理甚至偏激疯狂的瑕疵之处，但是如果我们在养尊处优的良好境遇中不去设身处地地体验一下这位孤身奋战的思想者是如何不屈不挠地面对着全欧洲的教会势力、封建专制和知识显贵的共同围剿，如果我们不能放下种种矫饰的社会面具而在他的真诚面前感受到一丝良心上的愧疚之情，我们又如何能够坦然地谈论真理与公义？对于卢梭这样的人，只能通过心灵之间的神秘沟通才能真正地了解，而《浪漫之魂——让-雅克·卢梭》一书也正是在这样的心境之下一气呵成的。正因为如此，这本书中的某些观点或许会有偏颇之嫌，但是，既

然卢梭本身就是一个情感重于理性、动机重于效果的精神怪杰，那么一本充满了“同情的理解”的思想评传或许比一本所谓“客观描述”的纪实作品更能够引导人们进入卢梭真实的心灵世界。

在我已经发表的所有论著中，选择这5本书作为一个系列重新出版，决不是一种简单的拼凑，我相信自己已经在这个再版前言中说明了它的理由。我希望读者不仅能够从这几本书中了解到我的文化学理论的基本构架和哲学思想的基本倾向，而且也同样能够了解到我在不同时期所感受过的理论困惑、思想矛盾以及我的精神个性。这5本书的初版在时间上前后相隔有十年之久，它们非常清晰地展现了我的学术思想发展演化的基本轨迹。相对而言，《协调与超越——中国思维方式探讨》作为处女作在思想上是最不成熟的，而且所论及的中国文化也是我本人功力最薄弱的一个学术领域。之所以未加修改地重新出版，一方面是由于时间、精力所限，更多地则是因为我想把自己最初的思想成果原封不动地呈现在读者面前，以求教于造诣深厚的学界专家。其他几本书也同样存在着进行修改完善的余地，而这正是我在以后的学术生涯中不断砥砺精进的目标。

赵林
2005年4月15日

注释

[1] 关于这次不公正待遇的具体情况，我已经在一篇名为《我命运中的一个最重要的枢纽点》的文章中详细谈及，该文载入彭波主编的《潘晓讨论：一代中国青年的思想初恋》（南开大学出版社2000年版），在此不再赘述。

[2] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第137页。

导论
人类文明的历史、现状与未来

一

世界历史发展到今天，正处于一个关键的转折时期，其情况颇有点类似于公元前6世纪至公元之交的所谓“世界历史的轴心期”。当今世界在很大程度上正越来越成为一个休戚与共的整体，中国也正在迅速地走向世界。作为一个中国人，在迈入21世纪时，必须对世界有所了解。而我们要想了解世界的今天，首先必须了解世界的昨天。意大利著名哲学家克罗齐曾经说过一句名言：“一切历史都是当代史。”他的意思是说，一切历史都是当代人思想中的历史，每一代人都只能根据他们自己特定的生存条件来解释以往的历史。但是我认为这句话也可以反过来说，即：“一切当代史，只有当人们对人类的整个历史进程有了较为全面和深刻的认识时，才是可以理解的。”

近年来，在理论界出现了一股讨论21世纪世界文化格局的热潮。1993年夏天，美国哈佛大学教授萨缪尔·P·亨廷顿在美国的《外交》杂志上发表了一篇题为《文明的冲突》的长文。在该文中，亨廷顿站在世界历史和当代国际政治的双重立场上提出了一个令人震惊的观点：在前苏联解体和冷战时代结束之后，21世纪世界的主要冲突形式将不再是意识形态方面的冲突，甚至也不再是政治和经济方面的冲突，而是文明的冲突。非西方世界中的传统文化（主要表现为传统宗教和伦理系统）的感召力和凝聚力将再度加强，不同文明之间的文化壁垒将取代

意识形态和两大阵营的对垒而再次凸现出来，从而使文明的冲突成为未来世界冲突的主题。亨廷顿还断言，在下个世纪，将会出现伊斯兰教文明与儒家文明联合起来共同对抗西方基督教文明的局面。当然，亨廷顿本人的动机是为西方各国尤其是美国政府的国际政治出谋划策，提醒西方必须遏制东方世界的发展，这种动机无疑具有浓重的“西方中心论”色彩。但是从另一个角度来看，亨氏的这篇文章也的确不乏一些精辟的见解，特别是其对人类文明长程演化趋势的分析，具有一定的启发意义。

当今世界的一些热点问题，譬如波黑问题、阿以争端问题等，已经闹了很长时间，却始终不能彻底平息下来，原因何在呢？仅仅从经济和政治方面来解释，显然是不能说明根本问题的。实际上，在这些问题的背后都隐藏着一个长期的文化冲突根源。例如，今天的波黑恰恰就是历史上三大教派（即天主教、东正教和伊斯兰教）长期冲突的一个焦点地区，而阿以争端也与犹太人和阿拉伯人长期以来在宗教信仰和文化传统方面的抵牾有着千丝万缕的联系。在这些当代性的政治冲突背后，都有着一个历史性的文化（宗教）冲突根源。

与这些暴力性的冲突相呼应，当前在非西方世界中普遍兴起了一股振兴民族精神和弘扬文化传统的浪潮。伊斯兰教世界中的原教旨主义运动就是一个明显的例子；印度和东亚地区也正在力图摆脱殖民时代的西方化阴影而重振自己的文化传统。在中国大陆和港台地区，无论是官方人士还是民间知识分子，都对“弘扬民族文化，振兴民族精神”这个口号表现出极大的热情，其情形与十年前“全盘西化”的文化狂潮恰成鲜明对照。这些现象都说明，当历史发展到“泛西方化”时代终结期的20世纪末叶时，非西方世界的人们在经历了“全盘西化”的迷狂之后，终于发现西方化的道路并不能解决自己国家和地区的根本问题，尤其是不能解决自己文化的精神根基问题，这样就不可避免地在

全世界（特别是非西方世界）的范围内掀起了一股“文化保守主义”浪潮。曾一度盲目崇尚西方化道路的东方国家纷纷开始转向自己的文化传统，试图从中发掘出一些优良的东西，以作为进行有本民族特色的现代化建设的精神砥柱。几年前，北京大学研究生会提出了一个“修身计划”，提倡修心养性正身，把儒家的“修齐治平”之道作为一种具有现实意义的人生理想重新提出来。这种弘扬儒家理想的主张，由北京大学这样一个在20世纪初率先倡导“砸碎孔家店”的高等学府提出，不能不说是一个发人深省的现象。至于从港台和海外吹进来的复兴儒学和建构“文化中国”等主张，也很快在中国大陆思想界引起了强烈的共鸣，使得“新儒学”和其他国粹派的观点一时间成为一种煊赫的显学。这一切都表明，西方化浪潮在中国已经出现了强弩之末的态势，包括中国在内的非西方世界正试图从自己的传统文化根基中寻找一个精神支点，并以此作为基础来推进与近代化过程——这个过程的特点就是殖民化和西方化——迥然不同的现代化过程。

二

为了说明当前世界的文化格局和展望未来世界的变化趋势，我们不得不把眼光投向过去，追溯一下四大文明体系——西方基督教文明、伊斯兰教文明、佛教—印度教文明、中国儒家文明——之间的动态关系和历史演化过程。这四大文明体系在过去的数千年间成为世界历史舞台上的主要角色，而且在未来世界中还将继续发挥巨大的作用。

需要说明的是，在谈到文明形态演化的问题时，本书将把眼光局限于旧大陆（即亚欧大陆），因为上述四大文明体系最初都是在旧大陆萌生和发展的。新大陆（主要是美国）虽然在晚近时候开始引导世界历

史发展的潮流，但是它对于人类文明长程演化进程所起的作用却微不足道，它只是旧大陆文明发展的一个历史结果。而且由于缺乏深厚的文化根基，这个曾一度活跃在世界舞台上的弄潮儿在未来的历史过程中，必将日益暴露出它的“阿喀琉斯的脚踵”[1]，最终从历史的辉煌峰顶上坠落下来。

旧大陆的各大文明体系迄今为止至少经历了三次根本性的形态变化，这里可以借用生物学的一个概念，即汤因比经常使用的“亲体—子体”关系。人类文明的发展实际上也经历了一个亲体—子体的嬗变过程，这种嬗变过程一方面使得文明形态得以更新，另一方面又保持了亲体文明与子体文明在文化上的连续性。正如蚕蜕皮一样，一种旧的文明形态剥落了，一种新的文明形态则脱颖而出；然而承担着这个“蜕皮”过程的却是同一个历史实体和主体。中国、印度、中东和西方文明都不止一次地经历过这样的“文化蜕皮”过程，所以它们至今仍然具有强盛的生命力；而古代埃及文明和新大陆的马雅文明却由于未曾经历过这种“文化蜕皮”过程而成为文明“化石”。至于这种“文化蜕皮”现象何以会发生，则与不同文化群落之间的“文化杂交”过程有着直接的因果联系。

本书所谈及的四大文明体系，都曾经历了亲体—子体的嬗变过程，而且这些嬗变过程都具有一种世界性。尽管这些文明体系在大多数时候都是在一种彼此隔绝的状态中发展的，但是它们的亲体—子体嬗变过程却往往是由于某种共同性的原因所导致的。在公元15、16世纪以前，这种共同性的原因就是游牧民族对农耕世界的大规模的军事入侵和文化融合。

首先来看看人类的第一代文明，即所谓“亲体文明”的情况。根据现今发掘出的考古资料，人类最初的几个文明都从西到东地分布在一条狭长的纬度带内，具体地说，就是在北回归线到北纬35度这十多个

纬度之间。这些亲体文明分别是（从西向东排列）：克里特文明、埃及文明、美索不达米亚文明、印度哈拉巴文明和中国夏商周文明。这些文明大多依傍着一条大河，如尼罗河、幼发拉底河和底格里斯河、印度河、黄河等，是定居的农耕生活的结果。最早的文明体系都是从定居的农耕生活方式中产生出来的，就此而言，只有在那些采取了定居的农耕生活的地区和人群中才产生了最初的文明社会。而游徙不居的游牧民族始终未能创造出自己独立的文明体系，只有当他们通过军事入侵的途径"入赘"农耕世界之后，才会以"征服者被征服"的方式进入更为先进的农耕文明的历史过程。如果说定居的农耕生活（以及永久性的灌溉系统）构成了文明发生的物质基础，那么围绕着一个庙宇中心而定期举行的宗教祭祀活动则构成了文明发生的精神基础。城市最初就是人们聚集在一起举行宗教崇拜的地方，它是在祭祀活动中逐渐形成的，它的中心就是庙宇。最早的国家管理人员是祭司集团，最早的文字也是由于宗教活动的需要而产生出来的。因此，从某种意义上可以说，原始的宗教祭祀活动是孕育文明的精神温床。

亲体文明的一个典型的文化特点就是对鬼神的崇拜。无论是在克里特或迈锡尼时期的希腊人身上，还是在殷商时代的中国人身上，都可以看到浓郁的原始宗教色彩。希腊神话中的一个至高无上的力量就是命运或神谕，求神谕对于早期希腊人来说，乃是生活中最重要的事情。埃及人对神灵的崇拜比希腊人更有过之而无不及，埃及人对他们的国王（法老）敬若神明，法老死后要被制成木乃伊，葬在金字塔中，埃及人相信这是由人到神的必由之路。两河流域的先民们在台基庙塔里供奉各式各样的神，这个地区的一些重要城市，如乌尔、乌鲁克、拉尔萨、尼普尔等，都是以神庙为中心而发展起来的。印度哈拉巴古文字至今虽然尚未能够完全解读，但是从那些象形符号中亦可看出达罗毗荼人对鬼神的崇敬。至于中国殷商时代，浓郁的迷信精神随处可

见。与其他的原始文字一样，甲骨文也是一种主要用于祭祀占卜活动的文字，是庙宇文化的产物。在现今发掘出来的大量卜辞中都记载着与宗教活动有关的内容，殷人事无巨细，均须先卜而后行。就此而论，中国殷商时代的先民们和其他文明体系中的先民们一样，都具有显著的宗教迷狂特点。殷人尊神事鬼、沉湎于酒的文化精神，与后来孔孟之道所倡导的那种专注于现世的道德修养、“敬鬼神而远之”的人文精神是迥然而异的。

旧大陆的几个亲体文明仅限于十来个纬度的范围内，在这个狭长的文明地带的南边基本上是沙漠和大海，在它的北边则是广大游牧民族生息的亚欧大草原。在里海和黑海周围的辽阔草原上，生活着一些操持原始雅利安语的游牧者，他们追逐水草而生，过着游徙不居的生活。游牧的生活方式养成了他们剽悍勇猛的性格和劫掠为生的习惯，对马的驯化又使他们获得了比农耕世界更强的机动性。这种劫掠习性和战斗机动性使得游牧者们经常不断地对农耕世界采取主动进攻的姿态；相形之下，柔弱文静的农耕世界一般都在咄咄逼人的游牧民族面前采取被动的守势。由此形成了生活方式上南农北牧、经济状况上南富北穷、军事力量对比上南弱北强的长期对峙局面，而我们今天的世界历史在很大程度上就是这两种力量长期冲突、融合的结果。

在公元前1800年到公元前600年的一千多年时间里，操持原始雅利安语的亚欧游牧民族源源不断地和一浪高过一浪地对南部的农耕世界发起进攻。那些剽悍的游牧入侵者们通常在入主文明社会之后，很快就接受了先进的农耕生活方式而放弃了自己的游牧习性，从而造成了一种“征服者反过来被其征服的先进文化所征服”的历史效应。在经受了游牧入侵者的长时间的武力征服和文化融合之后，人类第一代文明（即亲体文明）普遍发生了形态上的变化。换言之，由于文明的农耕文化因子与野蛮的游牧文化因子之间长期的“文化杂交”作用，最终导致

了文明形态的亲体—子体嬗变。由于雅利安语游牧者和其他游牧民族（如中国西北地区的诸戎狄民族）的冲击，属于亲体文明形态的克里特文明（含迈锡尼文明）、美索不达米亚文明、印度哈拉巴文明和中国夏商周文明在公元前1000年前后纷纷解体，在经历了一段混乱的“黑暗时代”之后，希腊罗马文明、波斯文明、印度吠陀文明和中国秦汉帝国等子体文明形态应运而生。而古代埃及文明则由于没有能够与外来的游牧入侵者进行“文化杂交”，缺乏进行文明形态自我更新的游牧“父本”因子，因而逐渐蜕化为死而不僵的文明“木乃伊”。

三

人类五个亲体文明中有四个由于受到游牧入侵者的冲击并与之进行了“文化杂交”而最终发生了形态嬗变，新一代的文明形态在旧文明形态的废墟上建立起来，这是一个“凤凰涅槃”过程。文明形态嬗变的一个重要后果是文化精神或时代精神的变更，在新一代文明中，我们可以看到一种普遍弥漫的英雄主义和功利主义精神，它明显地取代了亲体文明中的尊神事鬼的宗教迷信精神。在人类第二代文明形态中，无论是在希腊人、罗马人身上，在波斯人身上，还是在秦汉时代的中国人身上，都洋溢着一股建功立业、报效国家的英雄主义豪情。这种与亲体文明——我将其称为“神话时代”——的鬼神崇拜迥然而异的英雄主义精神，我们在普鲁塔克的《名人传》和司马迁的《史记》中均可见一斑。这种剽悍的英雄主义风气可能与尚未蜕尽的游牧“父本”的野蛮习性有关，但是它却构成了人类历史上最为慷慨激昂的一段故事。罗马英雄主义和中国秦汉精神，永远是激励后世人们的英雄情怀的不朽圭臬。在人性和文明之间，或许确如卢梭等人所认为的那样，存在着一种永恒的悖论。随着文明色彩的日益加强，人性的力量反而

变得越来越脆弱。因此在以后的历史中，我们虽然可以看到英雄主义在某些个人或团体之中得到体现，但是我们却再也看不到一个普遍性的英雄主义时代了。

在第二代文明（或曰“英雄时代”）中，有一个在当时被人们忽略而现在看来却是非常重要的事件，这就是在充满了阳刚之气的英雄主义背后，有一场潜移默化的精神变革活动正在世界范围内进行。这场无声无息的精神变革过程是人类文明史上的一大奇迹，它导致了人类社会中迄今仍然在发挥着巨大作用的几个高级宗教—伦理价值系统（基督教、佛教—印度教、儒家伦理等）的产生。德国学者雅斯贝斯将这个发生奇迹的时代称为“世界历史的轴心期”，在这个时代（大约在公元前6世纪以后的数百年间），东西方不约而同地涌现出一批“精神圣徒”，如中国的老子、孔子，印度的释迦牟尼、筏驮摩那，波斯的琐罗亚斯德，犹太的以赛亚等先知，西方的毕达哥拉斯、苏格拉底等人。在短短的数百年时间里，人类各大文明体系在相互闭塞的情况下，几乎是同时地涌现出这些伟大的精神先驱者，他们对各大文明体系的历史影响可以说至今仍然无人能够望其项背。这种现象不能不说是人类文明史上的一大奇迹。这场宗教—伦理价值系统变革对于后来的宗教时代具有极其重要的意义，而且对于迄今为止的人类文明历史一直产生着深刻的影响。至于这场划时代性的精神变革过程之所以发生的原因，则要追溯到野蛮的游牧文化与文明的农耕文化之间的第一次大规模的“文化杂交”活动中。

第二代文明虽然是农耕世界对早先的游牧入侵者进行文化改造和同化的结果，但是当老一批游牧入侵者开始过上平静的农耕生活之后，亚欧草原上的另一些游牧者又在酝酿新的入侵活动。形象地说，农耕世界与游牧世界之间的关系就如同酵母与面团，绿洲一样渺小的农耕世界被沙漠一般广大的游牧世界所包围，并通过后者的作用力

而“发酵”，从而在空间（文明域界）和时间（文明形态）的双重坐标上发展自身。通过操持原始雅利安语的游牧民族的入侵浪潮，最初的文明不仅在地域上向南北各扩展了十多个纬度，而且在形态上也发生了根本性的变化，从神话时代转入了英雄时代。现在，第二代文明形态也同样面临着新的游牧入侵者的威胁，不过这一次的威胁主要不是来自操持原始雅利安语的亚欧游牧者，而是来自游徙于中国祁连山和大漠西北的匈奴人。游牧世界对农耕世界的第二次大入侵如同一场多米诺骨牌运动，而最初的一张牌是由中国的秦汉帝国推动的——由于万里长城阻挡了匈奴人南下的浪潮，而汉武帝等中国统治者所采取的主动出击政策又极大地挫伤了匈奴人的锐气，迫使匈奴人不得不掉头向西，从而打破了亚欧大草原上平静的游牧生活节律，导致了暴风骤雨一般激烈的游牧民族大入侵活动。这场多米诺骨牌式的大入侵运动的最后灾难落在了日益衰朽的罗马帝国头上，在骁勇善战的匈奴人的挤压下，各支日耳曼部落纷纷越过多瑙河和莱茵河而进入罗马帝国境内，终于使屹立千年的不败之城——罗马成为蛮族入侵者的俎上肉。

这场游牧民族的大入侵浪潮虽然是由中国秦汉帝国在无意中推动的，但是它的恶果也同样落到了秦汉帝国的头上。到了魏晋之末，中国已经先于罗马帝国而陷入了外族入侵和内部混乱的双重厄运中，出现了“五胡乱华”和南北朝对峙的分裂局面。在中国和罗马帝国之间的广大地区，受到匈奴人西进浪潮挤压的亚欧草原上的其他游牧者，如大月氏人（包括贵霜等部族）、嚈哒人，以及稍晚崛起的阿拉伯人，对印度的笈多王朝和波斯的萨珊帝国等第二代文明形态的国家进行了毁灭性的冲击，最终导致了文明形态的再度普遍嬗变。

四

当游牧民族对农耕世界的第二次大入侵浪潮终于以阿拉伯哈里发王朝的建立而结束时，人类的第三代文明形态也就应运而生，这就是西方基督教社会、拜占庭帝国[2]、阿拉伯帝国、中国隋唐以降的封建社会，以及长期积弱不振、在诸大帝国的夹缝中苟延残喘的印度各异族王朝。在第三代文明形态的国家中，以中东的阿拉伯帝国为界，西部是野蛮酷烈的宗教战争，东部则是无声无息的文化融合。从公元7世纪初伊斯兰教创立开始，在不到一个世纪的时间里，穆斯林们建立了一个从印度的德里经由中亚、西亚和北非一直到西班牙的庞大帝国，从东西两个方向对拜占庭帝国和西欧基督教社会形成了一种钳形攻势。一直到哥伦布发现美洲的时代（15世纪末叶）为止，西方基督教徒始终处于穆斯林的威胁之下，日子很不好过。可以说，从匈奴人的入侵浪潮开始，一直到18世纪欧洲工业文明真正确立之前，世界历史的基本潮流都是东风压倒西风。只是在最近的数百年间，才出现了西风压倒东风的局面。由此可见，世界历史的主流是不断变化的。

与旧大陆西部的剑拔弩张的紧张局势形成鲜明对照，在旧大陆东部是一派和平繁盛的局面。唐大都长安成为西域各国商人和游客们景仰向往的地方，那种万国来朝、歌舞升平的太平盛世确曾令中国人产生了一种目空一切的自大心理，并且一直把这种心理保持到鸦片战争的时代。与此相应，已经被确立为中国文化之精神根基的儒家伦理也开始对西域传入的各种宗教——佛教、伊斯兰教以及较晚传入的天主教——进行同化和改造。这些文化改造过程虽然不像旧大陆西部的宗教战争（穆斯林西侵、十字军东征等）那样充满了刀光剑影，但是在和平改造的平静水面下，也同样充满了惊心动魄的文化冲突。

我把第三代文明形态称为“宗教时代”，因为这种文明形态形成的一个基本标志是四大高级宗教—伦理价值系统（即基督教、伊斯兰教、佛教—印度教、儒家伦理）的最终确立[3]。在宗教时代，各大文明体系均以

一种成熟的宗教－伦理价值系统作为自己的精神砥柱，文明之间的差别可以主要地归结为各种宗教－伦理价值系统之间的差别。人类各大文明体系的历史分野正是在宗教时代才最终形成的，并且从此之后再也难以走向实质性的整合。

对照宗教时代的四大文明体系，可以发现明显的文化差异。基督教的理想是彼岸性和超越性的，然而罗马教会却俗念未尽，因此基督徒时常陷于出世与入世的痛苦的二元分裂之中。伊斯兰教的彼岸理想与穆斯林帝国的圣战精神是融为一体的，穆斯林把对天园和安拉的热诚体现在通过武力征服而进行的传教活动中，所以他们理直气壮地投身于世俗的功业和军事扩张活动中。佛教无论在理论上还是实践上都是一种“六根净绝”的出世宗教，它始终把脊背朝向世俗世界，因此佛教徒通常对帝国的理想毫无兴趣，而一味沉潜于“灰身灭智、捐形绝虑”（小乘）或“常乐我净”（大乘）的槃涅境界中，这种状况造成了印度社会长期的积弱不振。中国儒家伦理则是一种积极入世的理论体系和实践规范，它的大同理想不在彼岸，而是落实于日常的道德修养中，故而儒家弟子把毕生精力都倾注到三纲五常、四维八德的现实人伦关系中。

四大宗教－伦理价值系统的不同特点决定了它们之间的关系。伊斯兰教的圣战精神注定了它必然要在传播扩散的过程中，对西方基督教世界和东方佛教－印度教世界形成威胁。由于基督教本身只是一种半出世的宗教，“恺撒”的王国和上帝的王国对于中世纪天主教会具有同等的感召力，所以基督徒与穆斯林之间不可避免地发生了酷烈而持久的“圣战”，这场世纪性的冲突——先是穆斯林的西侵，而后是十字军的东征，最后是奥斯曼帝国与哈布斯堡王朝的对峙——构成了中世纪旧大陆西部文化联系的主要内容。在旧大陆中部，伊斯兰教世界与佛教－印度教世界是一强一弱，一个主动出击，一个消极避世，因而

二者之间的关系必然是弱肉强食——在相当长的一段时间里印度次大陆一直被信奉伊斯兰教的外族统治者所控制。在旧大陆的东部，佛教与儒家伦理均属于至柔至阴的观念体系，二者之间的关系基本上是在和平的气氛中相互吸取、融合，总的倾向是儒家伦理对东渐的佛教进行中国化的改造。这种中国化改造的特点说到底就是伦理化和入世化。因此印度出世的佛教到了中国以后，经过“开宗判教”和“援儒入佛”的过程，就变得越来越具有现世伦理教化色彩和功利色彩了。佛教在印度原是一种不拜君王、不敬父母的宗教，到中国后则被输入了“忠”、“孝”等观念，方外之人见了皇帝要行君臣之礼，而民间百姓信佛大多是出于益寿延年、升官发财、求子求孙、祛病除灾等世俗性目的。至于宗教时代中国与其他文明体系之间的联系，由于地理环境的限制，彼此的交往非常有限。中国与西方基督教社会（以及拜占庭帝国）基本上没有发生过什么直接联系，仅有一些民间的商业往来。中国与阿拉伯帝国之间的联系也多为间接性的，其基调大体上是和平的。唐代中国的博大胸怀、开放气度和繁荣景象使得西域胡人纷纷东来，其中阿拉伯人、波斯人占了相当大的比重。元稹《法曲》诗云：“自从胡骑起烟尘，毛毳腥膻满咸洛。女为胡妇学胡妆，伎进胡音务胡乐。火凤声沉多咽绝，春莺啭罢长萧索。胡音胡骑与胡妆，五十年来竞纷泊。”可见“胡风”之盛。到了元代，入主中原的蒙古人和色目人（广义的西域人）均改信伊斯兰教，一时间，“回回遍天下”。但是伊斯兰教在中国的生根繁衍，仍然是以其接受中国儒家伦理的改造为前提的，这种伦理化的改造工作在明末的经堂教育和译著活动中表现得最为明显。

到了第三代文明形态的中后期，具体地说就是在12世纪前后，游牧世界对农耕世界的第三次大冲击又在蒙古草原上悄然酝酿。公元13世纪，成吉思汗及其子孙们的金戈铁马横扫了几乎整个亚欧大陆。然

而与前两次大冲击不同的是，这次由蒙古人和突厥人发起的入侵浪潮并没有直接改变文明形态，它的某些局部性影响虽然深远长久（例如对莫斯科公国和印度莫卧儿王朝的影响），但是从总体来看，这次大入侵活动只是昙花一现。到了14世纪，蒙古人建立的庞大帝国（包括元朝和四大汗国）就如同骄阳下的冰雪一样迅速地融化了。

作为游牧世界对农耕世界第三次大入侵的殿军的奥斯曼土耳其人在西亚和小亚细亚建立了一个强大的帝国，摧毁了自西罗马帝国灭亡之后又苟延残喘了一千年之久的拜占庭帝国，并且取代了曾经不可一世的阿拉伯帝国和蒙古帝国，对西欧基督教社会形成了新的威胁。自从1453年君士坦丁堡失陷之后，西方基督教世界的地理屏障就收缩到多瑙河一线，以匈牙利和奥地利为其前哨。从15世纪一直到17世纪末叶，哈布斯堡王朝的神圣罗马帝国在奥斯曼帝国面前只能采取守势，维也纳曾不止一次地受到土耳其人的威胁。西方世界的这种颓势，一直到18世纪西欧工业文明率先确立时才被彻底扭转过来。

五

如果说人类文明的前两次形态嬗变都是由于游牧民族的大入侵造成的，那么它的第三次形态嬗变却与蒙古人和突厥人的昙花一现的征服活动没有直接联系，而是西欧工业文明和殖民活动的历史结果。但是这次游牧民族的大入侵活动却间接地促成了西方基督教社会的文明形态嬗变——由于君士坦丁堡的失陷，大批信奉正教的希腊人因不堪土耳其穆斯林的统治而流归西欧，从而刺激了西欧社会的文艺复兴，为近代工业时代的粉墨登场拉开了大幕。当西方世界在表面上非常吃力地抵抗着奥斯曼帝国的外来压力时，它却在内部成功地进行了一系列重大的经济、政治和思想文化变革。到了18世纪，西欧率先进入工

业时代，并且掉转头来开始征服东方世界。这个征服过程既是全球性的殖民化和西方化过程，也是全球性的工业化和近代化过程。因此，作为第三次文明形态嬗变的结果而出现的第四代文明形态，就是所谓的“工业时代”。与以前不同，第四代文明形态或“工业时代”的来临是一个由西向东、由北向南的历时性扩散过程，它最初发萌于西欧，通过几个世纪的传播——这种传播是借助于武力征服和经济渗透的双重手段实现的——而最终在全世界确立。只是从这时起，西方世界才成为执国际事务之牛耳者。

在工业时代来临的前夜，具体地说在15、16世纪这个世界历史的重要分水岭，整个旧大陆的文明体系格局已经变得非常清晰，基本上可以分为三大块：天山—昆仑山—喜马拉雅山以东是信奉儒家伦理的大明帝国；从印度到西亚、小亚细亚、北非乃至东欧巴尔干半岛是穆斯林的天下，它包括印度的莫卧儿王朝，伊朗的萨非帝国，以及囊括了小亚细亚、西亚、北非和巴尔干的奥斯曼帝国；在旧大陆西部则是正在悄悄地进行文化变革的基督教世界。可以说，在这个历史转折的关键时刻，机会对于东方和西方是完全平等的。谁抓住了机遇，谁就可以在未来的国际事务中独占鳌头。15世纪是一个全球性的航海时代，1492年哥伦布发现了新大陆，这对于世界历史是一个划时代的事件。但是早在哥伦布航海活动之前的半个多世纪，中国的郑和就曾七下西洋，其船队规模之大、航海水平之高，远非哥伦布、达·伽马等人所能相比。然而，与驱策哥伦布等人进行航海探险活动的经济动机不同，郑和下西洋的目的仅仅只是为了彰扬大明朝的恩威。这种劳命伤财而又无利可图的航海活动对于明朝政府来说，只不过是一种可有可无的游戏。因此到了15世纪中叶以后，明朝政府下令禁造出海船只，取消远洋航海，中国的大门从此就紧紧地关闭上了。一直到1840年鸦片战争，国门才被列强的坚船利炮撞开。这件事现在回想起来的确令人痛惜，正当闭塞落后的西方国家纷纷通过海洋而走向世界时，曾经

强盛一时的中国却心甘情愿地关上了国门，坐井观天、作茧自缚，陶醉在天朝大国的虚幻蜃景中，坐失了千载难逢的历史机遇。

继航海活动而来的是西方对非西方世界的殖民扩张。当时所有的西方殖民主义者都怀着一个非常简单的目的，这就是要发财。马克思曾经指出：贪婪是资本主义发展的必要杠杆。然而，资本主义在其最初的发展阶段，除了贪婪之外，还有一个重要的因素，那就是荣耀上帝的“天职”（calling）观念，这一点在加尔文教徒尤其是清教徒身上表现得最为明显。这种力图通过世俗的活动来增加上帝的荣耀的“天职”观念，落实到日常生活中，就表现为勤奋工作、躬行节俭等美德。我常常喜欢说：“资本主义决不是靠夏洛克们发展起来的！”资本主义的发展，需要一个精神支柱，这个精神支柱就是新教伦理。新教伦理使得一切卑微的职业劳动和世俗生活获得了宗教的意义，从而使得通过勤奋节俭而发财致富成为一种神圣的事业。汤因比曾非常形象地说：“世俗世界的巨大成就往往是圣城工作的意外收获。”资本主义这种历史现象正是荣耀上帝的精神动力和发财致富的经济动机相结合的产物。

18世纪以后的世界历史，就是西方怎样把自己的文化影响强加于非西方国家和地区的历史，因此我也把这段历史称为“泛西方化”时代。试想我们今天所使用的各种器物和所遵循的各种制度，有几样不是源于西方？在近300年的时间里，绝大多数非西方国家起初是被迫地、继而则是自觉自愿地想使自己跻身于西方世界的行列。由于各国的具体国情和历史机遇不同，这种尝试在有些国家如愿以偿，在另一些国家则惨遭失败。但是总的来说，非西方国家在囫囵吞食西方文化时，普遍存在着一种“消化不良”的现象。汤因比精辟地指出：东方人在忍痛放弃自己祖辈的价值观念和行为规范的时候，本来以为这样做将会使自己一劳永逸地生活在西方文化所承诺的理想状态中。然而结果却不然，“全盘西化”的做法往往会导致可怕的“文化溶血”现象。盲

目接受西方价值观念的非西方世界中的人们，往往比西方人感受到更多的苦恼，这种苦恼有时候会造成民族的苦难。

之所以会出现这种“文化溶血”现象，是因为一个文明体系的精神根基是不可能轻易地被抛弃和被替代的，这种精神根基就是文明赖以维系的宗教—伦理价值系统。这个宗教—伦理价值系统有着源远流长的文化传统，并且在宗教时代的开端期就已经被牢固地确立起来。因此对于文明的这个根深蒂固的精神根基，决不可能像蜥蜴的尾巴那样，说甩掉就甩掉了。物质文化层面的东西和制度文化层面的东西都可以比较容易地加以借鉴和引进，精神文化层面的相互融通却要困难和复杂得多。对于这个道理，我们中国人也是在付出了沉痛的历史代价之后才开始明白过来的。

在鸦片战争之前，中国的士大夫们视西方文化为蛮夷之术、雕虫小技，根本无法与中国的道德文章相提并论。在鸦片战争中吃了败仗之后，有些较为开明的官绅开始“睁开眼睛看世界”，发现西方文化中也有许多值得借鉴的东西，特别是西方的军事技术和物质成就。这样就导致了“洋务运动”的勃兴，强调学习西方物质文化层面的东西。可是甲午海战一役，按照西方军事装备武装起来的中国北洋水师在日本海军面前仍旧难逃一败涂地的结局。这场惨败使中国的一些有识之士意识到，中国落后的根本原因似乎不在于军事上的落后，而在于政治体制方面的陈旧。这样就导致了戊戌维新和辛亥革命，主张改变中国的君主专制政体，学习西方的君主立宪和民主共和，即西方制度文化层面的东西。从康有为、梁启超一直到孙中山、黄兴等，在屡遭失败之后，民国政府终于建立起来了。然而辛亥革命的表面成功并没有改变中国贫穷落后的面貌，袁世凯等北洋军阀窃据了大权，依靠不同的外国主子相互争权夺利，使中国成为各国列强操纵傀儡竞相角逐的大舞台。在这种情况下才爆发了五四运动和新文化运动，这场中国近代史上最伟大的文化变革运动的基本目标就是改造国民性，彻底批判中

国两千年的封建文化传统，大力倡导西方的科学和民主精神，其实质就是要学习西方精神文化层面的东西。这场运动以矫枉过正的心态引向了“全盘西化”的结论，新文化运动的主将胡适、陈独秀、鲁迅等人都偏激地认为，中国传统文化除了吃人和伪善外，没有一样东西是好的，国人应该怀着彻底认错的心情，不仅从物质上和制度上，而且从道德上和思想上死心塌地地学习西方。这种“全盘西化”的观点在20世纪二三十年代的中国年轻知识分子中间有着相当大的市场，但是由于救亡主题的凸现，向西方学习的启蒙主题被置于次要的位置上。经过艰苦卓绝的抗日战争和接踵而至的内战，到新中国建立之后，由于受国际政治格局的影响，“全盘西化”曾一度改头换面为“全盘苏化”，然后很快又由于意识形态方面的分歧而转变为“反帝反修”的基本国策。中国人再一次心甘情愿地关上了国门，并且人为地培养和刺激了盲目排外和敌视西方的心理。到了拨乱反正、改革开放之后，正如同在近代化过程中所走过的道路一样，中国人又一次在较短的时间里重演了物质文化变革、制度文化变革和精神文化变革的历程，并且在20世纪80年代中期再度以矫枉过正的姿态走向了“全盘西化”的结论，其典型代表就是一度风靡全国的电视系列片《河殇》。

综观中国在近代化历史中所走过的曲折道路，国人现在终于在经历了偏激的两极跳跃（闭关锁国和全盘西化）之后，开始冷静地思考中国的现代化道路问题。他们终于发现，“全盘西化”的道路是走不通的，文化的传统和文明的根基决不能像清朝人的辫子一样，一刀就可以剪下来。民族精神的“辫子”是永远剪不断的，它通过一种潜移默化的方式而得以传承和发扬光大。关于这一点，胡适等当年的“全盘西化”分子后来也强烈地意识到了，晚年的胡适先生转而成为中国传统文化的坚决捍卫者。类似的转变也出现在当代的许多激进的批判者身上（甚至包括那些曾经疯狂般地叫嚷要让中国的“黄河”流入西方文化的“蔚蓝色大海”中的

《河殇》派人士）。这种转变并不意味着人性的脆弱和思想的怯懦，它恰恰说明了激进和保守是文明自身赖以发展和维系的两种基本功能——通过激进的自我批判，文明得以发展；通过保守的自我认同，文明得以延续。

六

“泛西方化”浪潮给非西方国家和地区带来了物质上和制度上的进步，但是它同时也造成了负面效应，这就是民族自尊心的萎靡。然而，当世界历史进入20世纪末叶的时候，随着殖民体系的解体，随着非西方国家和地区的传统文化复兴运动的开展，“泛西方化”潮流也日益显露出强弩之末的颓势。与此相应，一股全球范围内的“非西方化”潮流正在悄然兴起，这就是我在上面谈到过的伊斯兰教世界的原教旨主义运动，中国以及其他东方国家的重振民族精神、弘扬文化传统的呼声等等。这股新兴的潮流充分说明，非西方世界的国家正在试图从自己的文化传统中寻找进行自身现代化的精神根基。因此，可以这样说，在20世纪80年代以前，非西方世界的现代化过程同时也就是西方化过程，这个过程严格地说来并不是现代化过程，而只是近代化过程[4]。然而到了20世纪80年代以后，情况发生了根本性的变化，非西方世界的现代化过程越来越具有自己的民族特色。现代化而不西方化，这或许是21世纪非西方国家和地区发展的普遍前景。只是从这个时候起，非西方世界的现代化过程才真正开始。

今天的中国正在逐渐崛起为一个令世界刮目相看的现代化大国，东亚地区也正在成为一支足以与西方世界分庭抗礼的重要区域性力量。自从前苏联解体以后，两极化的国际格局已经日益向着多极化的方向发展，文明对垒甚至冲突的可能性也随着这种多极化的趋势而增

长。这种前景也许并不令人欢欣鼓舞，然而它却是一个真实的前景。通过上面的分析，我们可以看到，世界历史的潮流总是“三十年河东，三十年河西”。断言人类历史从今以后就进入了一个和平共济、温情脉脉的大同世界，这种浅薄的乐观主义无助于改善人类社会的前途。尽管在物质文化层面上世界正走向一体化，但是在精神文化层面上，我们将面临着一个多元化的时代。未来的世界和平只能建立在文明体系多元并立的基础上，因为只有在多元化基础上实现的和谐，才是真正的和谐；只有在东西方各国和各大文明体系独立自主与平等对话的前提下实现的一致性，才是真正符合人道的一致性。否则我们就会重蹈近代化过程中“泛西方化”潮流的老路，以放弃自身的文化传统和精神根基作为进入西方大家庭的代价，以奴性的谦卑来换取西方主子的和平恩赐。

我认为，中国文化在21世纪振兴的希望就在于：通过自我批判的方式，从自己的文化传统中重建精神砥柱，以此作为嫁接西方先进的物质文化和制度文化的本根。这样一种前景不仅对于中国，而且对于所有的非西方世界都具有普遍性的意义。在经历了数百年之久的全球性“泛西方化”浪潮的裹挟之后，一个新的世界历史的“轴心期”正在来临，其情形正如同二千多年前经历了操持原始雅利安语的游牧者和其他游牧民族的大入侵浪潮冲击之后的旧大陆各亲体文明所面临的那个“轴心期”一样。在这个新的“轴心期”里，非西方世界的各文明体系（甚至也包括殖民时代结束之后的西方文明体系本身）将会普遍地发生一场意义重大的宗教—伦理价值系统的变革，从各大传统宗教（伦理）系统中以自我更新的方式产生出适应时代要求的新价值系统，如同在第一个“轴心期”间各亲体文明分别从殷商巫觋意识、印度婆罗门教、巴比伦宗教和希腊多神教中以自我更新的方式产生出儒家伦理、佛教、琐罗亚斯德教（袄教）和基督教一样。至于在即将到来的新“轴心期”中，

中国文化进行自我更新的精神根基究竟主要取自于儒家思想，还是主要取自于道家、墨家、法家以及其他传统精神资源，这种历史的选择性在刚刚眺望到新“轴心期”的朦胧地平线的今天仍然还只是一个见仁见智、百家争鸣的理论问题，眼下正在大陆和港台学术界方兴未艾地被讨论着。然而，无论结论是什么——事实上目前也不可能有一个统一的和权威性的结论，看来还是综合性的观点较为可取——有一点是可以达到共识的，这就是：中国的现代化道路只能以有中国文化特色的方式来进行，“全盘西化”的道路是一条死胡同。关于这一点，我想在当今的中国知识分子中大概很少有人会持异议了。

注释

[1] 阿喀琉斯是希腊传说中的英雄，他在出生时曾被母亲大海女神忒提斯将全身浸在冥河中，长成了刀枪不入的金刚之躯，唯有脚踵因为被母亲捏住而未浸入冥河，所以成为致命的弱点。后来在特洛伊战争中，阿喀琉斯被帕里斯射中脚踵而死。

[2] 拜占庭帝国严格地说来并不是一种崭新的文明形态，它只是罗马帝国的不散阴魂与希腊正教的蜕变躯壳的一种奇妙结合。

[3] 需要说明的是，虽然这些宗教和伦理系统大多数产生于“世界历史的轴心期”，但是它们成为占统治地位的社会意识形态却是在宗教时代。或者反过来说，正是由于它们成为占统治地位的意识形态，宗教时代才开始来临。

[4] 近代化与现代化的区别不能仅从时间上来划分，而应该从内容上来区分。关于这个问题，我将在本书的最后一章中加以论述。

第一章

文明的概念分析与背景问题

一、关于“文明”概念的说明

近年来，由于学术界对文化问题的普遍关注，“文化”一词已经成为一个极为时髦的概念，它不仅指称一切具有特定内涵的历史主体和实体（如“中国文化”、“西方文化”等），而且也表示人们的一种受教养和受训练的状态（文化程度、文化品味等），以及人们所从事的知识领域和所获得的实际成就（如科学、技术、文学、哲学等文化事业和文化成果）。这个词甚至还被世俗社会广泛地用于一切感性的日常生活之中，从而就出现了诸如“酒文化”、“茶文化”、“性文化”、“鬼文化”、“课桌文化”、“厕所文化”，以及其他种种含义宽泛得令人难以把握的用法。法国学者路易·多洛在《个体文化与大众文化》一书的导言中指出，如果用电子计算机对当今最时髦、最显著的词语概念进行统计，那么居于首位的必定是“文化”一词。美国学者克虏伯和克勒克洪在《文化——关于概念和定义的评论》一书中列举了关于“文化”一词的161种定义，这些定义包括：文化是一套价值观念；文化是习得的行为规范；文化是一种结构符号；文化是人类的生物本性；文化是一种社会机体论；文化是人类在社会历史过程中创造的物质财富和精神财富的总和，以及其他各种纷纭不一的说法。面对着如此杂多的解释，要想概括出一个能被人们普遍接受的标准性定义，看来只能是一种徒劳的善良意愿。事实上在当今社会中，“文化”一词由于其概念边缘的模糊性正在越来越多地被滥用，当代法国学者维克多·埃尔对那种把互不相干的单词任意组合并冠之以“文化”的做法抱怨道：

几年前，一直习惯于把革命看作是与政治和社会动乱相联系的群众现象的欧洲人，突然惊愕地得知中国正在投身于一场“文化革命”。在许多称为社会主义的国家里创立了“文化宫”。在不少国家的政府中设立了“文化部”或“文化国务秘书处”。由国家政权承担某些文化任务的做法反过来产生了新的职位；于是，便有了“文化活动”、“文化事务”、“文化官员”的说法。此外，还签署了“文化宪章”。

因此，在当今这个大众传播媒介和多国公司的时代，“文化工业”的建立也就丝毫不足为奇了。“大众文化”向“文化工业”提供了“文化市场”，而且还是一个有物质利益可图的市场。某些人公开表示不相信“阳春白雪式的文化”，他们力图推行“下里巴人式的文化”。[1]

关于“文化”一词的词源考证及其词义的演变延伸过程，国内近年来出版的许多文化学著作都已经作了充分的探讨，在这方面较为细致且具有说服力的考辨可参阅张泽乾教授的新作《法国文明史》。在该书的导论中，他对“文化”一词的拉丁语词源cultura以及与此相关的两个拉丁词colere（耕作）和cultus（崇拜）的原始含义和历史演化进行了深入的研究，并且介绍了“文化”概念在近代西欧的意义确定和意义延伸过程[2]。尽管在对“文化”概念的理解上存在着极大的分歧，但是迄今为止，对于学术界来说，最权威的“文化”定义当推英国人类学家泰勒所作的解释。这位杰出的学者在1871年出版的《原始文化》中写道：“文化或文明，就其广泛的民族学意义来说，乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和任何人作为一名社会成员而获得的能力和习惯在内的复杂整体。”[3]

在泰勒的上述定义中，“文化”与“文明”这两个概念被等量齐观，在二者之间未作任何区别[4]。对于大多数从事文化学研究的人来说，都习惯于像泰勒一样，在“文化”和“文明”之间不作区别。但是，倘若我们要深入地研究人类迄今为止的历史发展进程，就必须在这两个概念之间作出明确的区分。因为事实上，如果我们像泰勒那样把“文化”界定为

处于一定社会关系中的人的各种能力和习惯的“复杂整体”，那么我们就必定要承认作为历史结果的这个“复杂整体”需要一个历史的主体或实体来承担，这个在发展变化的历史过程中呈现为种种文化“样式”的主体或实体就是所谓的“文明”。简言之，“文化”表示一种历史结果和状态，而“文明”则是这种结果和状态的负载者，或者如汤因比所说的，是历史研究中的一个“可以自行说明问题的单位”。

“文明”（civilization）一词和“文化”（culture）一样，也源于拉丁语。在拉丁语中有两个词可以看作是“文明”一词的前身，即civilita（城邦国家）和civilis（城邦中有组织和法制的市民生活），而这两个词又同源于拉丁语civis，这个根源性词语的本义是“城邦居民”，由此可见“文明”一词最初是与“城邦”（polis）相联系的。在文艺复兴时代以来的近代西方思想界中，“文明”概念首先是作为一个与“野蛮”相对立的形容词而出现的，它的一般含义是“讲文明的”、“有教养的”等。美国学者菲利普·巴格比指出：“‘文明’一词有一个几乎完全类似于‘文化’一词的发展过程。起初，它意指个人修养的过程，或许它比‘文化’一词更侧重于社会的风范。……在18世纪后半叶，‘文明’像‘文化’一样也开始意指修养的状态而不是它的过程。有时，它或许还意指一种特定的行为模式，诸如作为修养结果的优雅风度和充满和平的政治生活。”[5]据利特雷介绍，“文明”一词于1835年首次正式出现于《法兰西学院词典》中，利特雷据此对该词所下的定义是：“文明：开化的行为；开化的状态，即工艺、宗教、美术和科学的相互作用所产生的观念和风尚的总和。”[6]总之，在文雅的法兰西——近代一切时髦的风尚和语词都是从它那里首先产生，然后才扩散到欧洲其他各国（丹纳因此将17世纪以后的法兰西称为“欧洲的教师”）——“文明”一词的意义几乎就等同于“彬彬有礼的举止”、“优雅的风度”和“高贵的教养”。就其意指一种“开化的状态”而言，“文明”一词实际上已经与“文化”一词相混同。对“文明”概念的这种理解也

由法兰西而影响到欧洲其他国家的思想界，正因为如此，泰勒才在其所作的定义中有意识地将这两个概念完全混为一谈。

对“文化”和“文明”这两个概念之间的区别作出界定，这对于我们的文化学和文明史研究来说都是极为重要的工作。只有当我们廓清了上述两个基本概念的内涵与外延时，我们的研究工作才可能取得积极性的进展。19世纪末叶以来，一些西方学者不满足于泰勒将二者混为一谈的做法，试图对这两个概念之间的联系和区别作出说明。德国社会学家巴斯将“文化”界定为“人对自然的支配”，将“文明”界定为“人对自身的支配”；汤尼斯等人则把“文化”定义为“价值、规范的原则以及观念的结构”，而将“文明”定义为“实践的和理智的知识实体和控制自然的技术手段的总和”。[7]德国历史哲学家斯宾格勒在其巨著《西方的没落》中创造了一种独辟蹊径的见解，他把“文化”看作是一个具有周期性的生命节律，经历着青春、生长、成熟、衰败等发展阶段的有机体，每一种文化都有自己的观念、情欲、愿望和感情，都有自己的生活与死亡过程；而“文明”则是“伟大文化”停止发展的衰败时期的僵死的东西，是“一种文化的有机的和逻辑的（organic-logical）结果、完成和结尾”。“文明”之于“文化”，正如“已成”（become）之于“方成”（becoming）、僵硬刻板的理智之于生机盎然的灵魂、垂暮的肌躯之于青春的生命，乃是一种全然丧失了创造力的“木乃伊”状态。人类历史上曾经存在过的七个文化（即埃及文化、巴比伦文化、印度文化、中国文化、古典文化、阿拉伯文化、墨西哥文化），都已经在经历了前文化阶段、文化阶段和文明阶段这三个相继的历史过程之后，走向了精神上的死亡幽谷，陷入了一种无历史的和无生气的存在状态；只有西方文化仍然具有生命力，但是它也已经由生机勃勃的文化阶段进入了缺乏创造力的文明阶段，因此实际上也已经踏上了衰落的路途（他正是在这种意义上谈论所谓“西方的没落”的）。由此可见，“文明”是“文化”的最终归宿和坟冢，是灿烂的文化骄阳即将消失于沉寂的地平线之前的最后一抹瑰丽

的余辉晚照。斯宾格勒在这部巨著中这样写道：

每种文化都有它自己的文明。文化和文明这两个词一直是用来表达一种不确定的、多少带有一点伦理意义的区别的，在这本书里是第一次当作一种周期性的意义来用，用以表达一种严格的和必然的有机连续关系（organic succession）。文明是文化的不可避免的归宿，根据这一原则，我们得出一种看法，使历史形态的最深刻和最重大的问题可能获得解决。文明是一种发展了的人类所能做到的最表面和最人为的状态。它们是一种结束，已成的跟随着方成的，死跟随着生，僵硬跟随着扩展，理智时期和石建的、石化中的世界城市跟随着大地和多立斯时期、哥特时期的精神上的童年。它们是一种终结，不可挽回，但因内在的需要，一再被达到。

……一句话，希腊的心灵——罗马的才智；这一对照就是文化与文明的区别素。……作为一种历史进程，纯粹的文明就是要不断地摧毁那些业已变成无机的或僵死的形式。[8]

斯宾格勒对“文化”和“文明”的这种界定如同一个巨大的阴影一般笼罩着思想界，正如19世纪的哲学家们都无法完全绕开康德一样，20世纪的历史哲学家们都无法真正地回避斯宾格勒，无论他们对他是采取赞赏的态度还是批判的态度。20世纪最杰出的历史哲学家、文化学家和社会学家，如汤因比、克罗伯尔、索罗金等人，都或多或少地受到了斯宾格勒的“文化形态学”的影响。法国现象学派哲学家利科尔认为，“文明”和“文化”均是一种时空结构，差别仅在于二者穿越时空的方式不同，他说道：“对于人类来说，有两种穿越时间的方式：一种是构成积淀与进步基础的文明，一种是被置于继承和创新法则之上的文化。”[9]在这里，我们仍然可以看到斯宾格勒定义的明显痕迹。

然而，斯宾格勒对“文化”与“文明”的界定正如他的整个历史哲学体系一样，带有德国先验的思辨传统的浓重气息。如果说19世纪的黑格尔把人类的全部历史解释成“绝对精神”实现自身发展和自我认识的外

在场所和进化过程，那么20世纪的斯宾格勒则把人类历史解释成“文化有机体”生死兴衰的周期性循环，并在这种先验的或形而上学的思辨基础上提出了他的跨越具体历史时空的“同时代的”概念[10]。针对着这种德国式的思辨传统，汤因比站在英国经验论的立场上创立了自己的“文明形态论”。在《文明经受着考验》一书中，这位20世纪最伟大的历史哲学家谈到了斯宾格勒的思想体系对他所产生的强烈震撼作用——当纳米尔教授把斯宾格勒的《西方的没落》推荐给汤因比时，他立即被“这些充满历史洞见之光的篇章”所折服，甚至怀疑自己所探讨的各种问题都已经被斯宾格勒处理过了。他的两个主要观点，即历史研究的单位不是任意分隔的民族国家或城邦而是具有某种内在的精神联系的文明社会，以及所有这些文明社会的历史在某种意义上都是平行的和同时代的，恰恰也正是斯宾格勒体系中的主要观点。这种基本观点上的相似是令人沮丧的。然而，当汤因比把眼光投向文明起源这个关键性问题时，他马上就发现了德国的先验论与英国的经验论之间的巨大差别。虽然达到了相同的结论，但是他与斯宾格勒所走的路线却完全不同。汤因比指责斯宾格勒在这个问题上是最没有启发性的教条加宿命论者，“按照他的观点，文明的产生、发展、衰落和衰败一成不变地与一张固定的时间表一致，并且对此没有提供任何解释”[11]。与这种先验的方法相反，汤因比所遵循的路线是通过经验的历史考察来揭示文明发生和嬗变的具体过程。

当汤因比开始自己的历史研究时，他已经把斯宾格勒对于“文化”和“文明”所做的形而上学的区分抛到了一边，而将文明本身当作一个经验的历史对象来加以考察。在汤因比那里，“文明”与“社会”这两个概念通常是相互通用的，它们被当作一些可以自行说明问题的历史研究单位或历史实体，即“文明社会”；而“文化”并没有被作为一个独立的对象来加以讨论，实际上是被当作那些变化发展着的历史实体（“文明社会”）在不同的时空形态中所呈现出来的各种具体现象。在汤因比那

里，“文明社会”成为历史研究的主要对象，他明确地写道：

> 历史研究的可以自行说明问题的单位既不是一个民族国家，也不是另一极端上的人类全体，而是我们称之为社会的某一群人类。我们发现在今天的世界上还有五个这样的社会，此外还有一些死灭了的社会的化石遗物；同时，在探索这些现存社会中属于我们的那个社会的诞生情景时，我们触到了另一个非常可以注意的社会的坟墓，而我们的社会同它有着一种子嗣关系——我们也可以称之为“子体”关系。[12]

汤因比正是遵循经验论的立场，从现存的五个文明社会，即西方社会、东正教社会、伊斯兰教社会（又可分为伊朗社会和阿拉伯社会）、印度社会、远东社会，追溯出与它们有着亲体—子体关系的四个已经消失了的文明社会，即古代希腊社会、叙利亚社会、古代印度社会和古代中国社会。然后再进一步溯寻出埋藏在这些古代文明社会的地基之下的更为古老的几个亲体文明，即米诺斯社会、苏末社会（包括赫梯社会和巴比伦社会）、印度河流域的哈拉巴文明以及黄河流域的中国夏商周文明。这些成功地进行了亲体—子体嬗变的文明社会，再加上几个未能“开花结果”的文明“化石”——古代埃及社会和美洲的安第斯社会、墨西哥社会、尤卡坦社会、马雅社会——共同构成了人类历史上曾经存在过的和迄今仍然存在着的二十来个文明社会，它们之间的相互联系和因循嬗变过程，则成为历史研究的全部对象。[13]

汤因比在谈到各个文明社会发生亲体—子体嬗变的历史契机时，特别强调了三个因素的重要作用。第一个因素是作为旧社会最后阶段的统一国家（即斯宾格勒所说的“恺撒主义”），第二个因素是在旧社会的母腹中成长起来并孕育着新社会的萌芽的教会，第三个因素是给予摇摇欲坠的旧文明社会以最后一击的蛮族入侵（它的结果是导致了一个普遍混乱的蛮族英雄时代的来临）。汤因比认为，在这三个因素中，第二个最重要，第三个最不重要。在汤因比的历史哲学观中无疑包含着这样一种

思想，即多元的文明历史是为一元的宗教历史开辟道路的，因此高级宗教相对于文明而言就构成了目的，而文明仅仅只是实现目的的工具。他本人多次强调：“文明的历史是多元的、反复的，但是宗教的历史似乎是一元的、连续前进的。”“如果宗教战车的运动方向永恒不变，那么文明盛衰周期反复的运动就不仅仅是对立的，而且是从属的。在促进宗教的战车以生——死——生的‘悲苦的轮子’在地面上回转而向着天国上升中，它也许可以适合它的目的，并且找到它的意义。”“一些不同的文明汇聚在一起，并且由于这些文明的碰撞而在这个世界上又诞生了另外一些种族和高级宗教的社会。……较高宗教的世俗史，只是天国生活的一个方面，而这个世界只是天国的一个行省。”[14]

与其对统一教会的历史作用的赞美态度形成鲜明对照，汤因比对蛮族入侵的历史后果却极尽贬抑。在他看来，文明形态的嬗变主要应归功于旧社会中的内部无产者（他们以一个新兴的教会作为精神上和组织上的归宿），而不是那些剽悍野蛮的外部入侵者。他鄙夷地把那些蛮族入侵者称为“啄食腐尸的兀鹰或是在臭骸里钻出钻进的蛆虫”，而将蛮族大入侵所导致的“英雄时代”看作是新旧文明之间的一段愚蠢和罪恶的卑贱插曲。他在论及古典社会末期的蛮族大入侵和蛮族继承国家的历史作用时写道：“他们的朝生夕灭的继承国家在这个间歇时期或英雄时代里和教会一起分占了这个历史舞台。同教会比起来，他们的贡献是微不足道的，等于没有的。他们差不多全部都在间歇时期还没有结束以前就毁灭于暴力之下。”[15]汤因比还反驳了一些历史学家认为蛮族入侵给腐朽的文明社会“注入了新血液”的观点。这种完全否认蛮族入侵者对于新文明体系的文化贡献的偏激态度，实际上是汤因比对“前一世代的西方历史学者们”（指鼓吹“雅利安种族优越论”的戈宾诺伯爵和张伯伦等人）的种族主义史学观的一种矫枉过正的反应。

把文明社会当作历史研究的一个“可以自行说明问题的单位”或有机整体来加以对待，并且将某种共同性的精神纽带作为一个文明社会的凝结剂（这种共同性的精神纽带一般表现为某种高级宗教，我在本书中经常称之为“宗教—伦理价值系统”），这种观点无疑是慧眼独具的；至于从那些被某种高级宗教的精神纽带所联系着的文明社会或文明体系出发，去溯寻出这些文明体系的“幼稚状态”或亲体形态，这种做法同样也是无可指责的。尽管人类文明的现状与五千年前文明刚刚从原始状态中脱颖而出时的状况相比，已经发生了翻天覆地的变化，但是在今天的文明社会与古代的文明社会之间存在着的亲体—子体关系却仍然是明显可辨的。在有些文明体系中，如中国社会和西方社会，这种文明历史的渊源关系清晰可见；在另一些文明体系中，如印度社会和伊斯兰教社会，虽然在其长程历史图卷中充满了扑朔迷离的种种插曲，但是透过纷纭的历史现象，我们依然可以把握住一条基本的文化脉络。在中国，我们可以通过儒家伦理—殷商巫觋意识这条精神纽带将秦汉以降的中国社会与先秦时期的亲体文明联系起来；在西方，我们可以通过基督教—希腊罗马多神教这条精神纽带将中世纪以来的西方社会与古典文明相联系，并且通过后者继续追溯到米诺斯亲体文明；在印度，我们可以通过印度教—佛教—婆罗门教这条精神纽带将莫卧儿王朝以来的印度社会与笈多王朝、孔雀王朝以及雅利安语入侵者所创建的吠陀文化相联系[16]，并最终追溯到蛮族入侵之前的印度河流域亲体文明；在伊斯兰教社会，我们可以通过伊斯兰教—祆教—巴比伦原始宗教这条精神纽带将阿拔斯王朝以后的西亚文明与波斯帝国的历史联系起来，并且再进一步寻找后者与美索不达米亚亲体文明之间的内在联系。

这样一来，整个人类文明的错综复杂的“戈耳狄俄斯之结”就被解开了。[17]除了上述四大文明体系之外的其他各民族国家和地区，都可以用这样或那样的方式与这四大文明体系联系起来。例如，美洲新大

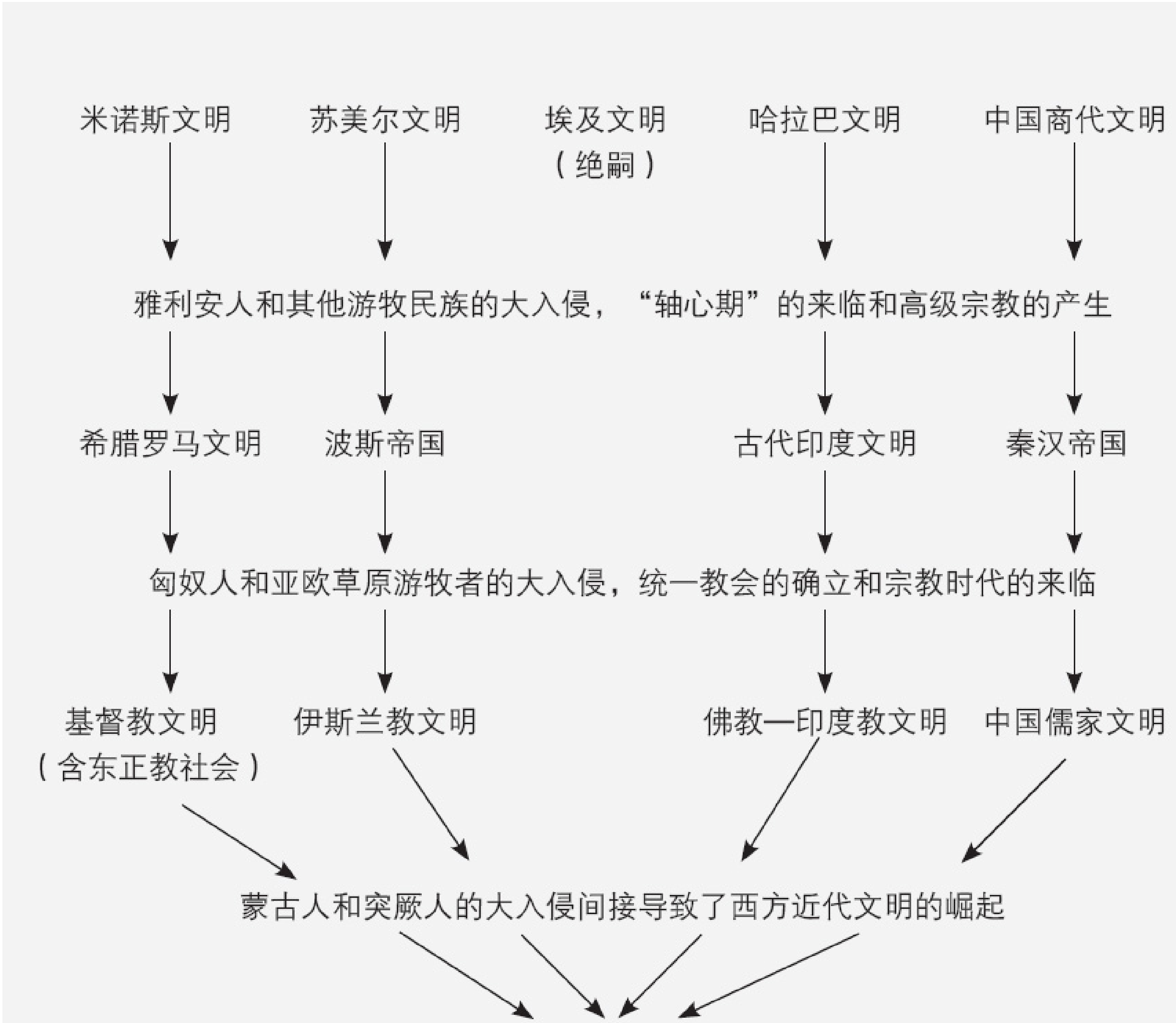
陆和澳大利亚的文明是近代西方文明的一个历史结果（尽管在西方殖民主义者到来之前，美洲也曾经存在过自生自灭的文明社会）；南亚和东南亚诸国显然是处于印度教和佛教的影响之下；东亚诸国与中国具有文化上的血缘关系；从中亚到小亚细亚的伊朗、阿拉伯和突厥文化圈都可以看作是伊斯兰教社会的不同组成部分；东欧和巴尔干半岛的东正教社会与西方基督教社会有着共同性的文化渊源；非洲则由于进入文明历史的时间较晚（它的文明化过程是与殖民化过程同步的），且刚刚开始摆脱西方殖民主义文化的影响，因此目前尚处于未定位的文明形成阶段。而当我们把眼光向上追寻时，各大文明体系的主脉络就更加明晰了。例如在公元15世纪这个世界历史的重要分水岭上，整个旧大陆的文明体系非常明显地划分为西方基督教文明体系（以及它的支裔东正教社会）、中东伊斯兰教文明体系、东亚儒家文明体系和在伊斯兰教统治者的压力之下顽强地生存着的南亚佛教—印度教文明体系。如果我们进一步把眼光向前推移至耶稣诞生的时代，我们就会发现从直布罗陀海峡一直到中国东海海岸的几乎整个旧大陆文明世界基本上都处于罗马帝国、波斯安息王朝（帕提亚）、中亚和印度的贵霜王朝以及中国的汉王朝这四大帝国的统治之下。同样地，如果我们再继续向前追溯1500年，就会在漫无边际的蛮荒世界中，发现克里特岛的米诺斯文明、两河流域的苏美尔—巴比伦文明、印度河流域的哈拉巴文明和黄河流域的夏商周文明这四条潺潺流淌的文明活水源头或文明绿洲，只是在这四者之外又多了一个由于未能成功地进行“文化杂交”而绝嗣的文明“木乃伊”——古代埃及文明。

在本书中，我的基本宗旨就在于展示这些文明体系之间的横向联系和每一种文明体系在漫长的历史发展过程中所经历的亲体—子体的形态嬗变。

对于我来说，最重要的问题并不是列举出不同时代的各种文明形态，而在于说明各种文明形态之间发生嬗变的根本动因。在这个问题

上，我与汤因比是截然对立的。在他看来是新旧社会转变过程中最不重要的因素——蛮族入侵及其所导致的不同文化之间的融合，在我看来却是最能够说明问题的根本性动因。因此，我把从公元前2000年初期（甚至更早）开始一直到公元后15世纪结束的游牧世界对农耕世界的几次大规模入侵活动及其所引起的民族大融合——我借用一个生物学概念称之为"文化杂交"——看作是"泛西方化"时代来临之前人类文明形态嬗变的关键性因素，并把汤因比极其重视的高级宗教和统一教会看作是这种"文化杂交"的一个最重要的、甚至是划时代性的历史结果。这样一来，对于汤因比来说是纯粹外在性的、微不足道的蛮族因素（即那些"啄食腐尸的兀鹰或是在臭骸里钻出钻进的蛆虫"），对于我来说恰恰成为致使文明社会发生痛苦的"蜕皮"过程的重要催化剂。因此，我把文明形态的嬗变解释为文明与野蛮之间进行"文化杂交"的一种历史效应，这种"文化杂交"不仅将充满旺盛生机的蛮族文化的"新血液"注入到日益衰朽的文明社会躯体中（尽管这个"注入新血液"的过程在表面上表现为混乱而野蛮的"黑暗时代"或"英雄时代"），而且也导致了许多具有优良性状的文化新品种的出现，其中最重要的一个文化新品种就是作为成熟的文明社会的精神纽带的高级宗教。

蛮族入侵和"文化杂交"对于旧大陆文明体系嬗变的重要影响可由下图看出：



“泛西方化”时代西方文明对非西方文明的征服及其文化冲突

在本书中，我把“文明”当作一种独立地承担着历史运动的主体和实体（或者如汤因比所说的是一种“可以自行说明问题的单位”）。就旧大陆的范围而言，这样的文明实体一共只有五个（其中埃及文明后来成为“绝嗣的”文明“化石”），尽管它们在漫长的历史发展过程中曾经采取了各种不同的文明形态。而“文化”则是处于不同形态之中的文明实体所呈现出来的种种现象和样式，具体地说，是在文明演进和形态嬗变过程中积淀下来的那些具有连续性和继承性的价值观念、行为规范、生活方式和制度器物。此外，从概念的外延上来看，“文明”一词的词根与“城市”有着

密切的联系，而“文化”一词则源于“耕作”、“养殖”和“崇拜”，它的外延比“文明”更宽泛。因此，凡是能够进行耕作、养殖活动并且有着最原始的图腾崇拜的社会都有着自己的文化，甚至连那些尚未进入耕作养殖阶段的旧石器时代，我们通常也以“文化”冠之。在这里，“文化”一词的外延已经超出了耕作养殖而扩展到使用工具这个层次，所以我们才会有“旧石器文化”这个概念。相形之下，文明的外延则要狭小得多，它必定要与城市、国家、文字、宗教、阶级（最初的特权阶级几乎都是祭司集团）以及职业性的工艺技术等事物联系在一起。因此我们可以说“旧石器文化”和“原始文化”，却不能说“旧石器文明”和“原始文明”；同样地，对于那些追逐水草而生的游牧民族（或所谓“蛮族”），我们可以说他们有自己的文化（即“游牧文化”），但是这种文化并不能构成文明。就此而言，文明可以看作是特定性和稳定性的高级文化系统，用巴格比的话来说，文明“似乎指一种较高级的，较发达的文化形态，或者较特殊地指城市文化。”“文明是在城市中发现的那种文化，这样，文明就是那种具有城市建筑和城市居民的特征的文化。”[18]

注释

[1] 维克多·埃尔：《文化概念》，上海人民出版社1988年版，第1-2页。

[2] 参见张泽乾《法国文明史·导论》，武汉大学出版社1997年版。

[3] 转引自庄锡昌等编《多维视野中的文化理论》，浙江人民出版社1987年版，第99-100页。

[4] 与“文化”一样，“文明”一词在当今也面临着被滥用的前景。在某种意义上，“文明”一词正在由一个具有特定的历史内涵的实体性概念变为一个表示某种教养状态的形容词，以至于我们常常说，某个人是讲文明的，某种行为是文明的或不文明的，等等。

[5] 菲利普·巴格比：《文化：历史的投影》，上海人民出版社1987年版，第89页。

[6] 参见维克多·埃尔《文化概念》，上海人民出版社1988年版，第4页。

[7] 参见菲利普·巴格比《文化：历史的投影》，上海人民出版社1987年版，第191页。

[8] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落》上册，商务印书馆1963年版，第54-55页。

[9] 参见许国璋《文明和文化》，载《外语教学与研究》1990年第2期，第28页。

[10] 参见斯宾格勒《西方的没落》下册，附表1、2、3，即"'同时代的'精神时代"、"'同时代的'文化时代"和"'同时代的'政治时代"，商务印书馆1963年版。

[11] 汤因比：《文明经受着考验》，浙江人民出版社1988年版，第11页。

[12] 汤因比：《历史研究》上册，上海人民出版社1966年版，第14页。

[13] 参见汤因比《历史研究》上册，上海人民出版社1966年版，绪论。

[14] 汤因比：《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第179、111页；汤因比：《文明经受着考验》，浙江人民出版社1988年版，序言第3-4页。

[15] 汤因比：《历史研究》上册，上海人民出版社1966年版，第16页。

[16] 吠陀（Veda）意即"圣知"或"光明"，是入侵印度河流域的雅利安人所创立的婆罗门教的圣典，同时也是雅利安人原始神话的重要文献和古代印度文明的史诗。它由《梨俱吠陀》、《沙摩吠陀》、《耶柔吠陀》和《阿闼婆吠陀》等四部吠陀书组成，以神话的形式记载了雅利安人与印度河流域的土著（达萨）之间的战斗以及入侵印度的各雅利安部落之间的斗争。

[17] 戈耳狄俄斯是希腊传说中小亚细亚地区的一位国王，他曾用一个极复杂的绳结把牛轭捆在牛车上，并且宣称：谁若能解开这个结，他就将成为整个亚细亚的统治者。据说马其顿王亚历山大东征亚细亚时，虽未能解开这个绳结，却用短剑斩断了它。

[18] 菲利普·巴格比：《文化：历史的投影》，上海人民出版社1987年版，第90、194页。

二、文明发生的人类学背景

关于人类起源的问题，数千年来一直有种种不同的说法。古希腊的一些哲学家如毕达哥拉斯、柏拉图、亚里士多德等人认为，人类与宇宙一样，始终就存在着，因此无所谓开端问题。另一些哲学家如伊壁鸠鲁、卢克莱修等则更多地汲取了希腊神话的成分，认为人类是“偶然地”从泥土与水中孵化出来的[1]，或者是由天体和星系结合而形成的。到了基督教产生之后，关于上帝创世造人的说法日益成为对人类起源问题的权威性回答。西方人越来越坚定地相信，全人类都是由最初的那一对人（亚当和夏娃）繁衍而来，凡是对此表示怀疑的人都会被教会判为异端。教会人士在对《圣经》中上帝造人的时间进行了不厌其烦的考证后宣称：亚当和夏娃是在距今约6000年以前被上帝创造的。17世纪剑桥大学的名誉副校长、神学家莱特富特博士甚至更为精确地计算出：“人是在公元前4000年10月23日早晨9点由上帝创造出来的。”[2]

关于人类的不同种族的产生问题，《圣经》中也提供了依据。在《创世记》中，记载了洪水消退以后挪亚和他的三个儿子闪、含、雅弗重返陆地，繁衍后代，分宗立国的故事。从此以后，闪、含、雅弗的子孙们就“各随他们的宗族、方言、所住的土地、邦国。这些都是挪亚三个儿子的宗族，各随他们的支派立国，洪水以后，他们在地上分为邦国”[3]。这种说法后来被居维勒当作依据来进行人类学分类，认为闪、含、雅弗分别是蒙古种族、非洲种族和高加索种族的始祖，而含的后代皮肤之所以是黑色的，是由于挪亚对含的儿子迦南的诅咒所致。维柯在《新科学》中对人类种族分化和迁徙的情况描述道：

异教人类的创建者们一定都是属于三个民族，即含族（Ham），雅弗族（Japheth）和闪族（Shem）。这三族相继逐渐背弃了他们的共同的父亲挪亚的真教，而在氏族制度中只有真教才曾能凭婚姻的联系，从而也就是凭家庭本身的联系，才把人们维持在人类社会里。作为背弃真教的结果，人们就拆散了婚姻和家庭，去过杂交的生活，开始在地球上大森林里到处流浪。含族流浪遍南亚、埃及和非洲其余部分；雅弗族流浪遍北亚或西徐亚，从这里又穿过欧洲；至于闪族则流浪遍中亚，转向东方走。他们一方面要逃避大森林中一定很多的野兽，另一方面又要追赶在那种状态中必然是些野蛮的、不驯服的而又羞怯的妇女们，于是大家在寻食物和饮水之中就互相拆散了。[4]

上述这些带有明显的宗教臆断色彩的观点自近代人类学尤其是进化论产生以来，已经逐渐遭到具有严肃的科学态度的人们的唾弃。生物进化论思想为探索人类起源问题提供了一把关键性的方法论钥匙，而考古学的发现和某些科技手段（如钾氩测定技术）的运用则使该问题的答案日益明朗化。如果说在19世纪后半叶美国的一位中学教师因为在课堂上讲授人是由猿演变来的而受到法庭的审判，那么在今天，把遍体长毛、猥琐丑陋的灵长类动物说成是衣冠楚楚、举止高雅的人类的祖先的观点已经成为最基本的常识。

在距今大约1500万年或2000万年以前，在非洲东部、印度北部和欧洲中部的原始森林里，生活着一种被人类学家称为森林古猿的灵长类动物。它们尽管在脑壳形状、躯体结构等方面与现代人大相径庭，但是它们却被证明是猩猩和人类的共同祖先。在地球气候和生态环境变化的情况下，这些用四肢在树上攀爬的动物出于觅食的需要，渐渐从树上来到地面。经过一个漫长的进化过程，它们发展成为能够直立行走的南方古猿（上新世后期至更新世中期，距今500万—150万年）。现代人类学发掘成果表明，南方古猿生活的地区主要在南非和东非。自从1924年在南非汤恩地区发掘出南方古猿的第一个头骨以来，迄今为

止，在非洲已经有了一系列重大的人类学发现。根据发掘出来的化石，可以把南方古猿分为两个种，即南方古猿粗壮种和南方古猿非洲种。前者体格粗壮而笨拙，以植物为食，它后来在进化中逐渐走向灭绝；后者则较为灵活，草肉兼食，而且已经会使用一些简陋的石器工具，从这一支脉中最终发展出直立人乃至智人。

随着人类的日益进化，其种族的分化过程也开始发生。在1000万年以前，人类的远祖曾生活在非洲至印度之间的广阔地带。由于更新世冰河时代的来临（它大约开始于250万年前，其间至少经历了四次大冰期和三次间冰期），人类祖先逐渐向非洲和其他较温暖的地区收缩。此后一直到大约7万年前最后一次冰河时期到来时，人类的活动范围始终被限制在冰原以南的热带丛林和草原地区（此间惟一的例外是35万年前的北京人，他们由于学会了使用火，所以能够生活在结冰线以北的周口店洞穴里）。在最后一次冰期中，人类已经较普遍地掌握了使用和保存火的技术，并且学会了缝制兽皮以御寒，因此他们能够在寒冷的北方冰原中越冬和进行狩猎活动。由于冰期海水下降所造成的陆桥把各大洲连成一个大陆块，在阿拉伯半岛与非洲吉布提之间的曼德海峡、西伯利亚与阿拉斯加之间的白令海峡、朝鲜半岛与日本之间的朝鲜海峡、新几内亚与澳大利亚之间的托里斯海峡，以及从东南亚到爪哇之间的广大海域都有陆桥连通，人类在迁徙不居的狩猎过程中把足迹踏遍了除北极和南极以外的世界各大洲。大约在3万年以前，人类就已经散布于亚、非、欧的广大地域，并通过白令海峡的陆桥移居阿拉斯加，通过爪哇与澳大利亚之间的一些岛屿跳板移居澳洲。不久以后，西伯利亚的蒙古利亚种猎人在追逐猛犸和驯鹿的过程中穿越加拿大冰河走廊进入墨西哥和秘鲁的富饶的狩猎场所。在数百万年的进化发展中，“作为一种热带动物而起源的人类，因为具有文化和技术，所以能够扩展到温带，并且在最后一次冰河时期向猎物很多的大草原和苔原地区迁移——从非洲经过欧亚大陆，最后进入新大陆”[5]。至此，人类史前时代的漫长而蔚为壮

观的大迁徙活动基本结束，人类的各种族在此过程中逐渐分化和形成。

关于人类种族的分类，比较系统的尝试最初是由17世纪法国旅行家伯尼埃（F.Bernier，1625—1688年）作出的。他在《对地球上现有的不同物种或人类种族的重新划分》一文中把人类划分为四大种族：（1）欧洲人、北非人和直至印度的西亚人，这些人虽然肤色不同，但面部特征和体格特征却极为相似。（2）嘴唇很厚、鼻子扁平和皮肤黝黑的非洲人。（3）面庞扁平、眼睛细长的亚细亚人。（4）身材矮小、腿粗肩宽、脸长脖短的拉普人。此外他还考虑把美洲人和南非人归为独立的第五类。到了18世纪以后，随着分类学和体质人类学的发展，对人类种族的划分也越来越精确和细致。林奈在《自然系统》一书中根据不同的居住区域和肤色，把人类分为四大种族，即欧洲白种人、美洲红种人、亚洲黄种人和非洲黑种人。布鲁门巴哈在林奈分类的基础上把人类分为五种：高加索人、蒙古人、埃塞俄比亚人、美洲人和马来亚人（包括澳大利亚人）。海克尔根据毛发把人类分为两大类：（1）羊毛状发种人，包括：A.长有丛毛的种族如巴布亚人、霍屯督人；B.羊毛状发的种族如卡菲尔人、黑人。（2）直发种人，包括：A.直发型的种族如马来亚人、蒙古人、美洲印第安人、北极人、澳大利亚人；B.卷发型的种族如南印度黑人（Dravidas）、努比亚人和高加索人。德尼克尔则根据肤色、发型、高度、头型、鼻型等各种特征进行综合分类，把人类分为17个种族集团，其中包括29个种族。[6]

归纳人类学家们的种种不同说法，我们可以把人类大体上分为如下几个主要的种族集团，然而需要说明的是，这种划分应该是动态的和相对的，它并不排斥种族在长期演化过程中的相互融合和进一步分化，也不否认某些具有边缘特征的小种族存在的可能性。这几个种族集团是：（1）分布在欧洲和地中海地区以及亚洲西部的白种人，通称为高加索种人。在高加索种人中，又可进一步分为北方金发白肤种人

即诺迪克人和南方黑发暗白肤色种人即地中海人或伊比利亚人。[7]（2）分布在亚洲东部和美洲的黄种人，通称为蒙古利亚种人。（3）分布在非洲的黑种人，通称为尼格罗种人。（4）澳大利亚和新几内亚地区的褐色种人，通称为澳大利亚种人。[8]

著名历史学家韦尔斯认为，那些暗白色的伊比利亚人及其褐色变种可能是我们人类的最基本的成分，他援引了“赫胥黎地带”的概念来支持这种观点：

高加索种族的地中海或伊比利亚分支早期分布较广，不像诺迪克人那样特殊和明显的类型。它在南方和尼格罗人种的家园，在北方、东方和亚洲蒙古利亚人种的家园都不容易划出分界线。威尔弗里德·斯科恩·布伦特说，赫胥黎“曾长期怀疑埃及人和印度达罗毗荼人有共同来源，可能在很早的时候从印度到西班牙有一个褐色皮肤的人的长条地带”。

这个赫胥黎的“地带”，即暗白和褐色皮肤的人的地带，这种暗白—褐色人的分布甚至超过印度；他们到达太平洋的海岸，他们到处是新石器文化的原来拥有者，是我们所谓文明的创始者。很可能这些暗白人，就算这么说吧，是我们现代世界的基本人民。他们的来源，几乎可以肯定地说，是在地中海以东的某些地方。[9]

这条“赫胥黎地带”似乎与一种被埃利奥特·史密斯称为“日石文化”（或巨石文化）的特殊类型的新石器文化有关。考古学方面的成果证明，从西班牙经婆罗洲到秘鲁的整个地中海—印度洋—太平洋带状地区都存在过一种类似的文化，它具有如下特点：割礼、产翁（即生孩子后父亲卧床的习俗）、按摩、木乃伊、巨大石碑、青少年缠头以改变头形、文身、太阳和蛇崇拜等习俗。这些习俗在如此广大的地区先后出现，很可能是一种同源性文化传播所致。而在北方诺迪克人和蒙古利亚人的居住地，或在赤道以南尼格罗人的家乡，却很少发现这些习俗的痕迹。埃利奥特·史密斯认为日石文化的起源地可能在地中海或北非

地区，随着世代嬗递，它逐渐向东移动和传播，到达太平洋海岸后，很可能是通过“岛屿的踏脚石”以及擅长航海的美拉尼西亚人和波利尼西亚人传到美洲。在南太平洋的复活节岛上至今仍保留着波利尼西亚人辉煌的巨石文化遗迹。在英国萨利斯伯黎的石垣、克里特的米诺斯宫、迈锡尼的狮子门建筑、埃及的金字塔、美索不达米亚的台基庙塔（吉库拉塔）和石柱浮雕、波利尼西亚的巨人石像和马雅文明的太阳金字塔之间存在着毋庸置疑的文化上的相似性和同源性。埃及文明和两河流域的苏美尔—阿卡德文明最初或许就是从这种日石文化中发展起来的，阿拉伯沙漠中的说闪米特语的民族看来也曾经历过同样的文化阶段。至于南太平洋群岛、美拉尼西亚和波利尼西亚，当它们在近代被欧洲航海者们发现时，仍然处于原始的日石文化状态中。



埃及金字塔



英国巨石阵



乔加·赞比尔的台基庙塔



希腊迈锡尼的巨石城墙



复活节岛上的巨人石像



玛雅金字塔

这条暗白色—褐色人种的“赫胥黎地带”与巨石型的新石器文化（日石文化）之间的内在联系至今仍是一个悬而未决的谜，而人类最初的几个文明几乎全都从西到东地分布在这条狭长的“赫胥黎地带”上，这种现象或许更加耐人寻味。

尽管有不同的种族存在，但是有一点是可以确定的，即人种差异的发生比人类的出现要晚得多。人类的历史如果从直立人算起，距今已有50万年以上；如果从南方古猿算起，至少有300万年；再往上如果追溯到腊玛古猿和森林古猿的生活时代，则可推至1000万—2000万年以前。而人类种族的分化只是近10万年之内的事情，是在最后一次冰期所造成的冰原与苔原的扩展和收缩过程中，人类向南极以外各大陆迁徙的结果。人类种族的差异性并不能否定人类起源的同一性，那些肤色、头型、毛发和其他体征彼此相异的种族都起源于远古时代的同

一祖先。尼格罗种人、高加索种人和蒙古利亚种人之间的差异远远小于克鲁马农人与尼安德特人之间的差异，更不用说南方古猿与智人之间的差异了。人类各种族源于同一祖先或属于生物分类学意义上的同一种科的另一个有力证据是，各种族成员都可以通婚并正常地生育；此外他们在智力的先天素质或潜能方面亦无实质性的差别。“旧石器时代晚期的原始人或当代的澳大利亚土人与其他任何种族的成员一样，如有机会受教育，也大有希望获得大学毕业。”[10]

到了距今1万年最后一次冰期结束时，人类各主要种族在地球上的分布状况基本定型。高加索种人分布在欧洲、北非、东非和西亚地区，并逐渐向印度和中亚渗透；尼格罗种人主要生活在撒哈拉大沙漠以南的非洲腹地，它的一个分支俾格米人（又称小黑人）亦出没于印度和东南亚的热带丛林中；蒙古利亚种人集中在东亚和南北美洲（原始印第安人）；澳大利亚种人则散布在印度、东南亚的辽阔地带和与世隔绝的澳大利亚及太平洋诸岛。在上述几个主要的种族集团中，人类最初的文明大部分发生于高加索种人居住的地区，或者更严格地说，发生在高加索种人中的暗白色伊比利亚人与褐色的澳大利亚种人共同构成的“赫胥黎地带”，如爱琴文明、埃及文明、苏美尔文明和印度哈拉巴文明。惟一的例外是中国夏商周文明，它发萌于蒙古利亚种人居住的黄河流域。

注释

[1] 在希腊神话以及更早的巴比伦神话中，都把水或海洋看作是最原始的东西。如巴比伦神话著作《恩努马—艾利希》中把淡水阿卜苏和盐水提阿马特说成天地的“生父”和“生母”；希腊的荷马史诗《伊利亚特》中，天后赫拉把大洋神俄刻阿诺斯和海洋女神忒提斯称为“神们的始祖”。正是这种对水和海洋的崇拜使得“哲学之父”泰勒斯把水说成万物的始基。

[2] 转引自A.C.哈登《人类学史》，山东人民出版社1988年版，第44页。

[3] 《旧约·创世记》第10章，第31-32节。

[4] 维柯：《新科学》上册，商务印书馆1989年版，第176页。

[5] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第34页。

[6] 关于人类种族及其分布的各种观点，可参阅A.C.哈登《人类学史》，山东人民出版社1988年版，第78-89页。

[7] 有些人类学家认为在金发长头的诺迪克人与黑发长头的伊比利亚人之间，还有第三个亚种，即圆头的阿尔卑斯人，但是反对者们却认为阿尔卑斯人只不过是诺迪克人和伊比利亚人的地方性圆头变种。

[8] 有一种意见把澳大利亚种人与高加索种人中的地中海（伊比利亚）人合称为暗白色—褐色人种。

[9] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第147-148页。

[10] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第78页。

三、文明发生的语言学背景

在19世纪以前，如同对于人类起源和种族分化的看法一样，欧洲人对人类语言差异的解释也是以《圣经》为主要依据的，这种依据取自于《旧约·创世记》：

那时，天下人的口音言语，都是一样。他们往东边迁移的时候，在示拿地遇见一片平原，就住在那里。……他们说："来吧，我们要建造一座城，和一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在全地上。"耶和华降临要看看世人所建造的城和塔。耶和华说："看哪，他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既作起这事来，以后他们所要作的事，就没有不成就的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的言语，彼此不通。"于是耶和华使他们从那里分散在全地上。他们就停工不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别（就是变乱的意思）。[1]

在19世纪初期，西方人通常认为人类最初的祖先都是讲希伯来语的，随着闪、含、雅弗三兄弟的分迁，才形成了亚洲、非洲和欧洲各群落集团的不同语言。到了19世纪中叶，由于民族学界和语言学界对所谓"雅利安语"（印欧语）和"雅利安人"等概念的确立，"雅利安摇篮地"的说法开始取代"希伯来摇篮地"的传统信念。实际上，早在18世纪末，人们就发现在梵语、古波斯语、希腊语、拉丁语、日耳曼语以及凯尔特语之间具有某些相似性和同源性，有人试图在这些彼此分化的语言背后去寻找一种共同的原始语言根源。19世纪中叶的德国语言学家马克斯·缪勒明确地把这种共同的原始语言系统说成是雅利安语言，

与此相应，他还首创了“雅利安人”这个名词。哈登认为这个名词包含着两种错误设想：“第一种是语言设想，第二种是地理设想。语言设想就是说印度伊朗语群的历史比其它有关语群更长。地理设想就是指语言的发祥地是在中亚的古代雅利安娜地区（ariana）。”[2]缪勒发明“雅利安人”的概念只是出于学术上的考虑，他后来也对某些人滥用“雅利安种族”和“雅利安血统”的言论深表不满。尽管如此，这种把语言的原始单位与种族的原始单位相混淆的做法仍然导致了极其恶劣的后果，它几乎不可避免地成为种族优越论和种族歧视论的理论根据。

汤因比在《历史研究》中谈到了“雅利安”或“印欧”这个概念在19世纪发生误解和歪曲的情况，他考察了那些被尼采称为“黄发畜生”的“黄头发，灰眼睛，长头型的白种人”是如何被供奉到优越种族的宝座上的过程。在法国大革命期间，那些剥夺了贵族产业并把他们送上断头台的平民革命家们为了使自己的行为披上一件“古典的”外衣（法国大革命时期的所有政治派别都极力从希腊罗马时代中寻找理论根据和行动楷模），就把他们自己说成是高卢人的后裔，而将贵族们的祖先说成是在一千四百年前征服高卢的法兰克蛮族（日耳曼人中的一支）。因此，这场大革命就意味着，高卢人在经受了法兰克蛮族的长期统治之后，终于将那些野蛮的征服者赶回了莱茵河以东的黑暗地带，重新恢复了自己的光荣的古典文化传统。针对革命者的这种胡说，一位认同于法兰克血统的法国贵族戈宾诺伯爵J.阿瑟用一种更加狂妄的胡说反驳道：

我接受你们的说法。让我们先同意说法兰西的老百姓是源出于高卢人，而贵族是源出于法兰克人；而且两个种族都一直保持着纯种；而且在他们的生理的和心理的特征之间确实是有一种明确的而且永久的交互作用。你们是不是真的认为高卢人代表文明而法兰克人代表野蛮呢？那么你们高卢人的文明又是从哪里来的？从罗马来的。那么使罗马伟大的又是什么？当然，是在我们的法兰克人的血管里流动的那

种北欧人的血液在早期渗入了罗马。最初的罗马人——最初的希腊人和荷马时代的亚加亚人也是一样——原来是黄头发的征服者，他们从充满了生命力的北方冲下来并在软弱无力的地中海沿岸的无能的土著那里建立了统治。然而经过了长时间之后，他们的血液被冲淡了，他们的种族变得软弱了；他们的权力和光荣衰微了。现在已经到了又一次从北方来一批黄头发的征服者的时候，好让文明的脉搏再度跳动，而在这些征服者中一定会有法兰克人。[3]

在戈宾诺伯爵的这种北方种族优越论的影响下，一些德国、英国的语言学家和历史学家纷纷在“雅利安”或“印欧”这个概念上下工夫，他们把“印欧”改成了“印度－日耳曼”，把这个概念由语言学单位偷换为人种学单位，并且把这个杜撰出来的优越种族的发祥地由中亚的雅利安娜地区移到了普鲁士王国境内。据汤因比介绍，第一次世界大战期间，一位狂热地爱上了德国文化的英国人张伯伦在他所写的《十九世纪的基础》一书中，甚至把但丁和耶稣也列入印度－日耳曼人之中。由于一些别有用心的历史学家们的大力鼓吹，关于“雅利安人种”的说法在19世纪末和20世纪初甚嚣尘上。该说法认为，“凡是讲印欧诸语言的人们，凡是被认为对人类一切进步有关的人，以及凡是道德上高于‘闪米特人’、‘黄种人’以及‘黑种人’的人，都是‘雅利安人种’。北欧或日耳曼诸民族则被说成是最纯粹的‘雅利安人’。”[4]这种说法后来成为纳粹德国对犹太人等“非雅利安民族”实行惨无人道的种族灭绝政策的理论基础。

如果说人类在种类上具有同源性，那么人类在语言上则可能是异源的。人类的起源可以追溯至一群遍体长毛的猿猴，而人类的各种语言则是这些长毛祖先的后裔们在走出热带丛林，分布到世界各地的迁移过程之中和之后逐渐形成的。语言是人们藉以进行共同劳动和社会交往的手段或符号，这种手段或符号是以地域性和历史性的约定俗成为基础的，因此语言具有明显的主－客观约定性。这种主－客观约定

性即指语言是以一定区域内的人群集团为单位，在漫长的历史交往过程中逐渐形成的。语言原是区域人群集团长期约定的结果，它反过来又成为该集团成员共同遵循的规范。由于人类早期各区域人群集团所面临的自然条件、地理环境以及生活习惯互不相同，因此他们用以指称事物的符号也有所差别。尽管不同地区的人们在用身体姿态和面部表情（即哑语）来表达思想时存在着极大的相似性，但是一旦当他们把这种具有普遍性的身体语言转变成某种声音符号和文字符号时，语言的通约性和相似性就大大地受到了限制——不同的语言即使能够通过摹声或象形的方式在表述具体事物（具体名词）方面保持一定的相似性，但是在表述抽象观念（抽象名词）和行为动作（动词）方面，它们之间的差异性就因习俗等因素的相异而明显地凸现出来。因此，虽然现代语言学家已经把世界上一千多种语言归结为十几种语系，又从中追溯出几种原始语群，但是在这几种原始语群背后去寻找一种最古老的共同语源的尝试至今仍是渺无希望的。

据我国著名语言学家岑麒祥先生的归纳分类，可把人类的语言分为印欧语系、汉藏语系、闪米特·含米特语系、芬兰·乌戈尔语系、突厥·蒙古·通古斯语系、伊比利亚·高加索语系、南亚语系、马来亚·波利尼西亚语系、南印度语系、班图语系和非洲诸语言，以及美洲诸语言等十多种主要语系，每一语系又包括一些语族，每一语族又可能包括不同的语支。[5]然而在上述列举的十多种语系中，有一些语系具有历史上的同源性，如芬兰·乌戈尔语系与突厥·蒙古·通古斯语系从词源上看可以同归于一个“乌拉尔—阿尔泰语系”，而这个乌拉尔—阿尔泰语系和闪米特·含米特语系又都与伊比利亚·高加索语系有着某种古老的亲缘关系。韦尔斯从历史演化的角度着眼，把人类早期的语言分为五大支，即雅利安语（印欧语）、闪米特语、含米特语、乌拉尔—阿尔泰语和中国语（汉藏语系）。此外还有一些小语群，如分布在赤道周围的尼

格罗人的班图语、努比亚语、苏丹语和霍屯督语；美洲印第安语；南太平洋群岛的马来亚—波利尼西亚语等。[6]

广义的雅利安语（印欧语）是一种流传范围极其广泛的语言，它最初是活动于多瑙河至南俄罗斯之间的亚欧大陆中部的一些游牧民族的语言。在这里需要强调的是，决不应该把语言单位与种族单位混为一谈，说同一种语言的人并不一定就具有同一血统。在古代，使用原始雅利安语的包括许多不同的民族和种族，他们是史前时代的凯尔特人和条顿人，稍晚一些时候的希腊人、罗马人、高卢人、日耳曼人、斯堪的纳维亚人、萨尔马提亚人、西徐亚人、米底人、波斯人、雅利安印度人，以及斯拉夫—立陶宛人等。因此，当本书在后面使用"雅利安人"这一概念时，仅仅只是指那些尚处于史前状态或文明范围之外的操持原始雅利安语的各游牧民族（他们构成了游牧世界对农耕世界的第一次大冲击的主体），而不是指那种根本就不曾存在过的所谓"雅利安血统"或"雅利安种族"。

雅利安语从亚欧大陆中部某些游牧民族的原始语言扩展为今天遍布几乎整个欧洲和部分亚洲地区的庞大语系，经历了一个漫长的语言融合过程，这个过程是与史前时期和文明曙期的民族大迁徙活动同步发生的。关于操持原始雅利安语的各游牧民族在公元前2000—前1000年间向东、南、西三个方向的迁徙活动，以及因此而导致的对人类早期几个亲体文明的冲击和影响，将在后面的章节中论及。在这里我们关注的只是由于这种民族迁徙活动而造成的语言扩张。雅利安语在向西南方向扩张的过程中，与伊比利亚人的古老的巴斯克语相融合，分化为凯尔特语群、拉丁语群和希腊语群；在向西北和波罗的海地区扩张的过程中，演变为日耳曼语群和波罗的海语；在向东北和东南方向扩张的过程中，衍生出斯拉夫语、亚美尼亚语和印度—伊朗语。上述这些由原始雅利安语分化而成的语群具有某些相同的词根和相似的语

法观念，遵循同一变化规则，即格里姆法则。这些语群或语族在后来的历史演变过程中又进一步分化为不同的语支（如拉丁语群分为意大利语、西班牙语和法语；日耳曼语群分为斯堪的纳维亚语、德语、荷兰语和英语等），最终才形成了今天的语言格局。

第二种原始语系是闪米特语，它主要分布在两河流域和阿拉伯半岛。说闪米特语的人——在后面的一些地方将把他们通称为闪米特人，这同样也只是从语言学上而不是从种族学上来使用这一概念——在人种上基本上属于地中海—伊比利亚人。闪米特语系包括古代巴比伦语、亚述语、腓尼基语、希伯来语、阿拉米语（叙利亚语）、阿拉伯语、阿比西尼亚语等。在公元前3000—前1000年期间，说闪米特语的民族与说雅利安语的民族在地中海东端通过战争和贸易活动有过频繁的接触。

第三种语言是含米特语，它可能是一种更加原始的语言，有些语言学家认为，雅利安语和闪米特语都是先后从含米特原始语群中分化出来的，不过这种观点很难证实。与讲闪米特语的人一样，讲含米特语的人也基本属于地中海—伊比利亚种族。含米特语包括古代埃及语、爱琴语群、埃塞俄比亚语和柏柏尔语，此外还可能包括曾一度在中欧和西南欧流行的、非常古老的巴斯克语。

第四种原始语言是乌拉尔—阿尔泰语，它亦被称为图兰语，分布范围在亚洲东北部。讲这种语言的主要是蒙古利亚种人。乌拉尔—阿尔泰语后来分化为拉普语、西伯利亚的萨莫耶特语、芬兰语、马扎尔语（匈牙利语）、突厥语、蒙古语、满语等。

第五种语言是中国语（汉藏语系），分布范围在中国和东南亚，使用者属于蒙古利亚种人。除了汉语之外，该语系还包括一些分支，如缅甸语、暹罗语和西藏语等。

西方一些语言学家认为，闪米特语和含米特语都可能与另一种更古老的语言有亲缘关系，他们把这种猜测中的古老语言称为“巴斯克—高加索—达罗毗荼语群”。他们还试图论证，这个语群通过已经绝迹了的古苏美尔语与蒙古利亚人的乌拉尔—阿尔泰语群联系起来。这种观点看来很难印证。根据早期人类各群落集团所面对的不同的生活环境以及相互之间的长期隔绝状态，与其设想人类现有的各种语言都是从一种最原始的语言中衍生出来的，不如设想它们是由几种独立起源的相异语言在长期的分化和融合过程中发展而来。在语法规则和词根方面的相似性，也同样可以用来支持上述观点，因为两种不同的语言在长期接触的过程中总会通过相互借鉴而产生某些相同之处。在相邻的语言之间，都会存在着一种自动的亲和作用，时间一长，这种相互亲和与渗透就使得双方逐渐失去了纯洁性，而越来越多地吸取外来成分。日耳曼语族与拉丁语族之间的鸿沟在今天已经比克洛维建立法兰克王国时大大地缩小了，以至于一个法国人要学会说英语或者一个德国人要学会讲法语都已是一件很容易的事。然而，今天的一个不列颠人倘若读起莎士比亚的剧作或者弥尔顿的诗歌，一个意大利人倘若读起西塞罗的散文或者塔西陀的历史著作，一定会如同一个现代中国人读起骈文和八股文一样感到吃力，更不用说去读那些如同甲骨文和金文一般费解的原始文字了（尽管这些原始文字更多地保持着本种语言的所谓纯洁性）。世界上现存的各种语言无一例外地吸收了大量的外来成分，即使是以其单音节读音和方块字结构而与西方诸语言大相径庭的中国语言，自近代以来，在西方语言的影响下也发展出拼音系统，用字母拼读法来取代传统的两字相切读音法，这种拼读方式无疑使中国语言与西方语言之间的森严壁垒出现了裂痕，从而大大提高了两种语言体系之间的可沟通性。时至今日，在中国语言词汇中已经融会了大量的西方外来语，而中国的一些传统词汇也正日益渗透进西方的辞典中。

不同语言相互渗透的趋势与不同文化之间的模仿趋势是一致的。当一个文明处于繁荣强盛的生长期时，它的语言往往更多地影响四周操持其他语言的民族，而较少地被其他语言所影响。然而当它一旦处于衰落期时，相互影响的趋势就颠倒过来了。例如在希腊罗马文明强盛时，希腊语和拉丁语远远地渗透于四邻各民族中，而一个确信“条条大路通罗马”的罗马公民是决不会去模仿四周的蛮族语言的。在17世纪以后的古典主义时代，当法兰西处于文化旗手的地位时，欧洲许多国家的宫廷贵族都以讲法语为荣。中国文明当其声势煊赫时，曾以汉字影响了日本和高丽（朝鲜）的语言，然而到鸦片战争后，汉语辞典中却出现了越来越多的外来词汇，而且整个读音方式也由于拼音字母系统的产生而趋向西方化了。

当然，有时候也会出现相反的情况——一种文明灭亡了，它的语言却被其他民族和国家承传下来。这种情况往往发生于文明被野蛮所征服的时候，或者更确切地说，发生于农耕文明被游牧民族所征服的时候。古典希腊文化衰亡之后，它的语言经拜占庭帝国和阿拉伯人的中介，于文艺复兴时代重返欧洲。罗马帝国被日耳曼蛮族摧毁以后，拉丁语言却在野蛮的日耳曼人那里被当作一种高雅的艺术品而受到尊重。事实上在整个中世纪，拉丁文始终作为一种精神特权的标志被惟一的知识阶层教士所垄断——据说上帝是听不懂粗鄙低劣的日耳曼语的。

总之，语言的传播与扩张、融合与分化是一个动态的和历史的过程，这个过程既有赖于自然媒介，更有赖于人类的种种社会活动。汤因比对人类各种语言的传播过程及其手段分析道：

> 与森林的重重屏障不同，海洋把马来语向东北方向带到菲律宾，向西南方向传送到马达加斯加。海洋还把波利尼西亚语传遍太平洋上的所有岛屿，直到远离大陆

的复活节岛和新西兰。地中海曾把布匿语、希腊语和拉丁语传遍沿岸各地，大西洋则把西班牙语、葡萄牙语、英语和法语从西欧传到美洲。大平原也能像海洋那样把语言传到遥远的地方。首先是印欧语系，其次是突厥语系，都穿过欧亚大平原，传播到远及大陆东西两陲的沿海地区。阿拉伯语则穿过阿拉伯半岛，越过北非大平原一直传到大西洋沿岸。

人类的传教活动、军事征服、政治组织和商业贸易等行为，加强了语言通过自然手段进行的传播。政治上弱小的阿拉米诸部落被亚述人所征服，但阿拉米语言却传遍了西南亚各地，阿拉米字母甚至远传到蒙古和满洲。这是由于亚述帝国和第一波斯帝国将这种语言作为行政语言，基督教聂斯脱利教派和摩尼教也将它作为宗教祭祀语言。另一方面，希腊语曾经成功地取代阿拉米语，成为西南亚和埃及的通用语言，这是亚历山大大帝军事征服第一波斯帝国的结果。军事征服还曾使拉丁语系诸语言向东传到罗马尼亚，向西南一直传到智利。而拉丁语小小的原始领地，不过是意大利台伯河的下游地区。[7]

至于各种语言与文明起源之间的关系，我们通过历史的考察可以发现，构成人类最初一批文明（即所谓亲体文明）的语言背景的，有含米特语、闪米特语、中国语和已经消亡了的达罗毗荼语，这几种语言在地理分布上所形成的一个由西至东的连续带，恰恰就是语言学家们所猜测的古老的“巴斯克－高加索－达罗毗荼－苏美尔－原始蒙古利亚”语群。而这个原始语群（如果确曾存在过的话），又恰巧与前面说到的日石文化地带或者暗白色－褐色人种分布的“赫胥黎地带”基本吻合。事实上，那些创造了日石文化的暗白色－褐色人种（从西班牙的伊比利亚人到印度的达罗毗荼人），正是含米特语、闪米特语和达罗毗荼语的最早使用者。至于后来流传很广的雅利安语，最初是处于人类文明地区之外的；相对于含米特语、闪米特语、达罗毗荼语以及与西方世界相隔绝的中国语来说，尚未有文字的雅利安语只是“蛮族”的语言。

这种“蛮族”语言虽然对于文明的最初起源没有产生什么显著影响，但是它对于文明形态的更迭却起到了至关重要的作用。正是由于亚欧草原上那些操持原始雅利安语的剽悍蛮族在公元前2000—公元前1000年左右对“赫胥黎地带”上的几个亲体文明的大规模冲击，才导致了人类历史上辉煌的第二代文明形态（如希腊文明、波斯文明、印度吠陀文明等）的产生。而这些子体文明由于在人种上和语言上都经历了一个融合或杂交过程，所以在文化性状上远远优越于它们的亲体形态。在公元前一千纪中叶的所谓“轴心期”里，各大文明圈不约而同地发生了一场影响深远的宗教—伦理价值系统变革（除伊斯兰教以外的世界各大宗教都是这场精神变革活动的产物）。这场意义重大的人类精神变革，除了天山——昆仑山——喜马拉雅山天然屏障以东的中国之外，都可视为雅利安父本（操持原始雅利安语的各游牧民族）与“赫胥黎地带”的文明母本进行“文化杂交”的历史结果。

注释

[1] 《旧约·创世记》第11章，第1-9节。

[2] A.C.哈登：《人类学史》，山东人民出版社1988年版，第138页。

[3] 汤因比：《历史研究》上册，上海人民出版社1966年版，第64-65页。

[4] 《简明不列颠百科全书》第8卷，中国大百科全书出版社1986年版，第767页。

[5] 参见岑麒祥《语言学史概要》第6章“各语系语言的历史比较研究”，科学出版社1958年版。

[6] 参见赫·乔·韦尔斯《世界史纲》，人民出版社1982年版，第165页语言关系图。

[7] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第42-43页。

四、文明发生的技术背景与时空背景

大约在距今1万年的时候，最后一次冰河期结束。从那时起一直到今天，地球上的气候条件基本上是相同的。对于人类生存和进化的漫长历程来说，1万年只是一个短暂的瞬间；然而在距今最近的这1万年间，人类无论就其人口数量还是生活质量而言都发生了根本性的变化。在这段时间的最初2000年里，人类仍然以狩猎和采集作为生存的主要手段，以分散的和游动性的小集团作为基本的社会单位，其规模和状况与10万年以前他们祖先的生活无太大的差别。但是在接踵而来的第二个2000年间，人类生活的某些地区（西南亚的亚热带地区）出现了谷物种植、动物驯化以及由此而引起的必然伴生现象——定居的村落。再往后的2000年中，植物栽培和动物驯化已成为人类食物的主要来源，人类真正地由被动的食物寻觅者转变为主动的食物生产者（这是农业革命的真实含义）。冶金术的发明导致了铜器时代和铁器时代的来临，制陶工艺也有了较大发展。与技术方面的变化相应，从零星散布的村落中发展出城市中心、国家、阶级，在美索不达米亚、埃及、伊拉姆等地出现了图画文字或象形文字。在第四个2000年间，农业中心成为不断向四周游牧地区“发酵”的文明“酵母”，人类已经形成了几个相互独立和对峙的庞大帝国，建立了一些互不相同的宗教—伦理价值系统，这些价值系统是自从各文明的文字系统发明以来的最伟大的文化成就，它们至今仍然对世界各大文明圈的生活方式和思维方式发生着深刻的影响。在最后一个2000年中，人类社会经历了翻天覆地的革命，尤其是近500年间发生的工业革命，从根本上改变了人类的处境和

命运，它既给人们带来了前所未有的丰盈的物质财富和娱乐享受，也给人们带来了彻心透骨的和无处逃遁的精神苦恼与生态危机。

据斯塔夫里阿诺斯的估计，在100万年以前，猿人的人口数只有12.5万；到距今1万年时，人类的人口数已上升为532万，约增长了42倍；到了距今2000年的时候，人口进一步上升到13300万，约增长了25倍；到公元1950年，世界人口数已达到24亿，约增长了18倍。在人口增长的对数曲线图中，斯塔夫里阿诺斯特别强调了旧石器时代的制造工具革命、新石器时代的农业革命和近代的科学与工业革命对于人口增长的巨大刺激作用。[1]

在长达数百万年的旧石器时代里，人类依凭着粗陋简单的打制石器来进行狩猎和采集活动。这些石器工具虽然效率极低，但是由于大自然的天然物产丰富以及原始人的采猎范围广阔且游动不居，故而原始人仍然能够使用这些简陋的工具较容易地获得生活资料。有些专家认为，旧石器时代由于人口分布稀疏而自然物产丰富，所以人们的食物来源并不匮乏，其生活状况亦非像今人所想象的那样充满艰辛。“大量资料表明，狩猎者和采集者们不仅拥有充足的食物，而且还有着比现代产业工人、农业工人甚至考古学家更多的闲暇时间。”[2]尽管如此，旧石器时代的人们仍然面临着两种困窘：（1）他们的采猎对象虽然丰富，然而其分布范围却非常广大，他们必须不断地游动才能获得食物。他们不得不根据采猎对象的生长规律和活动范围来安排自己的生活规律和迁徙范围，而不可能让采猎对象围绕自己活动。（2）他们赖以为生的生活资料并非他们所能控制，对植物的采集和对动物的猎取带有极大的偶然性，而多余的采猎物又由于贮藏手段和技术的限制不可能长久保存。因此，虽然他们有时食物充足，但是在另一些时候却不免忍饥挨饿。这种被动性使人类随时面临着因自然条件的变化而灭绝的可能性。就人类还只能够在大自然所提供的物质环境中被动地去寻觅食物这一点而论，人类的处境并不比曾经遍布地球而后又完全

绝种的恐龙强多少。集体生活也并不能使这种被动性发生根本的改变，它至多只能使人类在面对大自然的挑战时多一点信心和力量而已。这两种困窘（即游动性的困窘和被动性的困窘）最终导致了农业革命的发生，使人类从以采集和狩猎为主要生活手段的旧石器时代走向了以植物栽培和动物畜养为主要生活手段的新石器时代。

植物栽培和动物畜养从根本上改变了人在自然界面前的被动性。虽然农作物的收成在很大程度上仍然要取决于气候、雨水等自然条件，但是人们对整个生产过程却可以主动地加以控制了，而不必像他们的祖先那样在密林莽原中四处乱转去碰运气。谷物的种植和牛羊的驯养使人们可以把活动范围限制在较小的地域之内，因此在西南亚和埃及等最早从事农业活动的地区出现了定居的村庄。农耕社会克服了旧石器时代的游动性困窘和被动性困窘，成为原始文化群落通向文明的必由之路。至于那些生活在亚欧大陆北部的游牧民族，虽然依旧过着游徙不居的生活，但是这种游动性已不再是因为被动地追逐狩猎对象和谋取基本生活资料所导致，而是为了适应驯养畜群以获取更多剩余产品的需要（畜养大群牛羊必须追逐水草为生）。换言之，游徙并非是为了维持起码的生活，而是为了使生活条件变得更好一些——发展的主题已经取代了求生的本能冲动。然而尽管如此，这种主动的游动性依然构成了一种困窘的根源，它一方面成为妨碍游牧民族进入文明状态的巨大障碍；另一方面也成为驱使游牧民族不断地侵扰和冲击农耕文明的强大动力。

新石器时代至少有两项伟大的文化成就：一个是技术方面的发明，即用磨制工具取代了打制工具；另一个是生活方式方面的创新，它的历史意义大大地超过了前者，这就是用栽培植物和驯化动物代替采集和狩猎作为获取生活资料的主要方式。“新石器时代”这个文化史分期概念是就磨制工具的发明而言的，然而这种技术发明的文化光辉

很快就被随之而来的冶金术所遮蔽——铜和各种铜合金（尤其是铜锡合金即青铜）以及稍晚些时候出现的铁的冶炼，使得青铜时代和铁器时代接替了新石器时代。冶炼术的发明不仅完成了技术上的划时代性变革，而且还具有重大的社会价值。汤因比认为冶金技术的社会价值在于它带来了劳动分工。锻工和矿工成为人类历史上最早的专业技术人员，他们把全部的劳动时间都用于自己的行业，而他们的生活必需品则只能通过交换来取得。因此，“冶金的发明为阶级分化和阶级冲突埋下了种子。‘史密斯’这个曾经独具特色的姓氏就表明，在一个‘铜石并用’时代的村庄里，人们把锻工看做是与其他村民不同的人，多数村民还没有参与专业分工。”[3]汤因比还认为，冶金术的发明所带来的第二个重大变化就是对不可再生的自然资源的掠夺和榨取，它的危害性现在已经越来越明显地呈现于人类面前，避免人类灭绝的惟一途径或许只能是重新回到使用金属以前的状态。“如果从未来20亿年人类生命的前程出发考虑过去1万年的人类历史，人们也许会觉得，如果人类没有发明冶金术，如果人类在达到新石器时代的技术水准后没有取得更高的技术成就，那对我们的子孙后代可能会更好些。”[4]

然而新石器时代所发生的农业革命却并没有因为新石器时代的结束而中止，铁器尤其是铁犁的发明和使用使得这场意义重大的生活方式变革得以巩固，它所创造的劳动生产率也因此而大大提高。农业成为滋润文明的沃土，并成为18世纪工业革命以前人类主要的生产方式。由于动植物是可以通过驯化培植而再生的自然资源，因此农业革命（也包括畜牧业革命）无论对于人类还是对于自然界来说，都是一项有百利而无一害的伟大成就。它的惟一不足之处在于：相对于几千年后发生的工业革命而言，农业所创造的生产率就相形见绌了。然而高生产率往往伴随着对人类生态环境的高破坏性，它的有效性和优势性通常只具有短期效应。而在发展缓慢的农业经济中，人与自然的关系无

疑要更加和谐融洽得多。可以断定，工业革命的价值将随着人类生态危机的加深而越来越受到人们的普遍怀疑，但是农业革命的意义将永远为人们所肯定。

最初的农业是偶尔发生的。在原始农业的发祥地中东地区，大约在公元前7000年时就已经出现了农业的萌芽。人们通过长期的实践活动，起初是无意识地、不久就开始有意识地选择某些能够在低地生长的禾本植物进行栽培，这些植物在漫长的人工选择和变异过程中渐渐变成我们今天所种植的谷物。在农业刚刚发生的数千年间，“刀耕火种”的粗放型经营方式并不能给人们带来可观的收成，农业生产与采集狩猎相互补充，听天由命的原始农业并没有消除被动性的困窘。另一方面，易地而耕的垦植方式表明人们完全无法控制庄稼所需要的水分和土地的肥力，只能进行游动性的耕作。原始农业的这种被动的和游动的状况直到人工灌溉系统产生以后才真正得到改变。如果说粗放型的原始农业是孕育文明的温床，那么永久性的灌溉型农业则是文明产生的直接催化剂。由于修建巨大的灌溉网络需要动员大量的人力物力，需要相应的社会管理能力和机构设施，因而社会的组织系统也就随之发展和完善起来。在旧大陆的几个大河流域，最早的城市中心、国家机构和专业管理人员（统治阶级）正是在组织人工灌溉和修建灌溉网络的过程中产生的。另一方面，灌溉系统的建立也大大地提高了农作物的产量，据记载，在文明出现的曙期，两河流域的大麦产量已接近播种量的100倍。农业生产力的大幅度提高使得定居的农耕文明与尚处于野蛮状态的游牧民族之间的贫富差别日益突出，富庶的农耕文明通过吸引并同化剽悍愚昧然而却生机旺盛的游牧民族而实现自我更新，从而成为世界历史发展的“不动的推动者”。斯塔夫里阿诺斯在谈到灌溉型农业对文明发生的重大作用以及农耕文明对游牧民族的吸引

力时指出：

> 无论刀耕火种的农业还是游牧性的畜牧业，就单位土地面积来讲，其生产率远远不如后来在幼发拉底河和底格里斯河流域、尼罗河流域、印度河流域和黄河流域发展起来的永久性的灌溉型农业。伟大的文明之所以能产生，之所以能在全球居统治地位直至今日，是因为这些大河流域和其他一些自然条件较好的地区提供了必不可少的物力和人力。这些富饶的文明中心区对欧亚中部大草原的较为贫穷的游牧部落来说，就像一块块磁石，有着不可抗拒的吸引力。因此，迄今为止，欧亚大陆的历史在很大程度上是欧亚大陆内地的游牧部落和周围的各大河流域文明区之间的关系史。[5]

从世界历史地图上可以看到，农业最初的地理分布状况基本上也与暗白色—褐色人种生活的“赫胥黎地带”以及猜测中的“巴斯克—高加索—达罗毗荼—苏美尔—原始蒙古利亚”语群的流行地区相吻合。虽然在各个地区农业出现的时间和原因不尽相同，有的早至公元前7000年，有的晚至公元前3000年甚至更晚；有的是独立发生，有的是传播所至，但是各个独立的农业革命中心所在的地理位置以及中东最古老的农业中心向东和向西传播农业的路线，都无一例外地处于这条神秘的“赫胥黎地带”上。独立地发生农业革命的中心地区，迄今为止可以确定的有三个，即中东或西南亚地区、中国黄河流域（以及稍晚些时候栽植大米的长江流域）、中美洲。其中中东地区的农业和畜牧业发生得最早，它的农产品和畜养物主要有小麦和大麦、葡萄、橄榄、无花果、桃、苹果、梨以及牛、山羊、绵羊等。这些驯化了的动植物从中东向东和向西分别传播到中亚平原、印度河流域、巴尔干半岛、多瑙河流域和大西洋海岸。中国黄河流域主要种植小米，至于中国的大麦和小麦，斯塔夫里阿诺斯认为是在公元前1300年前后从中东引进的。李亚

农先生写道："关于农业方面的字汇，在卜辞里非常之多。就耕种状况而言，有田、畴、井、耤、犁、啬、畯等字。就谷物的种类而言，有麦、来、黍、粟、禾等字。在园艺方面，有圃、果、桑、栗等字。关于蚕丝，在卜辞中已有祭祀蚕神的记录。"[6]卜辞中有大量的"劦田"辞例，在《诗经·国风》中也有许多关于稼穑的描写。中美洲的农业以玉米和根块植物为主，发展较为缓慢，在西班牙征服者来到之前与旧大陆完全处于隔绝状态。

在这三个独立发生的农业革命中心，中美洲由于与旧大陆完全隔绝，故而对人类主要的文明发展进程未曾发生过重要的影响，它的文明是在一种封闭状态中自生自灭的。中国虽与葱岭以西的世界发生过一些联系（特别是在游牧民族对农耕世界的第二次大冲击中和在汉唐之际"丝绸之路"的贸易活动中），但是这些联系远不如欧洲、北非、中东、中亚以及印度之间的联系那样频繁和密切。在鸦片战争以前的漫长历史时期里，中国文明的发展基本上也是自我封闭的。唯有中东地区的文明（最早可以追溯到公元前3500年的美索不达米亚文明），从一开始就处于与四周的游牧民族和其他较晚发生的文明（如埃及文明、爱琴文明等）的冲突融合中。

就文明的历史影响而言，在文明发生的最初时代，美索不达米亚文明与埃及文明独领风骚，它们的农业、宗教、文字和艺术风格对其他较晚的文明产生了深刻的影响。然而到了第二代文明（即古典文明）出现之后，希腊罗马文明、古代中国文明和古代印度文明则后来居上。在古典时期，这三个文明所创建的不同的宗教–伦理价值系统成为古代世界中最辉煌的文化瑰宝，它们对各大文明体系的深远影响可能仅次于文字的发明。到了公元15、16世纪以后，西方近代工业文明异军突起，人类历史开始进入"泛西方化"时代，各个古老的农耕文明纷纷面临着西方的科学理性精神和基督教价值观念的挑战，不得不被

动地作出种种不同的应战姿态。世界历史潮流的这种巨大变化在很大程度上是由于处在旧大陆各文明体系边缘地带的游牧民族的作用力而导致的，至少在公元15世纪以前的数千年历史中都是如此。这种外部的作用力常常使得文明渐进的历史链条发生断裂，并通过游牧父本文化与农耕母本文化之间的“文化杂交”活动而使文明体系发生痛苦的“蜕皮”过程，从而由旧的文明形态走向新的文明形态。

注释

[1] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》图2“世界人口的增长”，上海社会科学院出版社1988年版。

[2] L.R.宾福德和S.R.宾福德：《考古学的新前景》，芝加哥1968年版，第328页。

[3] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第50页。“史密斯”（Smith）这个姓氏在英文中意为“锻工”、“金属匠”。

[4] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第51-52页。

[5] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第92页。

[6] 李亚农：《殷代社会生活》，上海人民出版社1955年版，第46页。

第二章
“文化杂交”初论

一、游牧世界与农耕世界的冲突融合及其历史效应

在旧石器时期，人类的主要生活手段就是对植物果实的采集和对动物的狩猎。在每一个原始人类群落中，采集和狩猎这两种活动都曾共同存在过，只不过由于气候条件和地理环境的差异而各有侧重罢了。当人类历史进入新石器时期以后，在那些雨水充足、河水泛滥和土地肥沃的平原地区，听天由命的被动性的采集活动逐渐发展为依循自然气候节律而进行的能动性的农耕劳作。而作为农耕活动的必要条件和直接后果，人们开始逐渐走上定居生活的道路，从而揭开了文明历史的序幕。相对而言，狩猎活动在这些地区所发挥的社会作用则越来越小，已不再作为获取生活资料的主要手段。另一方面，在那些牧场辽阔、水草丰盈的草原地带，狩猎活动则发展成为对动物进行驯养的畜牧活动。由于动物必须追逐水草为生，因此以驯化动物来获取主要生活资料的民族就走上了一条根据季节的变化和牧草的茂盛情况而迁徙不居的游牧生活道路。

至此，人类已经由无计划性的和被动的食物采猎者转变为有计划性的和能动的食物生产者。同时，两种截然不同的生活方式或文化模式——农耕和游牧——也开始分道扬镳。从新石器时期末叶一直到公元15、16世纪的漫长历史过程中，这种文化分野导致了农耕世界与游牧世界之间旷日持久的对垒、冲突和融合，我们今天的世界历史在很大程度上就是这两个世界长期冲突与融合的结果。

不同的生活方式导致了殊异的文化面貌和社会制度。如同食肉动物和食草动物的区别一样，游牧民族与农耕民族也具有许多截然不同的文化特性。游牧民族骁勇强悍、性情凶野，长期的简朴生活使其顽

固地保持着传统的氏族公社制度，迁徙不居的游牧习性则使得这些民族喜好马背上的营生（劫掠）而不耐耕作之苦。《史记·匈奴列传》载：匈奴“逐水草迁徙，毋城郭常处耕田之业，然亦各有分地。毋文书，以言语为约束。儿能骑羊，引弓射鸟鼠；少长则射狐兔，用以食。士力能弯弓，尽为甲骑。其俗，宽则随畜，因射猎禽兽为生业，急则人习战攻以侵伐，其天性也。……利则进，不利则退，不羞遁走。苟利所在，不知礼义。自君王以下，咸食畜肉，衣其皮革，被旃裘。壮者食肥美，老者食其馀，贵壮健，贱老弱。”罗马杰出的历史学家塔西陀在描述日耳曼游牧者的生活习性时说道：“要想劝他们像向敌人挑战和赢得创伤那样地去耕种土地和等待一年的收成，那是很困难的。而且他们还觉得：可以用流血的方式获取的东西，如果以流汗的方式得之，未免太文弱无能了。”“他们觉得与其去忍受耕种田地的辛苦和营造建筑的艰难，与其把自己和旁人的命运悬置于希望和恐惧之间，那倒不如他们这样生活之既安且乐了。”[1]游牧世界的生产力水平十分低下，它的成员们长期过着一种淳朴而粗陋的半原始生活。游徙不定的生活方式极大地阻碍了生产力的发展和文明的发生，因此一直到公元15、16世纪游牧民族对农耕世界的大规模入侵浪潮最终平息时，从游牧世界自身中并未能独立地生长出文明体系。它的文明化历程始终是以一种“入赘”的方式而实现的，即剽悍的游牧民族在入侵农耕世界的过程中反过来被后者的文明生活方式所征服和同化。

相形之下，农耕民族则要显得文静柔弱得多，其生活方式也较为稳定和有规律性，“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食”[2]。农耕民族长期维持着一种以农为本的、自给自足的自然经济，安土重迁，彼此闭塞，具有极其狭隘的地方性特点。然而另一方面，定居的农耕生产方式却比游移的畜牧生产方式创造出更为丰盛的生活资料，从而使一部分社会成员有可能从基本的生存劳作中解脱出来，去从事

冶炼、建筑、水利灌溉、商业贸易、社会管理、宗教祭祀以及其他各种文化活动。人类的几个亲体文明都是从定居的农耕世界的文化土壤中萌生和发展起来的，至于后来出现的形形色色的子体文明，则都是在这些亲体文明的基础上通过与游牧入侵者的“文化杂交”而衍生出来的。在公元15、16世纪以前，农耕世界在游牧世界面前基本上处于守势，时常受到强悍的游牧民族的威胁和冲击。但是从长远看，农耕世界却具有一种强大而潜在的文化势能，每当遭到游牧民族的暴力入侵时，被征服了的农耕文明往往能够发挥出以柔克刚的文化效应，在漫长的历史过程中逐渐消蚀掉野蛮入侵者身上的暴戾之气，使征服者反过来成为先进文化的皈依者。农耕世界犹如带正电荷的原子核，以静制动，吸引着四周疯狂旋转的自由电子（游牧民族），构成了世界历史发展的原子模型。或者更形象地说，农耕世界如同文明的“酵母”，它被包围在游牧世界的“面团”之中，然而它却通过持续不断的“发酵”过程传递和扩散着文明的因子，将蛮荒的化外之地日益纳入文明的范围。

在公元前二千纪中叶前后，人类最初出现的几个文明（即所谓“亲体文明”）均分布在北回归线到北纬35度的狭长地带上，它们由西至东分别是爱琴文明（米诺斯文明）、尼罗河流域文明（埃及文明）、两河流域文明（苏美尔文明）、印度河流域文明（哈拉巴文明）和黄河流域文明（中国夏商周文明）。这个狭长地带由于雨水充沛、气候适宜，因此成为孕育农耕文明的温床。尼罗河流域早在公元前4000年以前就揭开了定居耕作的历史。两河流域在同期甚至更早一些时候就已成为种植小麦的农耕中心。在印度河流域，达罗毗荼人创造的哈拉巴文明也是一个农耕中心，它的主要农作物是水稻。中国黄河流域盛产各种农作物，《诗经·豳风·七月》记载：“十月纳禾稼，黍稷重穋，禾麻菽麦。”至于扑朔迷离的米诺斯文明，虽然其航海业和商业相对而言较为发达，但

是根据当时所能达到的航海水平和商贸范围来推测，克里特人和爱琴海地区人民获取生活资料的主要手段仍然是农业。这五个农耕文明的地域范围是非常有限的，它们由西向东一线摆开，集中地分布在大约十几个纬度的范围内。在这条狭长地带的南面，多为荒芜的沙漠和宽阔的海洋；而在其北面的亚欧大草原上，则生活着许许多多追逐水草而生的游牧民族。我国著名世界史专家吴于廑先生在谈到农耕与游牧这两大世界的地理分界线时写道："在亚欧大陆，宜于农耕的地带基本偏南……宜于游牧的地带基本偏北，几乎和农耕地带平行，东起自西伯利亚，经我国的东北、蒙古、中亚、咸海里海之北、高加索、南俄罗斯，直到欧洲东境，也是自东而西，横亘于亚欧大陆的居中地带。对这个地带，我们不妨也援前面提出的农耕世界之例，称之为游牧世界。在这两个世界之间，从亚欧大陆的东头说起，兴安岭、燕山、阴山、祁连山、昆仑山、兴都库什山、萨格罗斯山、高加索山，直到欧洲境内的喀尔巴阡山，大体上构成它们的分界线。"[3]由旧大陆中部的这些绵亘不绝的山脉所构成的基本分界线，把整个旧大陆分割成生活方式上南农北牧、经济水平上南富北穷、军事力量上南弱北强的两大世界。

从地域范围上来看，最早出现的农耕地区及其所导致的文明社会只不过是广袤无垠的蛮荒之中的几小块绿洲，处于游牧民族的包围之中。随着农耕世界与游牧世界之间的接触、冲突与融合，这些文明的"酵母"开始"发酵"。这个"发酵"过程是借助野蛮剽悍的游牧民族的入侵而实现的——游牧民族以暴力方式征服农耕世界，然后在漫长的和平时期里反过来被农耕世界的文明所征服。农耕世界的文明通过游牧民族的入侵逆方向地扩展到入侵者原来活动的蛮荒之地，使得处于野蛮状态的游牧者皈依于文明的农耕定居生活，从而使得文明社会如同滚雪球一样越滚越大，把越来越多的游牧民族融入农耕世界。

游牧世界与农耕世界之间的冲突、融合过程是一个漫长的历史过程，然而这个过程却始终不断地重复着同一旋律，即两大世界边缘地带的局部摩擦——野蛮的游牧民族对农耕世界的大规模入侵——游牧入侵者被纳入农耕世界的文明体系中——新的摩擦和入侵行为的再酝酿。韦尔斯写道：

游牧者和定居者之间的冲突是不可避免的，定居者视游牧者为强悍的野蛮人，而游牧者则视定居者为软弱、怯懦，是很好的掠夺对象。沿着各种发展中的文明的边缘，以顽强的游牧部落和山居部落为一方，以住在城镇和乡村、人口众多、不那么好战的民族为另一方，彼此之间必然经常发生袭击和争吵。

但这大部分不过是边境上的袭击。定居者以人口众多而占优势；游牧者可以进行袭击、掠夺，但他们不能久留。这种相互摩擦可能延续许多世代，然而我们时时见到从自由而独立的游牧者的乱局中出现某些首领或某些部落，力量强大到足以迫使他的亲属部落达成某种统一，于是，邻近的文明就灾临祸逼了。统一起来的游牧民向不好战斗和没有武装的平原居民潮水般地涌来，随着发生的是一场征服的战争。这些征服者不再把战利品运走，而是在征服了的土地上定居下来，这块土地全部成了他们的战利品。村民和市民被迫服役和纳贡，他们变成伐木工、运水汉，而游牧民的首领则成为国王、王子、主人和贵族。他们也定居下来，他们从被征服者那里学到了不少艺术和教化，他们不再是体瘦挨饿的人了，但是许多世代以后，他们仍然保留着旧日游牧习惯的遗风，他们从事狩猎和野外运动，他们跑马赛车；他们认为劳作，特别是农业劳作，是劣等种族和劣等阶级的命运。

尽管千变万化，这是过去70个世纪或更多世纪历史的主要情节之一。我们发现，在能够明确辨认的最初历史上，在所有文明地区，我们见到不劳作的统治阶级和劳作的群众之间已经存在着区别。我们也发现这些贵族在定居了几代以后，开始尊重定居地区的艺术、教化和守法习惯，而丢掉了他们原有的某些刚强品质。他们与定居者通婚，他们在征服者和被征服者之间弥补上了某种宽容的关系；他们交流了宗教思想，接受了土壤和气候所强加于他的经验教训。他们变成了被他们征服的

文明的一部分。在他们这样做的时候，事态又酝酿着外部世界自由冒险家的新的入侵。[4]

文明的这种“发酵”过程具有空间和时间双重坐标上的运动轨迹：一方面是文明在地域上的扩大，另一方面则是文明在形态上的更迭。换言之，文明范围在空间坐标上的传递扩散过程同时也就是文明形态在时间坐标上的更迭嬗变过程。在时间与空间所构成的二维坐标系中，文明历史的发展表现为一条沿45度夹角射线上下浮动的曲线。通过游牧世界与农耕世界之间的双向征服活动（即游牧民族对农耕文明的军事征服和农耕文明对游牧民族的文化征服），一方面打破了各民族之间相互隔绝和孤立的封闭状态，使人类生存和活动的各个区域逐渐联结为一个彼此相关的整体，进而使得民族史和国别史在越来越大的程度上转化为统一的世界历史；另一方面则导致了亲体—子体文明之间的更迭嬗变，引发了许多文化新品种和新性状的产生，并最终促成了历史自身的发展运动。

吴于廑先生指出：“历史之成为世界历史，经历了一个发展的过程。由各种族、各地区、各国家之间相互闭塞的历史，发展到有联系以至于密切联系为一体的世界史，不是一下子就能达到的，它是历史自身漫长发展的结果。”[5]一个20世纪的历史学家看待世界的方式已经与希罗多德时代的人大不相同了，他的视域显然要广阔得多。此外，他对于世界历史的理解也要深刻得多。希罗多德写《历史》一书时，他所理解的世界范围仅限于地中海周围地区、波斯和两河流域，充其量再加上西徐亚人生息的南俄罗斯地区；而今天的世界则包括了整个地球，甚至正在向星际空间扩展。在世界的相互联系方面也发生了根本性的变化，公元前一千纪中叶于天山山脉以东的中国所发生的频繁战乱以及由此而引起的巨大社会变革，丝毫也不会对雅典城邦或亚历

山大帝国的希腊人产生影响，反之亦然。然而在20世纪，奥地利的一个皇太子在萨拉热窝这个不起眼的小城镇被刺杀竟然会导致全球性的动荡和世界大战。

公元15、16世纪可以看作是人类历史上的一个重要分水岭，在这个时期，游牧世界对农耕世界的最后一次大冲击和大融合过程告以结束。蒙古人和突厥人（包括它的支裔奥斯曼土耳其人）的金戈铁马耗尽了游牧世界的元气。自从奥斯曼土耳其人1453年在君士坦丁堡最后一次抖落了游牧入侵者的威风以后，强劲的游牧民族入侵浪潮就永久性地被阻止在西欧社会设置在多瑙河上的堡垒维也纳之前。不久以后，随着西方工业文明的崛起，游牧世界一蹶不振地衰落下去。自此，持续了数千年之久的农耕—游牧世界的对峙状态消失了，而代之以一种新的冲突形式——西方新兴的工业世界对其他地区的传统农耕世界的征服。

从公元前20世纪到公元15世纪这漫长的3500年时间里，游牧世界对农耕世界的大规模的武力冲击共有三次。第一次开始于公元前二千纪初叶，入侵者主要是雅利安语系（印欧语系）的诸游牧民族，此外也有闪米特语系的游牧者。他们在狭长文明地带的北面由西向东一字撒开，分别对爱琴海地区、埃及、两河流域和印度河流域的文明进行了来势凶猛的冲击。这次冲击断断续续地进行了一千多年，其结果导致了米诺斯文明、苏美尔文明、哈拉巴文明等几个亲体文明的灭亡，古代埃及文明的衰落，并在旧文明的废墟上产生出希腊文明、波斯文明、古代印度文明等子体文明。同时这次大冲击也使文明的空间范围从北回归线至北纬35度的狭长地带向北扩展到多瑙河——高加索——药杀水（今锡尔河）——天山山脉一线，大约扩展了8—10个纬度。在旧大陆的东部，中国的黄河流域文明（商代文明）虽然由于受到阿尔泰山——天山——喜马拉雅山脉所构成的天然屏障的保护而免遭印欧语游

牧者入侵浪潮的席卷，但是它却受到了生息在中国西北边境的各支蒙古利亚游牧者（西北诸戎狄部落）的不断骚扰，并最终陷入混乱和灭亡。继之而起的则是中国历史上第一个大帝国形式的子体文明——秦汉帝国，其地域范围也由黄淮流域向北扩展到阴山一线（以万里长城为北部边界），向南扩展到长江以南的广大蛮夷地区，直抵南海。

游牧世界对农耕世界的第二次大冲击是一场由东向西的入侵浪潮，它最初是由游牧于中国阴山和祁连山西北草原上的匈奴人推动的。这些匈奴人从公元前2世纪到公元后4世纪间所进行的横扫亚欧草原的侵袭活动引起了一场大规模的民族迁徙的“多米诺骨牌”运动。在匈奴人强大的压力之下，亚欧草原上的各支游牧民族被迫西移或南迁，从而导致了对南部农耕世界的大入侵。作为这次大冲击的结果，在文明形态上由东向西分别促成了秦汉帝国、萨珊王朝、西罗马帝国以及早已名存实亡的古代埃及文明的灭亡和印度笈多王朝的衰落，并且在这些旧帝国的废墟上产生了一批新文明形态的社会，如唐宋帝国、阿拉伯帝国、西方基督教社会以及半新半旧的拜占庭帝国；在地域范围上，由于匈奴人、鲜卑人、大月氏人、斯堪的纳维亚半岛以外的日耳曼诸部族和阿拉伯人等游牧民族在入侵农耕世界的过程中纷纷接受了后者的文明生活方式，从而使得从易北河畔到利比亚，从黑海、里海到阿拉伯半岛，从阿尔泰山到孟加拉湾的广大区域都进入了文明历史的范围，文明的域界又向南北扩展了约20个纬度。

游牧民族对农耕世界的第三次大冲击主要来自于蒙古人和突厥人，这次入侵浪潮来势凶猛、覆盖面广但是却为时较短（起于13世纪，到15世纪已临近尾声），它使“亚洲和大部分欧洲的政治组织都变换了。许多地区的人民被灭绝或四散，永远改变了其种族特征。世界主要宗教的分布和力量也发生了变化”[6]。这次大入侵的尾声是奥斯曼土耳其人对君士坦丁堡的征服和对匈牙利、维也纳的数番猛烈攻击，其结果

造成了璀璨的希腊文化向西欧的流归，促进了西方基督教社会的文艺复兴运动。成吉思汗所缔造的蒙古大帝国和他的继承者们所创建的四大汗国都不过是昙花一现，很快就凋零了，而且蒙古人的入侵浪潮与游牧世界对农耕世界的前两次大冲击相比，显然没有直接导致文明形态的变更。但是这次大冲击却刺激了西方基督教社会的海外探险和殖民扩张的浪潮，开启了西方文明向近代工业社会的转化历程，从而间接地导致了“泛西方化”时代的来临。此外由于蒙古人和突厥人的大入侵活动扫除了中世纪旧大陆文明体系的许多蘖枝旁脉，使得各大文明体系之间的对垒明朗化了。因此，到了公元15、16世纪这个重要的历史转折时期，在旧大陆的版图上就清晰地呈现出基督教文明（包含东正教社会）、伊斯兰教文明（包括奥斯曼帝国、萨非帝国和印度莫卧儿王朝）和中国儒家文明等文明体系之间的并立格局。从地域范围上来看，这次大冲击使得除了撒哈拉大沙漠以南的非洲腹地之外的整个旧大陆的几乎所有民族和地区都进入了文明世界的疆域。

蒙古人、突厥人的征服活动是游牧民族对农耕世界的最后一次大规模冲击，“自此而后，历经三千多年的游牧世界与农耕世界的矛盾大体定局。游牧世界各族在入侵时期的军事优势，一当他们进入农耕地带，就在各自农耕化或进一步农耕化的过程中逐渐消失。农耕世界一次又一次地把入侵的游牧、半游牧、趋向农耕的各部族吸收到自己的经济文化体系中来。三次移徙、冲击浪潮的结果，是游牧世界的缩小，农耕世界的扩大。”[7]随着荒原莽林变为桑田的过程，文明的农耕世界采用以柔克刚的方式，借助剽悍的游牧民族入侵的反作用力，把游牧世界从地图上一点一点地抹掉。到了公元15、16世纪以后，零星分散的游牧民族再也不能对实力雄厚的农耕世界构成威胁，它已经不再能够作为一个独立的“世界”而存在了。于是，农耕世界与游牧世界的矛盾就开始让位于农耕世界与它自身中所孕育的工业世界之间的矛

盾，这个矛盾在世界范围内典型地表现为近代西方新兴的工业世界与仍然停留在传统的自然经济中的农耕世界的矛盾，具体地说，就是西方工业世界对非西方农耕世界的征服和影响，即所谓“泛西方化”浪潮。只是从这时起，世界上的各民族、各国家、各地区才真正地被联系在一个休戚与共的整体之中，世界历史才从真正意义上开始存在。因此，从这种发展的世界史观来看，三千多年来游牧世界与农耕世界之间的冲突、融合只是世界历史的一部冗长的序幕，公元15、16世纪以后开始的工业世界对农耕世界的征服才是统一的世界历史的真正开端。

注释

[1] 塔西陀：《阿古利可拉传、日耳曼尼亚志》，商务印书馆1959年版，第62-63、80页。

[2] 《帝王世纪·击壤之歌》。

[3] 吴于廑：《世界历史上的游牧世界与农耕世界》，载《哲学社会科学近期学术论文选》，武汉大学出版社1984年版，第187页。

[4] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第171-172页。

[5] 吴于廑：《世界历史上的游牧世界与农耕世界》，载《云南社会科学》1983年第1期。

[6] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第128页。

[7] 吴于廑：《世界历史——为〈中国大百科全书·外国历史卷〉作》，载《十五十六世纪东西方历史初学集三编》，湖南出版社1993年版，第20-21页。

二、“远缘杂交”的优良品种——高级宗教

当我们从外部背景来考虑文明演化的动因时，可以从两种不同的关系着眼：一个是不同文明体系之间的关系；另一个则是文明与野蛮之间的关系。如果我们对公元15世纪以前的整个旧大陆文明历史进行一番回顾，我们就会惊讶地发现：在数千年的历史过程中，不同文明体系之间的接触及其历史作用都是非常有限的，它们虽然导致了一定程度上的文化交流，但是对于文明形态的嬗变——这种形态嬗变可以看作是文明体系的一种质的飞跃或“蜕皮”过程——却并没有产生实质性的影响；真正导致了文明形态嬗变并使文明体系获得了优良的文化新性状的动因来自于文明与野蛮之间的痛苦的“文化杂交”。

我们先来看看不同文明体系在历史过程中相互接触的情况。由于最初的文明只是茫茫沙漠中的几片渺小的绿洲，在它们的四周全是如同遮天蔽日的黄沙一般的野蛮游牧者，因此在人类的第一代文明（亲体文明）之间很少发生实质性的接触。中国商代文明局限于黄河流域，印度哈拉巴文明局限于印度河流域，完全与外界相隔绝；埃及文明、苏美尔文明和米诺斯文明虽然在地中海世界和西亚地区发生过一些局部性的接触，但是这种零星的接触并没有改变这些亲体文明各自的基本文化性状，更没有对它们的形态嬗变产生真正的影响。

到了第二代文明形态——它们是印欧语游牧者和亚欧草原上其他游牧民族对几个亲体文明大入侵的结果——产生之后，文明之间的接触明显增多，有时候似乎成为历史的一种主旋律，如希波战争、亚历山大东征、罗马帝国向西亚和小亚细亚地区的扩张以及对埃及的兼并、中亚“丝绸之路”的开通，等等。这些暴力的和非暴力的接触使不

同文明之间的一些文化特点得到传播和嫁接，例如大流士、薛西斯对希腊入侵的一个重要历史后果是把东方专制主义和帝国主义带给了长期奉行自由主义和分离主义的西方世界（后来亚历山大的东征正是以其人之道还治其人之身）；亚历山大东征及其所开创的希腊化时代把希腊的艺术风格传播到远至印度河流域的广大地区（印度的犍陀罗艺术就是一个明显的例证[1]）；罗马帝国对西亚的征服，使得犹太教等具有痛苦的彼岸意识的东方宗教在与希腊唯心主义哲学的融合过程中产生出基督教这种文化新品种[2]；印度佛教的东渐在中国结出了具有“中国特色”的禅宗、净土宗等中国佛教之花。到了第三代文明形态——它们是匈奴人、日耳曼人、阿拉伯人等亚欧游牧民族对第二代文明形态冲击的结果——产生之后，各大文明体系之间的文化碰撞和交往（主要表现为宗教–伦理价值系统之间的接触）更为频繁，出现了穆斯林西侵和东进、十字军东征、伊斯兰教和基督教（景教、也里可温教等）对中国的渗透等意义重大的文化现象。[3]

在上述不同文明之间接触的例证中，最重要的和最具有深远历史影响的事例当数几大高级宗教的产生、确立与交往。然而，一旦当我们把眼光投向几大高级宗教的根源问题时，我们立即就会发现，这些高级宗教的产生和确立从根本上说并非文明之间接触的结果，而是文明与野蛮“杂交”的产物。首先来看看基督教的情况，我曾经在一些著作中引用大量的材料对基督教的文化渊源问题进行过详细的分析，证明了基督教的核心思想、基本观念和神学理论都主要源于希腊神秘主义宗教（奥尔弗斯神秘祭等民间宗教）和唯心主义哲学，而不是律法主义的犹太教。基督教的本质精神是希腊式的而非希伯来式的，尽管它在外在形式（圣教历史）上沿袭了犹太教的传统，但是它的精神特征和思想内容却是与犹太教针锋相对的。正因为如此，基督教社会后来逐渐培养出一种反闪米特主义或反犹太主义的文化心理。[4]希腊的宗教，

虽然也包含着一些不同亲体文明的“遗传因子”（如埃及的、爱琴海地区的和亚细亚的成分），但是所有这些文明世界的成分最终都在阿卡亚人（亚加亚人）、多利亚人等印欧语游牧者的大入侵和大迁徙活动中与北方蛮族的“文化基因”相融合。我曾在《西方宗教文化》一书中分析了希腊宗教的构成情况，指出希腊神话或宗教主要是北方印欧语世界神话与地中海世界神话相融合的产物，宙斯、阿波罗、阿耳忒弥斯等奥林匹斯系统的重要神明最初都是印欧语游牧者所崇奉的对象，希腊神谱的演化恰恰说明了这两个世界的神话的融合过程，而这一融合过程正是游牧世界对农耕世界第一次大入侵的历史结果。[5]赫西俄德在《神谱》中所描写的奥林匹斯神族与提坦神族之间的激烈战斗，荷马在《伊利亚特》中所讲述的艰苦卓绝的特洛伊战争，说到底都不过是以神话传说的形式追忆了这样一个正在被淡忘的历史事实，即印欧语游牧者（阿卡亚人、多利亚人等）对爱琴海世界的血与火的征服活动。基督教的本质精神（灵肉二元论和彼岸意识等），最初滥觞于苏格拉底和柏拉图等人的唯心主义哲学、奥尔弗斯神秘祭的唯灵主义倾向和奥林匹斯神话中的“命运”思想。就此而言，希腊宗教构成了基督教由以脱颖而出的“蛹体”，我们可以将其看作一种高级宗教的前身或一种准高级宗教形式；而这个“蛹体”或准高级宗教本身又是野蛮的印欧语游牧者与地中海沿岸的各亲体文明（主要是爱琴文明）进行“文化杂交”的产物，它的前身则是地中海世界和北方印欧语世界的各种原始神话。

如果说在本身就是作为野蛮与文明的“文化杂交”产物的希腊宗教中已经内在地包含着基督教这一高级宗教的精神萌芽或“文化基因”，那么基督教最终成为一种占主导地位的观念形态和文化形式，并且构成了一种文明体系的核心价值系统，也不是在古典文明（希腊罗马文明）的时空范围内完成的，而是野蛮与文明之间的另一次“文化杂交”的结果。基督教虽然在君士坦丁时代已经由一种备受摧残的“邪

教”转变为合法宗教（313年“米兰敕令”），甚至在狄奥多西一世当政时取代了传统的多神教而成为罗马国教（392年），但是基督教与罗马帝国的妥协对于双方来说都只是一种权宜之计——颓靡慵怠的罗马帝国已经无力继续镇压基督教，非暴力主义的基督教也同样无力撼动罗马帝国这个庞然大物的深厚根基。基督教文化的真正确立和对于“异教”的古典文化的全面胜利，只有在日耳曼蛮族对罗马帝国进行了毁灭性打击之后才成为可能。基督教文明的种子必须以古典文明的腐质作为滋养，对于感觉主义和纵欲主义的古典文明来说，基督教始终是一个无法根治的“痈疽”，一个贪婪地吸尽了衰竭母体中的最后一滴精血的怪胎。基督教文明与古典文明、上帝的国度与“恺撒”的国度在精神上是彼此异在的，然而基督教文明这个叛逆的“孽种”恰恰又是在古典文明的母体中孕育成熟的，只是它的诞生必须以母体的死亡作为前提。公元4世纪以后大举入侵罗马帝国的日耳曼蛮族，正好充当了难产的古典文明的暴虐的助产士，他们用锋利的刀剑剖开了古典文明的母腹，从中取出了一个血淋淋的婴儿。这个婴儿像德国民间传说中的神奇诡谲的精灵一样，一生下来就会唱美妙的安魂曲，那唯灵主义的歌声抚慰了北方蛮子的暴戾骄狂的野性，终于使他们诚惶诚恐地匍匐于基督殉难的十字架下。

作为古典文明的“特洛伊木马”的至阴至柔的基督教，与作为古典文明的血腥刽子手的至阳至刚的日耳曼蛮族相结合，共同缔造了那个集野性的残忍、深沉的痛苦和神圣的感召于一身的阴凄诡异的中世纪基督教文明。这种结合仍然可以看作是古典文明的“母本”与日耳曼蛮族的“父本”进行“文化杂交”的结果。因此，在经历了几个世纪的混乱和“黑暗时代”之后（这是“文化杂交”所孕育的新文明形态在诞生之前必然要经历的“阵痛”），到了公元8世纪末期，随着日耳曼蛮族对基督教会的普遍

皈依（这个宗教皈依过程同时也是蛮族的文明教化过程），西方文明体系的一个崭新的历史形态——基督教文明——就应运而生了。

由此可见，基督教的“文化基因”是游牧世界与农耕世界第一次“文化杂交”所产生的新性状[6]；而基督教文明形态的最终确立，则是游牧世界与农耕世界第二次“文化杂交”的直接结果。

让我们再来简要地回顾一下另外两个高级宗教——佛教和伊斯兰教的产生与发展的情况。佛教这个高级宗教系统是从其“蛹体”——婆罗门教中以“叛逆”的方式发展出来的，其情形与基督教之于希腊罗马多神教的关系颇为相似。著名的宗教学专家麦克斯·缪勒在谈到佛教与婆罗门教的关系时指出：“佛教，亦即阿育王的宗教，它与古代吠陀时代婆罗门教的关系，亦如意大利语和拉丁语、新教与罗马天主教的关系。实际上，佛教只有作为婆罗门教的发展和反作用才是可理解的。”[7]而婆罗门教这个“蛹体”或准高级宗教的最初形态——吠陀教，则是入侵印度河流域的雅利安语游牧者的文化与当地的亲体文明——哈拉巴文明相融合的产物。吠陀书中所记载的一些重要神明，如天父特尤斯、雷霆之神因陀罗、驾着四轮马车的太阳神苏利耶等，与希腊奥林匹斯神话中的宙斯、阿波罗等神明一样，显然是雅利安入侵者所崇尚的原始神明。缪勒写道：“我们来看另一个神的起源和历史，他是最古老的一个神，不仅是吠陀雅利安人的神，而且是整个雅利安族的神。他就是吠陀中的特尤斯，相当于希腊的宙斯。……我们知道他在希腊作为宙斯存在，在意大利作为丘比特存在，在古冰岛诗文中作为提耳神存在，在日耳曼作为齐奥神存在，而且我们知道他应当在梵文中存在，但却不是在梵文中，而是在那些古老的《吠陀》诗歌中意想不到的出现了。……在吠陀里，特尤斯不仅作为阳性名词存在，而且和‘父亲’一词紧密相联，拉丁语中的丘比特也有此现象。我们发现特尤斯与父亲一词的关联，就像借助强有力的望远镜最终找到了先前只

靠计算才确定的天上某处的那颗星。”[8]这种对父亲和“天父”的崇拜，是雅利安语游牧者的一个共同的文化特点，而印度河流域的达罗毗荼人却似乎对母神更加尊崇（米诺斯文明的克里特人也是如此）。印度历史学权威辛哈和班纳吉指出：“在吠陀经典中男性天神占有优势，在摩亨殊达鲁，母神却肯定地高于湿婆。”[9]作为佛教之前身和“蛹体”的婆罗门教正是在雅利安游牧入侵者的原始宗教与印度河流域亲体文明的宗教信仰相互碰撞和融合的过程中产生的。

在《梨俱吠陀》中有大量篇幅描写了因陀罗和阿耆尼（火神）等神明对印度河土著达萨（意即奴隶，指达罗毗荼人）的征服和夺取他们的牛群的故事，这些故事与赫西俄德《神谱》中不同神族之间的战斗以及荷马史诗中所渲染的特洛伊战争场面有着明显的相似之处。如果说在《梨俱吠陀》——它是印欧语入侵者迁居印度河流域初期的作品——中雅利安的成分占据优势，那么在后三部吠陀书（《沙摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿闼婆吠陀》）中，土著达罗毗荼人的宗教信仰则逐渐与征服者的宗教信仰相融合。在此基础上形成的婆罗门教的一些重要神明，如梵天、毗湿奴、湿婆等大神，就是两种文化相“杂交”的产物。研究印度宗教史的英国专家渥德尔认为，在婆罗门教中非雅利安的因素随处可见，例如关于毗湿奴、湿婆和天后的神话，关于灵魂投胎转世和解脱的观念，都是从被征服前的印度河流域的古老文化中发展出来的。他甚至还断言：“征服者当中的世袭婆罗门僧侣绝大部分是古印度文化的继承者非雅利安人教士的后裔。”但是他同时也强调：“在雅利安传统和古印度传统之间，有一段逐渐综合的过程，这是很清楚明白的。这种倾向是印度思想史的特征，印度思想史一般不是由于排斥异端，而是由于吸收同化而发展的。”[10]正是这最初的“文化杂交”奠定了印度文明坚忍不屈的文化个性和同化外来文化的非凡能力，[11]使得它在漫长的历史过程中虽屡经劫难却本根不泯。印度前总理尼赫鲁写

道：

我们尽可以说第一次伟大的文化上的综合及融和是发生于新来的雅利安人及达罗毗荼人们中间的，这些达罗毗荼人们大概就是印度河流域文明的代表人。印度的各民族和基本的印度文化就是由这种综合及融和产生出来的，而兼有两种的特殊成分。在以后的时代中又来了许多其他的种族：伊朗人，希腊人，安息人，大夏人，西徐亚人，匈奴人，突厥人或土耳其人（伊斯兰教以前的），初期基督教徒，犹太人，祆教徒；他们来了，发生了一些影响，被同化了。依照达德威的说法，印度“像海洋一样有无限的吸收能力”。想一想有种姓制度及闭关主义的印度而偏有这种惊人的包容能力来同化外来种族与文化这点是可怪的。或者它之所以能够保持它的活力，而随时使自己恢复青春，就是由于有这一点吧。[12]

公元前1000年前后，婆罗门教在四大吠陀书的基础上逐渐定型，确立了三大纲领（吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上）和瓦尔那（种姓）等级制度。到了公元前7世纪，古《奥义书》的问世开始表现出一种改革的愿望，它所提倡的“梵我同一”和“业报轮回”思想代表着婆罗门教内部的一种试图超越原始的感觉主义和现世主义生活态度，追求内在的宗教沉思生活和灵魂解脱的倾向。这一内在的改革过程与希腊的阴郁悲观的奥尔弗斯神秘祭对明朗欢快的奥林匹斯宗教的改革似同出一辙，为不久以后产生的高级宗教——佛教奠定了思想基础（其情形正如奥尔弗斯神秘祭为基督教的产生奠定了最初的思想基础一样）。佛教最初是以婆罗门教的“叛逆者”形象而出现的，它以“四姓平等”的主张来反对婆罗门教的种姓制度，用内在的道德生活和宗教修持来取代婆罗门教的三大纲领，但是它的一些基本思想，如因果报应、业报轮回、追求最终解脱等，却是来自于婆罗门教特别是《奥义书》的传统宗教思想。由于这种内在的精神联系，到了公元4世纪以后，在印度逐渐形成了融婆罗门

教、佛教、耆那教的宗教思想和印度民间传说于一体的印度教（即新婆罗门教）。这种具有综合特点的新宗教后来经过商羯罗（788—820）等人的大力宣扬和理论阐释，终于成为印度的国家宗教；而佛教则由于具有过分浓重的出世精神和禁欲主义色彩，在印度失却了根基，成为一种“流亡的”高级宗教，在东南亚、中国、日本等异国他乡以各种“变异”的形式结出了硕果。

由此可见，作为一种高级宗教的佛教以及在其基础上产生的印度教，是通过婆罗门教这个“蛹体”而与雅利安游牧文化和哈拉巴亲体文明相联系的，这个“蛹体”本身就是野蛮与文明进行“文化杂交”的结果。而从“蛹体”中最终产生出“成虫”形态（佛教和印度教），则不仅仅是由于它们的“文化基因”已经在第一次“文化杂交”过程中形成，而且也是由于后来难以计数的一支支新入侵者（从刚刚皈依文明生活不久的波斯人一直到突厥人）与逐渐具有了较稳定的遗传性状的印度—雅利安文化进行再杂交的缘故。印度文明所经历的这种比任何其他文明体系都更为复杂的混杂融合情况，最终使印度成为一个“宗教的万花筒”。

与基督教和佛教—印度教的衍生演化情况相比，伊斯兰教的产生和发展过程似乎显得较为简单明了。这个最晚出现的世界性高级宗教是在游牧世界对农耕世界第二次大冲击的尾声中，由半游牧的贝督因人（阿拉伯人）的原始宗教与中亚、西亚地区流传已久的琐罗亚斯德教（祆教或拜火教）、犹太教、聂斯脱利教（被西方教会斥为“异端”的一支基督教派）等融合而成。伊斯兰教的一些基本教义和历史传说，从犹太教和基督教中借鉴颇多；而在其后的发展扩散过程中，又从琐罗亚斯德教和摩尼教中吸收了许多成分。我们可以把犹太教和琐罗亚斯德教看作伊斯兰教的两个“母本”形态（贝督因人的原始宗教则是它的“父本”形态），而这两个“母本”形态本身又都是游牧世界与农耕世界第一次大融合的产物——犹太教是游牧的希伯来文化（属于闪米特文化系统）与苏美尔—阿

卡德－巴比伦亲体文明“杂交”的产物，琐罗亚斯德教则是游牧的伊朗－雅利安文化与苏美尔－阿卡德－巴比伦亲体文明“杂交”的结果。因此，我们通过这个向上溯寻的过程就找到了伊斯兰教、琐罗亚斯德教、犹太教等中亚、西亚宗教的共同的原始“母本”形态——巴比伦神话。这个原始宗教是在两河流域的一连串的局部性征服活动中逐渐形成的，其间经历了苏美尔、阿卡德、巴比伦、赫梯、亚述、迦勒底等一系列文化沉积层的累叠。

巴比伦神话不仅影响了后来的犹太教和琐罗亚斯德教（并且通过它们影响了基督教、摩尼教、伊斯兰教等），而且在希腊多神教中也留下了一些明显的印痕。在巴比伦神话史诗《恩努马－艾利希》（约在公元前二千纪中叶最后完成）中所记载的许多神话内容，例如关于阿卜苏（淡水）和提阿马特（咸水）相结合而创造诸神和世界的创世神话，关于阿卜苏和提阿马特与子孙们的冲突以及马尔杜克最终成为神界领袖并开天辟地的神谱演化故事（这个故事对于犹太教的《创世记》和赫西俄德的《神谱》无疑都具有深刻的影响），关于英利尔（农业之神）用锄头打碎坚硬的地壳从而使人类得以破土而出的人类起源神话（在关于英利尔发明锄头的神话中已经清楚地表明了巴比伦神话是农耕世界的神话），关于植物保护神达摩在其情人爱情女神伊斯塔尔的帮助下起死回生的复活神话（达摩的死而复活象征着植物一年一度的枯荣变化），以及关于贝尔神（至上神）发洪水惩罚人类，伊阿神却事先吩咐一位老人制造大船、备齐一切物种以避厄难的洪水神话等，都对从中亚到地中海的几乎所有农耕世界的神话传说产生了深刻的影响。吕大吉先生在论及犹太教与巴比伦神话之间的渊源关系时指出：“犹太教《圣经·创世记》关于上帝创世、上帝造人、洪水灭世、挪亚方舟等神话故事，无疑都是以巴比伦神话为其原本。基督教关于复活的教义与信仰，也来源于古代巴比伦的复活神话和有关祭祀仪式。”[13]在《宗教学通论》的470－471页，吕大吉先生还指出

了关于摩西的神奇的出生经历与一段流传已久的苏美尔神话之间的承袭关系。

犹太教与巴比伦神话同属于闪米特文化类型，它们之间的渊源关系非常明显。但是后来入主伊朗高原和西亚地区的波斯人则带来了一些与闪米特文化类型的宗教完全不同的成分，并且在相互融合的基础上创立了琐罗亚斯德教。在作为入侵者而进入文明世界的雅利安文化类型中（无论是在希腊、印度或者波斯），几乎随处可以见到一种充满了血与火的暴力色彩。我们在荷马史诗等希腊神话经典中看到的奥林匹斯诸神和阿卡亚英雄们都是一些以征服活动和宴饮娱乐而著称的形象。与被征服者的神话不同，奥林匹斯神话的基调不是生产而是战争，不是劳作而是享乐，它是征服者的神话。吉尔伯特·穆莱写道："大多数民族的神都自命曾经创造过世界，奥林匹克的神并不自命如此。他们所做的，主要是征服世界。……他们都是些嗜好征服的首领，是些海盗之王。他们既打仗，又宴饮，又游玩，又作乐；他们开怀痛饮，并大声嘲笑那伺候着他们的瘸铁匠。"[14]同样地，我们在《梨俱吠陀》中也看到了关于因陀罗、阿耆尼等神明征服和劫掠达萨的大量描述。在波斯的宗教（琐罗亚斯德教）中，征服者与被征服者之间的这种血与火的冲突被抽象为两种本体性的力量——善与恶之间的对立，从而展现了一幅二元论的宗教图像。阿胡拉·马兹达（光明、善）与阿利曼（黑暗、恶）之间的斗争实质上是以一种理论化和道德化的方式再现了不同文化、种族、宗教信仰之间的历史抵牾。琐罗亚斯德于公元前6世纪在综合巴比伦神话和雅利安入侵者原始宗教的基础上所进行的宗教改革，使直观感性的朴素宗教获得了抽象的道德色彩，从而使琐罗亚斯德教成为一切准高级宗教形态中理论化水平最高、最接近于高级宗教的一个"蛹体"（另一个类似的宗教是犹太教）[15]。在后来的亚历山大东征活动和希腊化浪潮中，琐罗亚斯德教的一些宗教思想，如善恶二元

论、救世主观念、童贞女受胎神话（相传琐罗亚斯德本人即由一名15岁的童贞女所生）等，与希腊的宗教信仰相糅合，并通过抽象化的希腊唯心主义哲学（主要是柏拉图主义）而转化为基督教的重要教义。

公元前4世纪亚历山大征服波斯的一个文化上的伴生物，就是希腊宗教对琐罗亚斯德教的有力冲击。势不可挡的希腊化浪潮使得波斯宗教披上了一件希腊的外衣，出现了希腊神与波斯神融为一体的趋势，例如宙斯与马兹达、阿波罗与密瑟拉、赫尔墨斯与希里奥斯、赫剌克勒斯与阿塔尼斯等两种不同宗教系统的神明和英雄的名字被联结在一起。但是这种趋势只是暂时性的，在两种不同文明体系的宗教之间很难产生实质性的新产品，只有文明与野蛮之间的“文化杂交”才可能导致一种新宗教的产生。因此当萨珊王朝建立之后，希腊化的影响就被逐渐消除掉，琐罗亚斯德教又重新恢复了它的本来面目，并且成为萨珊王朝的国教。然而到了公元7世纪，当野蛮的阿拉伯游牧者成为中亚和西亚的主人时，这个未曾被文明的希腊宗教所同化的琐罗亚斯德教，终于在伊斯兰教的扩张过程中日益衰竭，但是它的许多思想精义和宗教观念却已经潜移默化地融入了新崛起的伊斯兰教的血液之中。

通过以上的梳理，我们可以说作为一种高级宗教的伊斯兰教是闪米特文化类型和雅利安文化类型长期融合的一个结果，在这个漫长而复杂的历史过程中，野蛮的游牧文化（包括伊朗—雅利安游牧文化和阿拉伯—闪米特游牧文化）与文明的农耕文化（包括苏美尔—阿卡德—巴比伦的闪米特亲体文明和“杂交的”波斯子体文明）之间发生了极其复杂的“文化杂交”和“再杂交”，通过犹太教、琐罗亚斯德教等一些“蛹体”形式，最终造就了伊斯兰教这个优良的文化品种。因此，尽管从表面上看，伊斯兰教本身的产生和确立过程在所有的高级宗教中是最简单明了的，但是它的背景情况却比基督教和佛教—印度教要更加扑朔迷离和错综复杂得多。

以上分析的三个高级宗教说到底都是不同文化类型的文明与野蛮之间进行“文化杂交”的新产品。结合前面所谈到的文明发生的人类学和语言学背景，我们可以概括地把分别作为三个高级宗教的“母本”和“父本”的两大文化类型称为伊比利亚—巴斯克文化类型和诺迪克—雅利安文化类型，前者是滋养农耕文明的温床和孕育高级宗教的子宫，后者则是导致文明形态嬗变的催化剂和使得高级宗教受胎的精子（伊斯兰教的背景情况更为复杂一些，但仍然是这两大文化类型“杂交”的结果）。两大文化类型的文明与野蛮之间的这种“杂交”情况，用生物学的概念来说，可以称之为“远缘杂交”。这种杂交虽然往往容易导致不孕和不育，然而一旦成功，却能够较为显著地改变亲本的遗传性状，使得变异性成为一个突出的特点。一位生物遗传学家写道：

> 一般说来，远缘杂交是动摇有机体遗传性比较强有力的方法。通过远缘杂交，可以使两亲的各种性状的对比关系，在杂种第一代，特别在杂种第二代和以后一些代，发生复杂的变化，有时会出现超出亲本类型的一些新的性状。因此，与品种间杂种比较起来，远缘杂种的遗传性具有更大的动摇性，也就是说，在遗传性和变异性这两个矛盾着的方面中，变异性则为矛盾的主要方面并且起着更为强大的主导作用。这是远缘杂种一个很重要的特点。[16]

从公元前二千纪初叶到公元前一千纪中叶的一千多年时间里，爱琴文明、两河流域文明和印度河流域文明都经历了伊比利亚—巴斯克文化类型和诺迪克—雅利安文化类型之间的“远缘杂交”过程，其结果不仅使得文明形态发生了嬗变（从神话时代的亲体文明转变为英雄时代的子体文明），而且也获得了高级宗教的“文化基因”，产生了作为高级宗教的“蛹体”的各种准高级宗教形式，为后来三大高级宗教的确立奠定了

基础。这种结果充分显示出不同文化品种的“远缘杂交”所具有的变异性和杂交优势。

注释

[1] 犍陀罗是位于印度河上游的古国，公元前后，在希腊文化的影响下，出现了所谓的犍陀罗艺术，其特点是以希腊的艺术手法来雕刻佛像，使得佛陀石像在面容上酷似希腊的太阳神阿波罗。

[2] 关于基督教的文化根源问题，请参阅拙著《西方宗教文化》第2章第1节“基督教的文化渊源”，长江文艺出版社1997年版。

[3] 关于这些文化碰撞与交往的具体情况，将在第五章中进行分析。

[4] 关于这个问题，请参阅拙著《神旨的感召——西方文化的传统与演进》，武汉大学出版社1993年版；《西方宗教文化》，长江文艺出版社1997年版。

[5] 参见《西方宗教文化》第1章第1节“希腊宗教的源流谱系”。

[6] 这一点不只是针对希腊宗教这个“蛹体”形式或准高级宗教而言，即使是被当作基督教的另一个“蛹体”形式的犹太教，也同样是游牧世界与农耕世界第一次“文化杂交”的产物，只不过这种“杂交”发生在同种文化类型的闪米特野蛮与闪米特文明之间，不像希腊宗教是异种文化类型的野蛮与文明之间进行“杂交”的结果。

[7] 麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社1989年版，第94页。

[8] 麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社1989年版，第193页。在稍前一点的地方，缪勒还谈到了苏利耶与希腊太阳神之间的相似之处。

[9] 辛哈、班纳吉：《印度通史》，商务印书馆1964年版，第35页。摩亨殊达鲁是印度河流域文明的发掘地之一。

[10] 参见渥德尔《印度佛教史》，商务印书馆1987年版，第28-31页。

[11] 在这一点上，印度文化与中国文化颇为相似。二者的不同之处在于：中国文化通常是在和平的环境中以高屋建瓴之势来同化外来文化（如对佛教、伊斯兰教

的同化），而印度文化则是在被奴役的痛苦历程中通过以柔克刚的方式来进行这种潜移默化的同化工作的。

[12] 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁：《印度的发现》，世界知识出版社1956年版，第80页。

[13] 吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第428页。需要说明的是，类似于巴比伦神话中达摩死而复活的故事，在腓尼基的阿多尼斯神话、埃及的俄赛利斯神话以及希腊的珀耳塞福涅神话中，都同样可以看到。因此，如果说犹太教与巴比伦神话之间存在着一种直接的渊源关系，那么基督教的复活教义与巴比伦神话之间的联系只不过是一种间接的联系。

[14] 吉尔伯特·穆莱：《希腊宗教的五个阶段》第67页，转引自罗素《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第34页。

[15] 汤因比曾对“高级宗教”进行了界定，他说道：“我所说的高级宗教，它的意思就是使每个人自己直接地接触到‘终极的精神之存在’。就是说，同样是接触‘终极的精神之存在’，但不是通过人以外的自然力量，也不是通过人的集体力量所具体化的制度等媒介间接地去接触。”（《展望二十一世纪》，国际文化出版公司1985年版，第383页。）这种与“终极的精神之存在”的直接接触只有通过内在的信仰和道德这个惟一的途径才能做到。就此而言，只有基督教、佛教和伊斯兰教在理论上可以称作“高级宗教”（尽管在实践上它们也常常表现出一些违背“高级宗教”定义的特点）。与此相反，“低级宗教”则是通过“人以外的自然力量”（自然崇拜）或“人的集体力量所具体化的制度”（祭祀活动、偶像崇拜和律法主义）来与“终极的精神之存在”进行间接接触的。

[16] 郭文明：《生物遗传与变异》，人民教育出版社1981年版，第93页。

三、“种内杂交”的“米亚德现象”与“纯系种”的悲剧

相对于西方、西亚、印度等三个文明体系所经历的“远缘杂交”过程而言，中国和埃及的情况则迥然而异。这两个独立发生的亲体文明由于种种客观原因，在游牧世界与农耕世界的第一次大冲突、大融合活动中未能与异种的文化类型发生“远缘杂交”，从而都未能产生出高级宗教系统，而且其中的一个（埃及）甚至未能发生形态嬗变而成为文明“化石”。这两个亲体文明中的一个由于地处偏僻的旧大陆东端，在长期封闭的环境中逐渐发展成为一个具有超稳定的遗传结构的文明体系，在同种文化类型的文明与野蛮的融合活动（“种内杂交”）中形成了一种可以与三大高级宗教系统相提并论的高级伦理价值系统（儒家伦理），奠定了文明体系的不可毁弃的精神根基，从而形成了源远流长的中国文化传统；另一个则由于过分痴迷于亲体文明和原始宗教的纯洁性，在文明的历史“发情期”里错过了与异种或同种文化类型的野蛮入侵者的“文化杂交”，逐渐成为丧失了任何变异功能的“纯系种”，最终蜕化为亲体文明的“木乃伊”和“金字塔”，并在英雄时代成为地中海地区各个强悍的子体文明相互逐鹿的牺牲品。

由于地理条件的限制，中国文明自古以来就与葱岭以西的其他各种文化类型处于“老死不相往来”的隔绝状态中。在中国历史上屡屡发生的游牧民族对农耕世界的入侵和混杂，基本上都属于蒙古利亚文化类型内部的冲突与融合，用生物学的概念来说，即“种内杂交”。以与汉族摩擦、交往最为频繁的匈奴人为例，尽管从先秦至魏晋时期匈奴构成了中国边关之大患（魏晋以后则与汉族逐渐融为一体），但是除了游牧习性之外，匈奴族与汉族之间的区别并不显著。《史记·匈奴列传》认

为，匈奴人的祖先乃夏后氏之苗裔，夏桀死后，其子獯鬻避居北野，游牧为生，遂成匈奴。吕思勉先生在《中国民族史》中写道："此族在古代，盖与汉族杂居大河流域……与汉族之交涉盖甚多。""匈奴政教风俗，与中土相类者极多……实自皇古以来，即与汉族杂居黄河流域也。则其渐染汉族文化之深，固无足怪矣。"吕先生还引证了大量的资料来说明匈奴与汉族在敬天、尊祖、信巫以及政制、风俗、文字等方面的相同和相似之处。[1]到了南北朝时期，匈奴人与鲜卑人、羯人、氐人、羌人等北朝统治者更是日益与汉族融为一体，自己本族的文化风尚荡然无存。自中国文明发萌以来，入主中原的游牧民族不计其数，但是由于这些游牧者在文化上与汉族差别甚微，且在入侵前长期受到汉族文化之浸润，因此野蛮的游牧者一旦进入文明的农耕世界，很快就面临着完全被同化的命运。入侵者们毫无保留地放弃了自己原来的文化传统，彻底消融在文明程度更高的汉族文化海洋之中，其情形就如同一块坚硬的骨头掉进了表面平静的硫酸池里。这种销骨化水式的"文化杂交"过程导致了一种文化性状一边倒的杂交效应，生物学中将这种效应称为"米亚德现象"，即在杂交所产生的后代身上，一个亲本的性状完全被另一个亲本的性状所排斥，以至于看起来就好像根本没有发生过杂交一样。试举一例如下：

女真崛起东北，风习尚武，但入主中原之后，逐渐趋向崇文，喜读辞章、爱好文学，并仿效辽宋制度，建立官僚机构，开科取士。早在太宗吴乞买统治时，就设词赋经义等科，中举士人亦称进士。完颜亮时设国子监，完颜雍时在京师设太学外，于各地设府学十七处。还翻译儒家汉典为女真文字，作为猛安谋克子弟学习的教科书，与此相应，亦设女真国子学、府学及女真进士科。

女真贵族在汉族封建文化的熏陶下，学会汉文、学讲汉语，逐渐忘掉本族的语言文字，而且以诗词自诩，如金熙宗"能赋诗染翰，雅歌儒服"，他贬低开国功臣为"无知夷狄"，开国功臣则讥他为"汉户少年子"。完颜雍对此曾引起忧虑，斥为"忘

本”，但到章宗朝，这种文化上的封建化还在发展，所谓“儒风丕变，庠序日盛”。作为通晓汉文的一个突出表现是，女真贵族纷纷改用汉名，如阿骨打改名旻，吴乞买改名晟，兀术改名宗弼等。有的还改用汉姓，如女真奚烈氏为汉人郎姓，乌古论氏为汉姓商等。[2]

不久以后，更为野蛮的蒙古人取代了女真人的统治，并消灭了苟延残喘的南宋政权，建立了元朝。自幼汉化颇深的忽必烈深知欲使元朝政权立于不败之地，必须学习汉文化，因此他在经济、政治、文化等方面大力推行各种汉化措施。此举遭到了久住草原、倾心致力于西部征战的蒙哥大汗的反对和指责，后来又导致了幼弟阿里不哥的分裂。忽必烈虽然在蒙哥死后夺得大汗称号，并平定了阿里不哥的叛乱，但是他的汉化政策却受到蒙古旧族的极大掣肘，不可能有效地实施。以至于在整个元代，当权的蒙古贵族们始终与汉文化保持一定的距离，民族歧视政策是元朝统治者的一项主要政策，而文明程度最高、代表着中国儒家文化传统的南宋遗民则处于社会的最底层[3]。蒙古入侵者拒绝汉化的结果，使得元朝成为中国历史上最短命的王朝，从忽必烈1271年建立元朝，到顺帝1368年亡国，历时不足百年。明太祖朱元璋起兵伐元的口号是“驱逐胡虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民”（500年后孙中山也用过类似口号作为反清的旗帜），这个口号充分表明了中国传统文化之根深蒂固和牢不可撼。因此，到了满清入关，多尔衮接受元朝统治者失国的教训，力倡满汉一家，对亡明各派官僚兼收并蓄，重用有政治经验的汉族官吏，在官制、科举、辞章等方面沿袭明制。历经康熙、雍正、乾隆三朝后，清王朝除了皇帝是满族人以外，在其他方面几乎与历代汉人政权没有什么区别了。八旗子弟也逐渐摒弃剽悍勇武之气，濡染儒风，日益汉化，到了清末，大多成为养尊处优的文雅之士。

对照一下西方各文明体系所经历的“文化杂交”过程，我们可以发现明显的差异。雅利安文化类型的各支游牧民族侵入农耕世界以后，往往会使文明世界陷入一段长达数世纪的混乱状态，即所谓的“黑暗时代”，如印度—雅利安人对印度河流域文明的入侵、多利亚人对迈锡尼文明的入侵、日耳曼人对罗马帝国的入侵等。这个“黑暗时代”实际上就是两种迥异的文化传统碰撞、交汇和融合的过程。在经历了“黑暗时代”的痛苦“分娩”之后，一种新的文明形态才会呱呱落地。在这种新文明形态中，分属于两个不同文化类型的“亲本”文化以一种“融合遗传”的方式导致了文化新性状的出现，从而使变异性成为占主导地位的文化特点。然而在中国，由于外部环境的隔绝，使得中国文明长期处于封闭发展的状态中，导致了“母本”文化性状过分稳定的特点。这种超稳定结构的文明体系一旦与野蛮的游牧者进行“文化杂交”（这些野蛮的游牧者又与中国文明同属于蒙古利亚文化类型），其结果必然导致文化性状一边倒的“米亚德现象”，使得游牧入侵者的“父本”文化性状完全被农耕文明的“母本”文化性状销蚀殆尽，更谈不上文化新性状的出现了。因此，尽管在中国历史上游牧入侵者不断地冲击和融入汉族人的华夏文明，但是这个文明的基本文化性状自秦汉以来却没有发生过实质性的变化。就此而言，在中国文明历史中，遗传性成为占主导地位的文化特点。

然而需要说明的是，在中国文明历史的早期也曾经发生过一次实质性的“文化杂交”，产生了优良的文化新性状。这次“文化杂交”就是从商代至东周列国时期，中国黄河流域亲体文明与西北诸戎狄民族之间的冲突、融合；由于这次“夏夷”冲突、融合而导致的优良的文化新性状，就是儒家伦理的孕育和产生。当时的中国文明还处于生长初期，高级的宗教—伦理价值系统尚未确立[4]，因此具有较强的可塑性（高级宗教—伦理价值系统产生之前的这个可塑性较强的历史时期可以称作亲体文

明的历史“发情期”，它是文明与野蛮进行“文化杂交”并孕育优良品种的最佳时期）。这一时期西北诸戎狄民族对黄河流域文明的入侵[5]——它与西方雅利安人对爱琴文明、两河流域文明以及印度河流域文明的入侵基本上属于同一历史时代——导致了中国文明史上的一个重要的里程碑时代的到来，即春秋战国时期。由于华夏农耕文化与戎狄游牧文化的融合，一种高级的宗教—伦理价值系统开始萌芽。这就是中国文明在世界历史的“轴心期”间所发生的关键性的精神变革活动，即从殷商“尊神事鬼”的巫觋文化或原始宗教，经过周代“尊礼敬德”的宗法制度，向孔孟儒家以“仁”为核心的现实伦理精神的转化。[6]这一时期发萌的中国儒家伦理，在经历了一些磨难之后，到汉唐之际基本上确立了精神文化领域中的主导地位，从此奠定了中国古代文明的精神根基。儒家伦理价值系统的确立一方面使中国传统文化具有了中流砥柱式的精神根基和不折脊梁；另一方面也造成了中国文明在后来的繁衍演化过程中的“米亚德现象”。

最后要讨论的是埃及文明的命运。这个文明之所以在后来的历史中成为“绝嗣的”文明“化石”，关键原因就在于它没有在历史“发情期”里经历文明与野蛮之间的痛苦而漫长的“文化杂交”。在印欧语游牧者对农耕世界的第一次大冲击浪潮中，埃及由于地理位置的特殊性而幸免于难，然而这种暂时的幸运恰恰成为埃及文明不幸的根源。埃及文明的历史悲剧就在于它的过分的纯洁性！

在古代埃及文化中，宗教具有极其重要的作用，虽然这种宗教仍停留在自然崇拜的低级阶段，但是它的内容却非常丰富，对人们的生活产生了重要的影响。“宗教在古埃及社会中，起过在其他国家不曾起过的作用，它与古埃及人的整个生活密切交织，始终相随，使古埃及的文明独具一格。”[7]从现今发掘出来的图版和文字资料来看，古埃及的宗教是所有亲体文明宗教中发展水平最高、体系最完整的。它的一

些重要神明，如太阳神阿蒙和阿顿、司掌亡灵和万物枯荣的俄赛利斯、丰产女神伊西斯（俄赛利斯之妻）、英勇无敌的荷拉斯（俄赛利斯与伊西斯的儿子）、邪恶与灾难的化身塞特，以及一些半人半兽的怪物（如人身牛首的哈梭女神、狮身人面的斯芬克斯等），都对爱琴海地区和西亚的神话产生了一定的影响，并且在后来的希腊神话中留下了深深的烙印。[8]

古代埃及宗教带有浓厚的彼岸色彩，埃及人对于人死之后的归宿问题的关心似乎更甚于对现实生活的考虑，这一点在埃及的许多图版和壁画中均可看到。[9]对俄赛利斯的崇拜（在中王国时曾达到了极盛状态，俄赛利斯成为整个埃及最受尊崇的神），表明了埃及人对死后复活的强烈渴望。但是，埃及人关于死而复活的信念毕竟停留在一种低级的水平，他们关注的是灵魂与肉体的同时复活，而不是基督教式的单纯的灵魂救赎。因此，埃及人对于尸体——这是死者复活的首要条件——极其重视，结果就使得制造和保存木乃伊的防腐技术，以及存放尸体的墓葬建筑工艺（它的杰出作品就是储存王者尸体的巨大金字塔）达到了极高的水平。木乃伊和金字塔，这两样东西构成了古代埃及文明的典型象征物。[10]罗素指出："埃及人主要的关怀是死亡，他们相信死者的灵魂要进入阴间，在那里，奥西里斯（即俄赛利斯）要根据他们在地上的生活方式来审判他们。他们以为灵魂终会回到身体里面来；这就产生了木乃伊以及豪华的陵墓建筑。"[11]这种对来世生活的重视以及关于死后受审判的思想，后来通过希腊的奥尔弗斯神秘祭和柏拉图主义哲学而对基督教神学产生了极其重要的影响。

尽管古代埃及宗教表现出与其他原始宗教迥然不同的伦理化色彩和来世主义特点，从而达到了更高的水平，但是它在漫长的历史过程中却几乎没有什么实质性的发展。古代埃及宗教的这种长期凝固不变的根本原因就在于，它作为一种"纯种"的亲本宗教始终未能与任何外

来宗教进行有效的"杂交"。当古代埃及宗教刻意保持自己在遗传性状上的"纯洁性"时，它也就失去了一切变异的可能性，从而蜕变为一种历史的"木乃伊"。从公元前3100年左右美尼斯统一上下埃及，一直到公元前525年埃及被波斯人所征服，在这长达两千多年的时间里，埃及文明基本上处于一种封闭的状态之中。虽然其间也曾与赫梯、亚述等国发生过一些局部性的摩擦，并且征服过西亚的一些小邦（如以色列等），但是埃及的宗教却始终保持着自身的独立性和纯洁性，未曾受到外来文化的任何深刻影响。在闪米特语游牧民族和雅利安语游牧民族的大入侵浪潮中，埃及依凭其特殊的地理位置而幸免于难，只是在公元前1720年左右遭受到一支游牧民族——喜克索斯人的入侵。但是这支入侵者尚未在埃及站稳脚跟，就被雅赫摩斯一世的军队逐出国门之外（公元前1570年）。而雅赫摩斯一世用以号召埃及人民的宗教旗帜，就是传统的阿蒙神。新王国建立之后，阿蒙神的声威大振，阿蒙神的祭司集团也成为炙手可热的特权阶层。虽然不久后阿蒙霍特普四世（后因崇拜阿顿神而改名为埃赫那顿）进行了一次宗教改革（用阿顿神取代阿蒙神的权威，从而打击阿蒙神祭司集团），但是埃赫那顿死后，宗教改革的一切努力也随之付诸东流，埃及宗教仍然恢复了原来的状况。

由此可见，在波斯人征服埃及以前，无论是外来的入侵（在长达两千多年的时间里仅仅只发生过一次昙花一现的短暂入侵），还是内部的改革，都没有撼动古代埃及宗教的深厚根基。由于没有与外来的游牧入侵者进行有效的接触，古代埃及文明在其历史"发情期"里错过了与异质文化交配的机会，陷入了一种类似于植物连续自花授粉的"纯系"遗传状态中，从而逐渐丧失了变异和产生优良品种的功能。因此，当波斯（阿契美尼德王朝）、希腊（马其顿帝国）和罗马等第二代文明形态（英雄时代）的国家——它们本身都是游牧世界对农耕世界第一次大冲击、大融合的历史结果和"杂交品种"——以文明征服者的姿态出现在衰老僵

化的埃及帝国面前时，这个已经丧失了自我更新能力的亲体文明就只能面临着彻底灭亡的厄运了。古老的埃及宗教也如同这个帝国本身一样，成为一堆一触即溃的朽木。自从亚历山大东征和希腊人的托勒密王朝建立之后，埃及宗教先是被希腊罗马多神教逐渐蚕食，继而则融入新崛起的基督教中（在罗马帝国时期，亚历山大里亚和北非成为新兴的基督教的最坚固的堡垒之一），最后在公元7世纪穆斯林的征服活动中，埃及彻底从西方世界中退出，成为后来居上的伊斯兰教的一个重要基地。

需要说明的是，这些后来在埃及成为占统治地位的高级宗教（如基督教、伊斯兰教等），与古代埃及宗教之间并不存在着亲体—子体关系，正如同作为罗马帝国之北非行省的埃及、作为蛮族（汪达尔）王国的埃及、作为奴隶（马木留克）王朝的埃及与古代埃及文明之间不存在亲体—子体关系一样。古代埃及的文明和宗教都被另一些新兴的文明和宗教所彻底消灭，而不是通过文明与野蛮之间的“文化杂交”而得以形态嬗变。也就是说，古代埃及文明完全成为一具干瘪的“木乃伊”，它的血脉并没有通过自我更新和变异的方式而得到延续。在公元前二千纪中叶以后，当其他几个亲体文明纷纷通过与野蛮的游牧文化相融合而开始经受痛苦的“文化蜕皮”或形态嬗变过程，并在世界历史的“轴心期”里萌发出作为优良的“杂交品种”的高级宗教（或准高级宗教）时，埃及文明却由于其过分的“纯洁性”而被奔涌向前的历史潮流留在了日益干涸的河床上，成为一块色彩斑斓然而却毫无生气的文明“化石”。

公元前二千纪可以看作是几个亲体文明的历史“发情期”，凡是在此期间与野蛮的游牧文化进行了“文化杂交”活动的，后来都发生了实质性的形态嬗变，并且孕育了高级宗教（伦理）的萌芽。而古代埃及文明的悲剧恰恰在于，它在这个重要的历史“发情期”里错过了异己的配偶，从而失去了自我更新（变异）的机遇和能力。它就像希腊传说中的美少年纳西瑟斯一样，由于过分迷恋于自己的美色，拒绝了一切异性

的求爱者，最终面对水中自己的影像憔悴而死。在亲体文明的这个普遍性的历史“发情期”里，保持文化品种的纯洁性还是进行文化品种的杂交（又可分为远缘杂交和种内杂交），这就是古代埃及文明与其他几个亲体文明之间的最根本的差异。这种不同的历史选择——它是不以人的主观意志为转移的——决定了埃及文明和其他几个亲体文明后来殊异的历史命运。

梁启超先生曾在《论中国学术思想变迁之大势》一书中表述过一种颇有意思的“文化杂交”观，在该书的“总论”中，他这样写道：

> 生理学之公例，凡两异性相合者，其所得结果必加良（种植家常以梨接杏，以李接桃，牧畜家常以亚美利加之牡马交欧亚之牝驹，皆利用此例也。男女同姓，其生不蕃，两纬度不同之男女相配，所生子必较聪慧，皆缘此理。）。此例殆推诸各种事物而皆同者也。大地文明祖国凡五，各辽远隔绝，不相沟通；惟埃及、安息藉地中海之力，两文明相遇，遂产出欧洲之文明，光耀大地焉。其后阿剌伯之西渐，十字军东征，欧亚文明，再交媾一度，乃成近世震天铄地之现象，皆此公例之明验也。我中华当战国之时，南北两文明初相接触，而古代之学术思想达于全盛。及隋唐间与印度文明接触，而中世之学术思想放大光明。今则全球若比邻矣，埃及、安息、印度、墨西哥四祖国，其文明皆已灭，故虽与欧人交，而不能生新现象。盖大地今日只有两文明：一泰西文明，欧美是也；二泰东文明，中华是也。二十世纪，则两文明结婚之时代也。吾欲我同胞张灯置酒，迓轮俟门，三揖三让，以行亲迎之大典。彼西方美人，必能为我家育宁馨儿以亢我宗也。[12]

以上论述，固有许多不符合历史与现实之处（这是由于梁启超所述年代较早，当时国人对世界各文明渊源演变之关系知之不详），但是体察到不同文明之间的“相合”（即“杂交”）必结良种，实不愧为一代宗师之慧眼。然而本书所侧重的，并非各个成熟形态的文明体系之间的交往活动

（尽管这种交往对于世界历史的发展具有十分重要的意义），而是近代以前文明与野蛮或者农耕世界与游牧世界之间“文化杂交”的重大历史后果或效应。综合上面对各种高级宗教—伦理价值系统产生的背景情况所作的分析，可以得出如下结论：

1.世界上现存的几种高级宗教—伦理价值系统以及作为其前身或“蛹体”的准高级宗教，都是在游牧世界与农耕世界的第一次大冲突、大融合的过程中获得了潜在的“文化基因”，形成最初的胚胎形式，并且通过后来进一步的民族融合和“再杂交”（在游牧民族对农耕世界的第二次大入侵过程中）而最终瓜熟蒂落。因此，游牧世界与农耕世界之间的冲突、融合（尤其是这两个世界之间的第一次大冲突和大融合），不仅导致了文明形态的普遍嬗变，而且也是产生高级宗教—伦理价值系统这种优良的杂交品种的根本性原因。

2.一个亲体文明一旦在其历史“发情期”里（或游牧民族对农耕世界的第一次大冲击浪潮中）与野蛮的游牧文化进行了有效的“杂交”，并在“杂种第二代”（或第三代）即子体文明形态中产生出高级宗教—伦理价值系统这种优良的杂交品种，它就确立了自己的不可撼动的精神根基，成为不能被任何其他文明和野蛮所彻底征服的文明体系，从而使自己的文化血脉能够生生不息地永远延续下去；而那些没有在此“发情期”里经历过“文化杂交”过程的亲体文明，由于未能以痛苦的融合更新方式产生出高级的宗教—伦理价值系统，它的文化血脉从此就逐渐衰竭终至死灭，成为绝嗣的文明“化石”。其后所发生的一切历史过程，对于它来说都是完全外在的——由于缺乏文明体系赖以确立的高级宗教—伦理价值系统，它在文化方面不是成为这一个文明体系的附庸者，就是成为那一个文明体系的寄生虫。

3.高级宗教—伦理价值系统的确立可以视为各个文明体系最终形成或成熟的精神标志，在这些成熟的文明体系之间所进行的种种交往

——和平的和武力的——虽然能够产生重要的影响（其中既有积极的也有消极的），但是却不可能根本改变一个文明体系的精神基础，亦即不可能根本改变一个文明体系的宗教—伦理价值系统。另一方面，在这种成熟的文明体系与野蛮的游牧入侵者之间的进一步冲突与融合（或“文化杂交”）过程中，“米亚德现象”会变得越来越突出（中国和印度的情况最为典型），其结果往往是野蛮的游牧入侵者普遍地皈依于他们所侵犯的文明世界的高级宗教—伦理价值系统。就此而言，基督教、伊斯兰教、佛教—印度教、儒家伦理等四大价值系统不仅从世界历史的“轴心期”以来，而且一直到未来若干个世纪之后，都始终是我们这个世界的最基本的精神砥柱和各大文明体系的灵魂支点。

注释

[1] 吕思勉：《中国民族史》，东方出版中心1987年版，第30-31、40-43页。

[2] 徐连达等编：《中国通史》，复旦大学出版社1986年版，第361-362页。

[3] 元朝时人分四等，即蒙古人、色目人（广义的西域人）、汉人（原金国属下的汉人，包括契丹、女真、高丽等族）、南人（南宋遗民），其中南人地位最低。

[4] 中国儒家伦理可以看作是与西方的几种高级宗教具有同等历史意义的价值系统，因此本书常常使用“宗教—伦理价值系统”一词，以概括基督教、伊斯兰教、佛教—印度教，中国儒家伦理这四种不同的高级信仰体系和文明精神砥柱。

[5] 周人和秦人最初也是作为西北戎狄民族的不同支脉而逐渐融入农耕的黄河流域文明的。

[6] 关于这一意义重大的精神变革活动，将在后面具体论述。

[7] 汉尼希、朱威烈等编：《人类早期文明的“木乃伊”——古埃及文化求实》，浙江人民出版社1988年版，第98页。

[8] 希腊神话中的那些较古老的半人半兽神——弥诺陶洛斯、以堤丰俄斯和厄喀德娜为双亲的怪物神族等——无疑是受到了埃及宗教的深刻影响。黑格尔在《宗教

哲学讲座》中把埃及宗教称为“谜的宗教”，认为它的特点就是精神从自然物中渴望解放，它的象征就是半兽半人、半是自然半是精神的怪物，其典型形式就是斯芬克斯。

[9] 例如有一幅关于“俄赛利斯的审判庭”的著名壁画，画的就是俄赛利斯审判亡灵，并使“清白”的死者复活的故事。在这幅画中，俄赛利斯居中而坐，在他面前树立着一架巨大的天平，天平的一边放着死者的心，另一边则放着象征真理的羽毛。一只狮子模样的猛兽伺立在侧，一旦天平失去平衡（这意味着死者的灵魂不清白），它就会猛扑过去将死者的心吃掉。

[10] 具有讽刺意味的是，古代埃及文明由于未能在游牧民族对农耕世界的第一次大冲击、大融合过程中通过“文化杂交”而获得新鲜血液，因此其本身也逐渐蜕化为一个干瘪脱水的“文明木乃伊”和保存已死文明躯壳的“历史金字塔”。

[11] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第25页。

[12] 《梁启超文选》下集（夏晓虹编），中国广播电视出版社1992年版，第218-219页。

第三章
神话时代的文化特征

一、原生的亲体文明类型

人们通常把埃及、巴比伦（一说为希腊）、印度、中国并列为四大文明古国。之所以这样称呼，是由于这四个国家在历史上的某个时期曾经创造了灿烂的文化。然而，在这种称呼背后却隐含着两种误解：一是把这四个古国当作人类历史上最古老的文明；二是在这些国家的古代模式和现代模式之间不作区分，把数千年前的文明和现代的文明看作是同一种文明[1]。事实上，上述这些国家除古代埃及外，既不是人类历史上最早出现的文明形态，其本身在几千年的历史发展过程也已经发生了面目全非的变化。以埃及为例，那个曾经创造了金字塔一般辉煌的古代文化的埃及亲体文明早已灭亡，自从公元前332年亚历山大征服尼罗河流域以后，埃及先后经历了希腊化、拉丁化和阿拉伯化的改造。今天的埃及文化是在公元7世纪以后的阿拉伯国家的基础上演化发展而来，并且在19世纪以来打上了“泛西方化”时代的深深烙印，它与古代埃及文明的共同性恐怕只有地理位置相同这一点而已。毫无疑问，上述那些文明古国在人类文明史中的某个时期确曾创造过辉煌的文化，但是在今天，这种辉煌显然已经黯淡下去了。

在这四个古老文明里，只有古代埃及文明是原生的，或者叫做亲体文明。巴比伦文明还有其前身或更古老的亲体形态，即苏美尔文明。希腊文明无疑是属于派生的子体文明，它的亲体形态是米诺斯文明或广义的爱琴文明。“印度文明”一词的内涵需要加以限定，如果从通常的用法来指称那个以佛教和其他各种宗教而著称的古代印度文明，那么这个文明显然也是派生的。在我们所熟悉的这个以“宗教的万花筒”而著称的古代印度文明产生之前，在印度河流域曾经有过一个由

土著的达罗毗荼人建立的文明（即哈拉巴文明，约从公元前3000年到公元前1400年）。后来由于操持雅利安语的游牧者的入侵，古代印度文明才开始诞生。而我们所说的古代中国文明，通常是指春秋战国以后的封建社会，即以儒家思想为主导精神的中国文明。然而在此之前，在黄河流域还曾经存在过一个至今仍然处于扑朔迷离状态中的夏商周文明，它的文化特征与春秋战国以后的中国文明有着很大的差别。从这种意义上来说，通常所说的古代中国文明（春秋战国以后的文明）也只能算是一种子体形态的文明。

从本书第一章所列的各大文明体系的亲缘关系图中可以看到，在旧大陆的范围内，人类最初发生的一批文明（亲体文明）包括苏美尔文明、埃及文明、米诺斯文明、印度哈拉巴文明和中国夏商周文明（此外还有与世隔绝的中美洲马雅文明，由于其不在旧大陆的范围之内，因此本书中不予讨论）。而西亚（波斯）文明、希腊文明、古代印度文明和古代中国文明则是在上述亲体文明的母体中经过痛苦的“妊娠”和“分娩”过程（游牧世界与农耕世界的大冲突、大融合过程）而产生出来的子体文明。下面我们就来简要地考察一下几个亲体文明的基本概况。

1.苏美尔文明

迄今所知的人类历史上最早出现的亲体文明当推两河流域的苏美尔文明（我们把苏美尔人最初创造的文明与后来由各支闪米特语入侵者在两河流域所建立的国家如阿卡德帝国、巴比伦帝国、亚述帝国、新巴比伦帝国等合称为美索不达米亚文明，“美索不达米亚”意即河间之地）。斯塔夫里阿诺斯认为，苏美尔人既不属于印欧人（即操持雅利安语的民族），也不是闪米特人的一支，他们的语言与后来的汉语很相似，因此苏美尔人可能来自于东方某地。[2]捷克杰出的考古学家和语言学家赫罗兹尼则断定，古代苏美尔人最初是从北方的土耳其斯坦和哈萨克斯坦的山区进入巴比伦尼亚的，“苏美尔语言似乎是印欧语因素和土耳其—鞑靼语因素在其原始雏

形中的混合”[3]。这些大约在公元前6000年前后迁入巴比伦尼亚（两河流域南部地区）的苏美尔人可能是世界上最早的牡牛驯服者和植物栽培者，他们来到两河流域后，开始形成定居的农耕生活，并在公元前3500年建立起若干个彼此独立的城市国家。这些城市国家已经具有相当的规模，如其中的乌鲁克，占地1100英亩，拥有居民5万多人。这些城市国家在长期的战争中相互消耗，弄得国力日衰。到了公元前2750年前后，一支闪米特语入侵者——阿卡德人征服并统一了美索不达米亚地区，阿卡德人的首领萨尔贡建立了苏美尔—阿卡德帝国。同时野蛮的闪米特游牧者也被先进的苏美尔文化所征服，他们学习苏美尔人的楔形文字和各种知识，从游牧生活走向定居的农耕生活，从而迈进了文明的门槛。

几百年后，游牧于波斯湾东岸的伊拉姆人（据考证属尼格罗人种）从东方涌来，另一支操持闪米特语的游牧者阿莫里特人从西方涌来，致使阿卡德帝国崩溃。阿莫里特人建立了古巴比伦帝国，该帝国发展至第六代国王汉谟拉比统治时期达到了极盛状态，形成了灿烂辉煌的巴比伦文化。汉谟拉比统一了整个两河流域，建立起中央集权国家，并且颁布了著名的《汉谟拉比法典》。汉谟拉比死后，古巴比伦帝国在四周各游牧民族的侵扰下日渐衰落。公元前1595年，赫梯人（这是最早出现于小亚细亚的印欧语游牧入侵者）在其国王穆尔西里一世的率领下侵入两河流域，洗劫了巴比伦城。不久以后，巴比伦又陷落于一支印欧语入侵者喀西特人之手，而另一支印欧语游牧者胡里特人则在巴比伦帝国和赫梯帝国之间建立了米坦尼王国。自公元前14世纪以后，赫梯帝国发展为西亚强国，频频对外扩张，与埃及争夺叙利亚地区的统治权。一个世纪以后，由于多利亚人南下侵入爱琴海地区而引起非利士人等“海上民族”的迁徙，这些“海上民族”如潮水一般由博斯普鲁斯海峡冲入西亚，大大地削弱了赫梯的国力。公元前14世纪，闪米特语系

的亚述人趁米坦尼王国衰落之机脱颖而出，先后征服了胡里特人和喀西特人，并在公元前8世纪最终消灭了四分五裂、苟延残喘的各个赫梯小邦国。亚述人素以能征善战和军事技术先进而著称，他们在西亚地区重新确立了闪米特人的统治。在提格拉特·皮勒塞尔三世和萨尔贡二世统治时期（公元前722—前705年），亚述人先后征服小亚细亚东部、腓尼基和以色列，到公元前7世纪，又冲破了阿拉米人长达4个世纪的阻挡，征服埃及、阿拉伯半岛和埃兰，在西亚建立起一个统一的大帝国。然而好景不长，在小亚细亚强国吕底亚、伊朗高原强国米底和公元前一千纪初进入两河流域南部的迦勒底人（闪米特人的一支）的夹击下，曾经不可一世的亚述帝国也崩溃了，取而代之的是新巴比伦帝国（即迦勒底王国）。新巴比伦帝国的创建者仍属于闪米特人，然而他们却是在印欧语系的米底人的帮助下才推翻亚述帝国的。新巴比伦帝国是古代历史中闪米特人在西亚的最后一次统治，尼布甲尼撒时代如日中天的新巴比伦帝国只维持了八十多年，就被伊朗高原上新崛起的强国波斯所灭。

与前此进入两河流域和西亚地区的各支闪米特语游牧民族不同，地处伊朗高原上的米底人和波斯人均属北方雅利安人，他们的祖先与操持雅利安语的中亚游牧民族有着密切的血缘关系，他们很可能是公元前二千纪中叶取道伊朗高原进入印度的雅利安人的一个支裔。公元前7世纪下半叶，大批操持雅利安语的民族从北方草原冲入西亚和两河流域的农耕地区，而在此之前，这个地区的征服者主要是由闪米特人和伊拉姆人来扮演的。当雅利安入侵者进入西亚时，伊拉姆人已从这个地区消失了，闪米特人也日趋衰落。从公元前539年波斯国王居鲁士攻灭新巴比伦起，一直到公元后7世纪阿拉伯人的穆斯林帝国政权建立为止，在这长达一千多年的时间里，西亚的统治者都是操持雅利安语而非闪米特语的外来民族——继波斯帝国之后是亚历山大的马其顿帝

国，然后是希腊人的塞琉西王国，再往后西亚又处于罗马帝国和帕提亚人的安息帝国的争夺之下。日耳曼人摧毁西罗马帝国以后，西亚又被希腊人的拜占庭帝国和波斯人的萨珊王朝所瓜分。公元7世纪阿拉伯帝国建立后，通过武力扩张使版图迅速膨胀，先后吞并了波斯、西亚、埃及，一直沿着北非海岸打到西班牙。从某种意义上来说，这可以看作是闪米特人对雅利安人的一次历史性的报复。而近代西方列强对阿拉伯世界和西亚的侵略和殖民活动则是雅利安人对闪米特人的第二次主动出击，那么在不久的将来是否会出现闪米特人的第二次历史性报复呢？这种前景在目前看来似乎有些危言耸听，然而至少在本世纪末，伊斯兰教世界对西方基督教世界的态度已经明显地由被动地听凭宰割转向了分庭抗礼。

根据汤因比的观点，苏美尔文明的下限是新巴比伦帝国的灭亡。在长达二千多年的时间里，在美索不达米亚和西亚地区，从阿卡德帝国到新巴比伦帝国都是由闪米特人所建立（操持雅利安语的赫梯人的帝国仅处于这个地区的边缘地带，而另一些印欧语系的入侵者如喀西特人、胡里特人所建立的王国只不过是昙花一现），这些入侵的闪米特游牧者都接受了较先进的苏美尔文化。我们可以把新巴比伦帝国灭亡前的美索不达米亚文明看作是闪米特文化类型的文明与野蛮进行“种内杂交”的结果，而居鲁士的波斯帝国则带来了雅利安文化的新鲜血液。因此，西亚的子体文明应该是作为父本的雅利安野蛮与作为母本的闪米特文明进行“远缘杂交”的产物，它的历史须从波斯帝国时期开始书写。而且在其后的整个希腊化和罗马化过程中，它越来越明显地倾向于雅利安文化类型，直到阿拉伯人崛起以后，才开始向闪米特文化类型复归。

可以纳入古代西亚文明范围内的还有两个重要成员，即腓尼基和以色列。腓尼基位于地中海东岸，约相当于今天叙利亚和黎巴嫩的沿海地带。公元前二千纪中期，闪米特人的一支——迦南人在此建立了

许多城邦，其中最著名的有乌加里特、西顿和推罗。各城邦之间战争不断，始终未能实现统一。因此从公元前15世纪开始，腓尼基相继处于埃及、赫梯和“海上民族”的控制和骚扰之下。公元前10世纪时恢复独立，各城邦纷纷进行海外贸易和殖民活动。不久以后，腓尼基又开始遭到亚述帝国和新巴比伦帝国的侵袭，并于公元前6世纪为波斯所灭。腓尼基从文化形态上来说可归于美索不达米亚文明，所不同的是它更擅长于经商而不是农耕。腓尼基的历史贡献主要有两点：一是发明了字母表；二是在海外建立了比宗主国更为强大的殖民地——迦太基。腓尼基人在埃及象形文字和两河流域楔形文字的基础上创造了有22个辅音字母的文字系统，该文字系统后来为希腊人所借鉴，成为希腊字母以及由希腊字母衍生的拉丁字母、斯拉夫字母等西方各国字母的活水源头，并对东方的亚美尼亚、阿拉伯和印度的文字也产生了重大的影响。就此而言，腓尼基可以看作是亲体文明与子体文明之间的一个重要中介。腓尼基人也是古代世界中最早的殖民主义者，在海外殖民方面，他们堪称为希腊、罗马以及近代西方殖民主义者的鼻祖。腓尼基灭亡以后，它的海外殖民地迦太基却日益兴旺，逐渐发展成为西地中海地区的海上强国，成为正在崛起的罗马帝国的劲敌。在第二次布匿战争中，汉尼拔统率的迦太基大军曾一度侵入意大利，对罗马造成了极大的威胁。直到第三次布匿战争中，罗马人才最终攻占并焚毁了迦太基。

以色列国的建立者犹太人是一个灾难深重的民族，犹太人的祖先希伯来人大约在公元前14世纪上半叶或更早的时候由沙漠地带侵入巴勒斯坦，与当地的迦南人逐渐融合，形成农耕的以色列部落。公元前13世纪末，埃及征服了以色列，从此以后，除了扫罗、大卫和所罗门三王统治的那一段时期（约公元前1050—前931年）外，犹太人几乎没有过上几天自由安宁的日子。以色列先后处于非利士人、亚述人、新巴比

伦帝国、波斯帝国、希腊人的托勒密王朝和塞琉西王朝，以及罗马帝国的奴役下，无论西亚和地中海地区的哪一个帝国崛起，犹太人都不免要充当一次俎上肉和盘中羹。现实生活中的磨难使犹太人产生了浓郁的不幸意识和宗教意识，他们把眼光从人间转向天国，自信为上帝的选民，从而天才地创造了一种博大精深的一神教[4]，为后来的基督教文明和伊斯兰教文明的产生奠定了重要的思想基础。

2.埃及文明

汤因比认为，任何一项发明在某个地区的出现都可能是下述三种情况之一：它或者是一项独立的创造，或者是对某种外来刺激的反应，或者仅仅只是采用了已经存在的东西。[5]文明发生的途径也是如此，如果说巴比伦、赫梯、亚述与苏美尔文明的关系属于第三种情况，那么埃及文明与苏美尔文明的关系则属于第二种情况。在尼罗河与红海之间有吸引苏美尔商人的金矿，在黎巴嫩地区则有埃及人需要的木材。在长期的贸易过程中，埃及人从苏美尔文明中受到了启发，建立了自己独具特色的文明。在古代埃及文明与苏美尔文明之间存在着一些共同性，赫罗兹尼认为，埃及文化早在史前时代的后期就受到了苏美尔—亚克得（即阿卡德）文化的巨大影响。他列举了许多例证来说明这两种文化在艺术风格、语言文字、宗教信仰和日常生活方面的相似之处，并得出如下结论：

总而言之，很可能在史前时代后期和第一王朝时代，古代埃及的文明，最少在农业上，在酿酒业、建筑术和木工技术上，在陶器、雕刻和宝石雕刻上，也许甚至在冶金术上（苏美尔人是精于冶金术的），同时一定程度内，在宗教上，并且可能在文字上都受到苏美尔—亚克得文化一时的影响。这种影响可以用下列一个假设来解释：詹姆斯—纳斯尔时期的塞姆人（即亚克得人）侵入巴比伦尼亚之后不久，一个类似的塞姆族叙利亚—巴勒斯坦人的迁徙浪潮，穿过巴比伦尼亚，远达埃及，因

此受到了古代巴比伦尼亚文化的影响。……但是叙利亚—巴比伦尼亚的侵略者对埃及的影响不久即终止，以后埃及文明独立发展而不受苏美尔—亚克得文化的影响了。[6]

关于尼罗河流域最初的土著究竟是些什么人的问题，至今尚无定论。早在公元前3100年以前，金字塔和古代神庙上雕刻着的那些身材矮小、黑发凹眼、鼻子微勾的古代埃及人就在尼罗河流域建立了城市和国家。有一种说法认为，古代埃及人是在公元前5000年前后从阿拉伯取道亚丁进入上埃及地区的，在以后的2000年间，他们逐渐向尼罗河下游推进，直到三角洲地带和地中海南岸。在尼罗河流域出现了几十个居民点和小城镇，这些分散的居民点后来分别归属两个相互独立的王国——上埃及和下埃及所管辖。公元前3100年，上埃及国王美尼斯统一了全埃及，在两个王国的交接处附近建立了新国都，即孟菲斯，从此开始了王朝时代（法老时代）。埃及的文字和艺术风格大约也在此时形成，并且有了专职的行政官员、宗教人士和工艺技术人员。因此历史学家们通常以公元前3100年王朝时代的开端作为埃及文明的起点。从美尼斯建立第一王朝起，埃及共有过26个王朝，公元前525年波斯人侵占埃及后又建立过5个王朝，直到公元前332年亚历山大征服埃及，历时近3000年之久的王朝时代和法老统治才最终结束。

在历史学中，一般把古代埃及历史分为前王国（第一、二王朝，约前3100—前2686年），古王国（第三至六王朝，约前2686—前2181年，著名的金字塔均在此期间建造），第一中间期（内战混乱时期，约前2181—前2040年），中王国（第十一、十二王朝，约前2133—前1786年），第二中间期（王国再度分裂时期，约前1786—前1567年，包括喜克索斯人入侵的一百多年[7]），新王国（第十八至二十王朝，约前1570—前1085年，现已发掘出来的许多有关埃及和西亚的历史文献都属于这一时期），后期埃及（第二十一至二十六王朝，约前1085—前525

年，包括“祭司王朝”、“利比亚王朝”、“努比亚王朝”和“塞易斯王朝”，其间充满了中部非洲民族和亚述人的征服插曲），以及波斯人入侵以后建立的第二十七至三十一王朝（前525—前332年）。

与美索不达米亚文明的开放性地理环境不同（这种开放性的地理环境使得美索不达米亚文明与四周的游牧民族处于频繁而持久的冲突状态中，同时也促使其文明形态不断地更新），埃及文明在其发展的早期阶段受到了天然屏障的保护。埃及的东、南、西三面分别是阿拉伯沙漠、努比亚沙漠和利比亚沙漠，北面是三角洲地区没有港湾的地中海海岸。这种得天独厚的自然环境使得埃及得以避免闪米特人和雅利安人的洪水一般汹涌的频频入侵，但是同时也使埃及由于得不到新鲜血液的补充而濒于衰竭，最终被罗马帝国收尸入殓。在长达二千多年的时间里，除了一次短命的外族（喜克索斯人）入侵以外，埃及的历史基本上是封闭的。新王国建立之后，埃及的国力日益强盛，其势力范围扩展到幼发拉底河流域，从此埃及卷入了与赫梯、亚述等西亚大国的长期冲突中。在近1000年的历史过程中，双方互有胜负，彼此消长，最终弄得两败俱伤，使新崛起的波斯人坐收渔利。自从公元前525年冈比西征服埃及以后，曾经一度辉煌的古代埃及文明就走向了坟墓，埃及开始沦于异族人的轮番统治之下。起初是波斯人，然后是亚历山大帝国和希腊人的托勒密王朝，公元前30年，苟延残喘的埃及随着安东尼的失败和托勒密王朝末代女王克丽奥佩特拉的自杀而被并入罗马帝国的版图。罗马帝国分裂后，埃及被划分为三个行省，隶属于东罗马帝国，希腊语和拉丁语成为埃及的流行语言，基督教成为埃及的主要宗教。到公元7世纪穆斯林征服北非以后，经过长期的同化改造过程，一个彻底改头换面了的阿拉伯化的埃及文化应运而生。

古代埃及文明是一个封闭的文明系统，其情况与古代中国文明有几分相似，然而却又不像后者那样具有绵延不绝的生机。汤因比认

为，埃及文明是一种早已死亡了的文明，甚至早在喜克索斯人入侵之前，这个文明就已经失去了生命力。“这一个统一国家不断地推翻了又建立起来，足足拖延了近两千年。并没有什么新社会。”“埃及历史从公元前16世纪以来所表现的社会现象是一个社会结束时期的现象，而不是一个新社会从生到死的现象。”[8]古代埃及文明这具硕大的历史“木乃伊”，长期处于死而不僵的状态，从断气到入殓竟然用了将近2000年的时间！

3.哈拉巴文明

迄止20世纪20年代，印度人一直认为他们的历史始于公元前1500年以后雅利安人对印度河流域的入侵。但是到了1922年，在印度河下游地区的一块被称为摩亨殊达鲁（意即“死者之冢”）的地方，几座遭到当地居民破坏的古墓引起了考古学家们的注意，他们从古墓中发掘出印度史前的文化遗物。同年，另一些考古学家在摩亨殊达鲁东北700公里处的哈拉巴地区也发现了类似的遗址。随之而来的一系列重大发现表明：在操持雅利安语的中亚游牧民族侵入印度河流域之前，这里曾经存在过一个与美索不达米亚文明和埃及文明水平相当的古老文明。它的产生时间可能要比上述两个文明稍晚一些（约在公元前3000年以后），但是其覆盖范围却非常广阔，目前已发现的大小城镇遗址达二百多处，西起伊朗边境，东临德里，北接喜马拉雅山脉，南至阿拉伯海。最令人惊叹的是，那些彼此相距数百公里之遥的城镇在建筑格局甚至砖块规格方面都具有高度的一致性。这种文化上的相似性表明哈拉巴文明（人们通常这样称呼雅利安人到来以前的印度河流域文明）曾经是一个幅员广阔的统一国家，它可能具有某种感召力极强的宗教或精神纽带，从而使国家的每一个部分都能够严格地遵照某种固定的规则和模式有条不紊地运转。主持这项伟大的发掘工作的英国考古学家约翰·马绍尔爵士根据这些遗址断言道：“直到现在所揭露出来的摩亨殊达鲁及哈拉

巴两个地方的文明都使我们做出一桩明显无误的结论，就是：它不是一个初期的文明，而是一个在印度土地上的年代悠久的文明，里面孕藏着几千几万年的人类努力。因而，从此印度必须和波斯、美索不达米亚、埃及一样被认为是文明发祥及发达的最重要地区之一。”[9]

由于发掘出来的哈拉巴印章上的文字至今尚未被完全解读[10]，所以对于哈拉巴文明创造者的来历问题众说纷纭。有人推断他们来自俾路支山区，有人猜测他们来自西亚，更多的人则认为，哈拉巴文明是由印度河流域土生土长的几支不同种族的居民共同创造的。尽管说法不一，但是大家都倾向于把哈拉巴文明的创造者称作达罗毗荼人[11]，正如把哈拉巴印章上的那些神秘古怪的图画文字称作达罗毗荼语一样。

印度河流域至美索不达米亚的陆路距离虽然相当于埃及距美索不达米亚的两倍，但是从印度河下游的三角洲到波斯湾的海路距离却不及从上埃及的红海沿岸至波斯湾的一半。在美索不达米亚地区公元前2300年的废墟中发现了刻有文字的哈拉巴印章，在波斯湾中部的巴林岛和科威特的菲拉卡岛上也发现了印度河流域出产的一些文化遗物，这些新近出土的文化遗物表明印度河流域的居民与美索不达米亚人在公元前2000年以前曾通过海路进行过贸易交往。印度史专家辛哈和班纳吉认为，在印度河流域文明与美索不达米亚文明之间有着一种文化上的同源性：

有充分的理由使我们相信，史前印度河流域的文化和当时的西亚文化是密切相关的。许多印度的印鉴已经在乌尔、特尔·阿斯美（巴格达附近）及西亚的其他地方发现，其中有的含有摩亨殊达鲁的字体。带有肩承的拱形建筑物和墙上壁龛的建筑结构，母神的崇拜，印鉴上某些共同的兽物的图画——所有这些，都在摩亨殊达鲁和美索不达米亚之间建立了一种明明可以辨认的联系。已经推测到，这两个相距遥远的地区的文化有着共同的来源，只是由于地区的条件和种族的特点不同，所以还

存在着一些差别。我们希望，进一步的发掘会使这个很有趣的重要问题更加清楚。[12]

这种文化上的同源性可以从两个方面来理解：它或者是指印度河流域居民在与美索不达米亚人的海上贸易中受到某种刺激而创造了自己的文明；或者是指印度河流域文明和美索不达米亚文明都是在一种更为广阔的人类学、语言学和原始文化的共同背景中各自独立地发生的。

摩亨殊达鲁和哈拉巴的原生印度文明虽然与美索不达米亚文明具有许多相似的文化特点，但是它同时也充分显示出自己的文化个性。据马绍尔和赫罗兹尼等人的介绍，这个原生印度文明似乎是一个更重视现世的生活享乐的文明。宗教信仰和活动固然也构成了这个文明中人们生活的一个重要方面，然而至少在现已发掘出来的遗址中尚未发现像埃及的金字塔和美索不达米亚的台基庙塔那样巨大的神庙建筑，相反，我们看到的却是一些建造精美的公私浴室和井然有序的下水道。赫罗兹尼在他的著作中为我们提供了许多有关摩亨殊达鲁遗迹的图象资料，包括错落有致的城市规划和整齐完美的沟洫系统，他还展示了一幅富丽堂皇的公共浴室的复原图[13]，从这些图象资料中我们可以明显地感受到那个时代人们的生活方式和生活态度。马绍尔认为，印度河流域的原生文明与埃及、美索不达米亚等古老文明之间的一个显著的文化差别在于：在埃及和美索不达米亚，大量的金钱和精力都被浪费在为诸神和帝王建造金碧辉煌的庙宇、宫殿和陵墓上；然而在印度河流域，人们则致力于修建能为公民提供方便的宽敞的住宅和完善的浴室。这个后来以“宗教的万花筒”而著称的印度文明，在其童年时代恰恰是以清醒的现世主义和享乐主义生活态度而与其他各个古老文明相区别的。尼赫鲁对此总结道：

值得注意的是，在这个印度历史的黎明时期，它不是以一个呱呱坠地的婴儿的姿态出现，而是以一个多方面业已长大成人的姿态出现。它并不忘怀生活，并不沉溺于模糊渺茫不能实现的超自然的世界的梦想里，而是造成艺术和人生乐趣上的重大的技术进步，所创造的不仅是一些引起美感的东西，而且也是现代文明中切于实用的而且更典型的象征——良好的浴室及排水系统。[14]

关于印度河流域文明衰亡的原因，比较流行的看法认为是由于雅利安人的入侵所致。近年来，主张印度河流域文明毁于自然灾害的观点博得了越来越多的赞同。人们根据摩亨殊达鲁遗址的层积淤泥推测：在公元前1500年以前这里可能发生了一次威力巨大的火山爆发，喷发出来的岩浆堵塞了河道，使摩亨殊达鲁地区成为一片汪洋。类似的灾难在印度河流域的其他城市也曾发生，致使哈拉巴文明一蹶不振。恰巧在此后不久，皮肤白皙的雅利安语游牧民族从伊朗高原越过兴都库什山脉侵入印度河流域，以摧枯拉朽之势迅速地把气息奄奄的哈拉巴文明送入了坟墓。

从表面上看，如同一切游牧民族对农耕文明的入侵一样，雅利安人的征服也是一种历史的退步，它在一段时间里把印度河流域重新拉回到野蛮和混乱的状态中。然而这种野性的征服却给日益衰朽的印度河流域文明注入了新鲜血液和旺盛生机，使其在经历了痛苦的焚毁、消散之后得以涅槃新生。从某种意义上来说，这种野性的征服恰恰构成了文明发展和更新的必要中介。在经历了数百年的懵懵懂懂的适应过程之后，从公元前13世纪开始，一个灿烂的吠陀文化时代拉开了古代印度文明的帷幕。

雅利安语游牧入侵者最初是在印度河流域创建了吠陀文化，不久以后，雅利安人的势力又扩展到恒河流域。到了公元前6世纪时，从印度河流域到恒河流域之间的广大地区已经出现了二十多个国家，其中有16个大国，开始了印度历史上的列国时代。反对婆罗门教的种姓制

度的耆那教和佛教亦于此时产生。公元前518年，波斯人侵占印度北部；公元前327年，亚历山大在征服波斯后也进入印度河流域。马其顿人撤离之后，一个曾经拜会过亚历山大的印度冒险家旃陀罗笈多统一了北印度并建立起孔雀王朝，开创了印度的帝国时代。但是到公元前187年，印度再次陷入混乱。从此以后，除了公元390—475年由本国人所建立的笈多王朝的一段短暂统治之外，印度先后被安息人、大月氏人、嚈哒人、阿拉伯人、突厥人和英国人所控制，直到第二次世界大战后才独立。与埃及的情况不同，印度文明虽然也是长期处于异族人的统治之下，但是它的文化传统却没有丧失。这种文化传统是雅利安野蛮与哈拉巴文明进行“文化杂交”而产生的优良品种，它具体体现为由婆罗门教—佛教—印度教所传承和发展的宗教—伦理价值系统，这个宗教—伦理价值系统成为印度文明的坚韧不折的脊梁。而古代埃及文明却由于未能结出这种高级的宗教—伦理价值系统的硕果（其根本原因是由于古代埃及文明的文化性状过于“纯洁”和稳定），最终走向了萎缩乃至灭亡。

4.中国夏商周文明

如果说巴比伦、赫梯、亚述等较晚出现的西亚国家照搬了苏美尔文明的模式，埃及文明和印度河流域文明是在受到苏美尔文明的刺激后所作出的某种反应，那么中国黄河流域文明（它包括商朝、周朝和尚未完全确证的夏朝）则完全是“一项独立的创造”，它是在与西方世界毫无联系的闭塞环境中，于中国北部的黄河流域自然而然地发生和发展起来的。《泰晤士世界历史地图集》对“中国文明的开端”说明如下：

中国文明的直接祖先，亦即新石器时代的农业共同体，于公元前4000年左右兴起于北方和西北的黄土高原，这里河流两边台地上排水甚好的土壤，是适合于原始农业的理想条件。最初的新石器文化是仰韶文化，当时人们大抵仍赖渔猎为生。农

业尚未固定于一定的地方，居住地小，而且不是永久性的。仰韶文化的陶器与西亚和乌克兰的陶器显然相似。第二个新石器文化是龙山文化，它有了很大的发展。龙山文化的人们居住在较大和较经久的村落。他们的文化有了相当的进步，是一种具有高度的组织水平和精致的宗教仪式的定居文化。他们制作的器物表现出很高的技巧。[15]

近年来在长江流域、珠江流域和北方的黑龙江流域以及草原地带又发现了大量的新石器文化遗址，尤其是辽宁西部的红山文化遗址和甘肃秦安大地湾文化遗址的出土，表明中国文化具有多元发生的特点，决非如以前所断定的那样仅限于黄河流域。然而，尽管中国文化是多元发生的，中国文明却仍然是以黄河流域的仰韶、龙山两大文化区域的交汇点（陕西宝鸡至河南商丘之间的黄渭平原）为基本依托而产生的，并在漫长的历史时期里由黄渭平原逐渐向四周扩散，通过与东夷、西戎、北狄、南蛮等原始文化群落的融合而形成幅员辽阔、民族众多的泱泱大国。[16]

中国古史中的三皇五帝时代由于无可稽考，至今仍然只能归之于神话传说，而且这些鸿蒙初辟的文化时代即使属实，也必定是处于文明的门槛之前。从古文化学的角度来看，“构木为巢，以避群害”的有巢氏，“钻木取火，以化腥臊”的燧人氏显然属于旧石器时代的中期，约相当于周口店人的文化水平；“作结绳而为罔罟，以佃以渔”的伏羲氏，“耒耨之利，以教天下”的神农氏，则处于旧石器文化的末期和新石器文化的初期。至于黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜等传说人物，大概是一些站在野蛮时代的漫漫长夜的尽头翘望文明曙光的部落联盟首领，他们与公元前14世纪的印度—雅利安人、公元前9世纪的希腊多利亚人以及公元后4世纪的日耳曼人一样，处在一个向文明迈进的极富传奇色彩和浪漫魅力的历史黎明时期（即通常所说的军事民主制时期）。稍晚

一些时候出现的夏朝可能是中国历史上的第一个国家形式，然而令人遗憾的是，尽管关于夏朝的文献资料在《尚书》等后世典籍中可以见到[17]，考古学界至今却仍然未能发现具有确凿说服力的、作为一种文明形式的夏朝文化遗址，特别是未能发现作为文明标志的夏朝文字。因此西方学术界一般倾向于把商朝当作中国文明的开端，而将夏朝与唐尧、虞舜的时代一同归于传说。

然而，国内的许多学者坚持认为已经找到了关于夏朝文化的考古证据。徐中舒先生认定河南偃师二里头文化遗址就属于夏文化。二里头文化遗址今已发现有一百多处，主要分布在伊、洛二水之间，与文献资料所载的夏族活动范围相吻合。二里头文化遗址分为四期，下面的两层即一、二期为夏文化，是从西部的仰韶文化发展而来；上面的三、四期为早商文化，是由东方的龙山文化发展而来。徐先生认为，所谓“夷夏之争”的原始含义是指西方（仰韶）彩陶文化区与东方（龙山）黑陶文化区之间的斗争，“我们把后羿灭夏和少康中兴看作是第一次的夷夏之争，那么，成汤灭夏，就可以认为是第二次的夷夏之争”[18]。然而在二里头文化遗址中仍未发现夏代的文字。于是问题又回到了文化与文明的差别上——夏文化作为仰韶文化的一个更高级的类型无疑已得到了考古学方面的证实，但是这个没有文字、城市中心和显著的职业分化的夏文化是否已经够得上称为中国的第一个文明形态呢？

至于殷商文化，则显然已经进入文明阶段，这一点自从19世纪末甲骨文字和殷墟遗址发现以后，再也无人怀疑。在甲骨文中，商民族自称“商”，而“殷”则是后来的周人对他们的称呼。关于商人的来历，有一种众所周知的神话传说，即“天命玄鸟，降而生商”的传说。《史记·殷本纪》详解道：

殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕，生契。契长而佐禹治水有功，帝喾乃命契曰："百姓不亲，五品不训，汝为司徒，而敬敷五教，五教在宽。"封于商，赐姓子氏。

商人出自东方，最初大约居住在易水流域和渤海湾一带，至相土时，始向四周发展。《诗经·商颂·长发》曰："相土烈烈，海外有截。"记载了相土向外扩张的赫赫武功。据《史记·殷本纪》所载："自契至汤，八迁。"而自成汤至盘庚，又有五迁。这种频频迁徙的现象表明，在殷商文化早期，商人的游牧本性尚未泯灭，还不能完全适应定居的农耕生活。但是到了盘庚时代，商人已渐渐习惯于定居的农耕劳作方式，故而盘庚迁都使得"殷民咨胥皆怨，不欲迁"。自从盘庚最后一次迁都殷墟，至商纣失国，凡273年，历经八世十二王，更不曾迁都。徐中舒先生认为殷人早期迁徙不居的原因是由于农业技术不发达，需要不断改变地理条件来维持生产。到了盘庚迁都以后，殷人之所以不再游徙，亦是由于"农业生产大大发展了，国家力量强大，没有迁移都城的必要"[19]了。

与两河流域文明和古代埃及文明一样，殷商文明是一种成熟的文明形式。自从成汤在鸣条大败夏桀、平定中原以后，商人逐渐转向了定居的农耕生活方式，并发展了奴隶制度、贸易、货币，建立了都邑，任命方伯官吏进行政治管理，制定刑法、组建军队。此外还发明了文字、历法和宗教体系，与四周未开化的游牧民族建立了较稳定的臣属关系。上述这些文化成就在甲骨文中均有记载。[20]除此之外，商人还有一大嗜好，即喜爱酗酒。酿酒术固然是商人进入农耕生活之后的发明（酒需用粮食酿制），但是商人的嗜酒风习却显然与他们信奉的宗教有关，那种伴随着精神迷狂的肉体酣醉与希腊民间神秘的酒神祭极为相似。

接替商人统治的是西域的小邦——周民族。关于周人的根源，也有一些神话传说，其中最著名的当数姜原履大人脚印而生周民族祖先后稷的传说。《史记·周本纪》曰：

周后稷，名弃。其母有邰氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践；徙置之林中，适会山林多人，迁之；而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养长之。初欲弃之，因名曰弃。

相传后稷为农业的创始人，《山海经·大荒西经》曰："帝俊生后稷，稷降以百谷。"《海内经》曰："后稷是播百谷，稷之孙曰叔均，是始作牛耕。"可见周人一向被认作是最早从事农耕的民族。然而徐中舒先生却认为，周人本是白狄之一支，并非农业民族。后来公亶父迁至周原，在与姜姓民族长期通婚的过程中向后者学会了高等农业技艺，才发展成一个发达的农业国家。[21]李亚农先生在谈到周人的来历时指出："周族大概是夏人的一分支。殷灭夏后，夏族之留于殷人统治之下的，居于杞，其逃到西方去的，就叫作周。公刘时，居于豳，太公时，始移至岐山之下。在殷代后半期，周殷关系，顺叛无常。其后周稍稍强大，至武王时，遂乘殷人在种族斗争中削弱下去的机会，竟起而灭殷了。"[22]无论周人是不是原始农业的创始者，与殷商相比，周朝都是一个高度发达的农耕文明。古代中国文明的许多基本文化模式，包括作为文明体系之灵魂和命脉的高级宗教—伦理价值系统，在周代时就已经开始孕育了。因此，周代文化通常被看作是中国传统文化的直接渊源。

5.米诺斯文明

旧大陆的另一个亲体文明是克里特岛上的米诺斯文明，或者把它的范围扩大到爱琴海沿岸地区，并且把后来出现的迈锡尼文明也包括

进去，统称为爱琴文明。米诺斯文明的创建者到底是一些什么样的人已无法考证，但是他们肯定属于伊比利亚人种，身材矮小、皮肤黝黑，崇尚束腰之风，与后来作为入侵者进入爱琴海地区的那些膀大腰圆、肤色白皙的希腊人（阿卡亚人、多利亚人等）在体型方面存在着明显的差别[23]，所使用的线形语言也完全不同于后来在希腊半岛上流行的、雅利安语系的希腊语（字母语言）。有些历史学家猜测，米诺斯文明的创造者最初可能来自于西亚。崔连仲先生认为："当新石器时代，经常有西亚的农业部落进入爱琴海地区，他们同海上部落都不是希腊语人。后来希腊作家称这些非希腊语的居民为卡里亚人、勒勒吉人、皮拉斯基人。克里特文明的创造者，大概就是这些非希腊语居民。"[24]赫罗兹尼在谈到克里特问题时写道：

> 克里特问题，诚如路易·库齐乌斯所说的，是"史学中一个最大的谜"。这个问题五十多年以来，使考古学家和历史学家念念在心，不能解决。这个问题也包括前希腊人，即皮拉斯基人的问题，迈锡尼文化问题和许多其他很重要的问题。[25]

由于西方人将希腊文明看作是自己的文化家园，而希腊文明又与爱琴文明有着明显的渊源关系，因此西方历史学家和考古学家对于这个如同传说中的米诺斯迷宫一般扑朔迷离的亲体文明的兴趣，远远超过了对其他亲体文明的兴趣。对爱琴文明的发掘最初是根据荷马史诗中的传说进行的，1873年，一位迷恋《伊利亚特》并且坚信特洛伊战争的真实性的德国学者施里曼，在小亚细亚的西北部发现了特洛伊遗址（这个遗址后来被证实只是建立在特洛伊城废墟之上的后期城市）；1876年他又在迈锡尼发掘出了一系列包括金面具和金银艺术饰品的竖坑形墓穴，并且把这个发掘结果与阿伽门农的传说联系起来（这种竖坑形墓穴后来被证实为公元前16世纪的遗迹，属于比阿伽门农生活的迈锡尼时代更早的时

期）。施里曼的重大发现引发了对希腊文化遗址的大规模考察活动，1900年，英国考古学家伊文思又在克里特岛北部的克诺索斯地区发现了传说中具有“迷宫”之称的米诺斯王宫遗址，并且发掘出1600多块刻有克里特线形文字的泥板。经过考古学家和语言学家们的不懈努力，这些泥板上的B系线形文字终于在1952年被一位英国建筑学家文特里斯完全破译，从而在很大程度上驱散了长期笼罩着克里特—迈锡尼文明的迷雾。根据这些文字资料和大量文化遗物推测，迄至迈锡尼文化在公元前12世纪左右被南下的多利亚人所摧毁为止，爱琴文明至少已经存在了一千多年的时间。

赫罗兹尼根据语言学方面的证据推断，最早进入克里特岛的一支移民皮拉斯基—克里特人可能是在公元前三千纪的下半叶从安纳托利亚的东部和叙利亚的北部游徙而来，他们的原始居留地是叙利亚的阿拉拉，这些原始克里特人与最早进入印度河流域的原始印度人有着某种文化上的同源性。他同时也强调克里特的居民成分是十分复杂的，“可能在小亚和巴尔干山脉中每个民族的迁徙都是以克里特为终点”，这种民族混杂的结果就产生了“惊人的米诺斯文明”[26]。克里特的米诺斯文明大约在公元前2500年就已经初现端倪，在公元前2000—前1450年这段时间里，它曾向希腊半岛、安纳托利亚的沿海地区（如米利都等地）和爱琴海诸岛进行文化幅射和殖民活动，并与埃及和地中海东岸地区有着广泛的贸易往来。瓦斯在《早期爱琴文明》一书中认为，在米诺斯文明的雏形中有着强烈的埃及成分，究其原因，可能是由于埃及第一王朝和第五王朝时期的一些社会动乱使得许多沦落的埃及人来到克里特去寻找和平；或者由于冒险的克里特土著水手在向南航行的途中被一阵风暴刮得偏离了航道，从而发现了尼罗河谷的文明并从中得到了启示。“就这样，或者出于偶然，或者由于冒险，走上克里特到此为止从未享受过的文明道路的冲击力量来到了。”[27]无论这

种关于米诺斯文明起因的说法能否成立，但是在早期米诺斯文明中确实打上了浓重的埃及文化烙印[28]，这一点是毋庸置疑的。

米诺斯文明以物产精美而著称于世，它所生产的陶器、金银制品、匕首等物均深受地中海沿岸居民的欢迎。自公元前三千纪末期开始，米诺斯文明——它的势力范围和影响已扩及到希腊大陆和爱琴海沿岸地区——先后受到来自西亚的野蛮民族和来自希腊北部的操持雅利安语诸游牧部落的侵犯。这些侵犯虽然冲垮了米诺斯文明在希腊大陆上的藩篱，但是它们最初并没有毁灭克里特岛上的米诺斯文明，反而使它因文化杂交而大放异彩，上述那些精美物品在很大程度上就是这种文化杂交的结果。《泰晤士世界历史地图集》对这个时期的入侵及其后果评论道：

> 希腊大陆和爱琴海岛屿上的早期居民可能在语言和种族上与克里特人有亲戚关系，他们的珍宝式样与克里特人的相同，用的也是同样的工具和武器。但是这些地方文明的发展在公元前三千年代末遭到了大规模入侵的阻碍。当时北部岛屿和大陆大部分地区都受到来自安纳托利亚的比较野蛮民族的蹂躏。大约一个世纪以后，其他的入侵者又从北方进入了伯罗奔尼撒。这些人也许是第一批希腊人；……在这个时期的入侵之后，大陆萎靡不振，而克里特的米诺斯文明则继续发展，有着精美的陶器，华丽的宝石雕刻，在宫廷和房屋里还有装饰性的壁画。[29]

严格地说，真正的爱琴文明主要是指发源于克里特岛的米诺斯文明，这个文明在公元前17—前16世纪达到鼎盛时期，建立起势力范围广及爱琴海各岛屿和南希腊半岛的“米诺斯海上霸权”国家，并成功地融合了最初入侵的一些野蛮民族。但是到了公元前15世纪左右，一场突如其来的灾难使得灿烂的米诺斯文明迅速衰亡，克里特的许多居民点几乎同时被焚烧殆尽，米诺斯文明如同它的出现一样神奇地消失了。关于这次大灾难的原因，众说不一，有人认为是一次强烈的地震

所致，更多的人则认为是来自希腊北部的阿卡亚人的“火与剑”所造成的浩劫。

就在克里特的米诺斯文明衰落的同时（或者稍早些时候），在希腊本土上出现了另一个新兴的文明形式——迈锡尼文明。迈锡尼位于伯罗奔尼撒的东北角，在公元前16世纪以后逐渐成为希腊大陆和爱琴海地区的领导中心。迈锡尼国家是由来自北方的阿卡亚人所建，它在文化上虽然对米诺斯文明多有借鉴，但是与后者之间的差异仍明显可见。尽管迈锡尼文明出现较晚，它在文化成就方面却比米诺斯文明逊色许多。阿卡亚人属于北方雅利安语系的民族，他们是继爱奥尼亚人之后进入希腊半岛的一支希腊人，而迈锡尼文明实际上是雅利安语游牧入侵者的文化与希腊地区的米诺斯原生文明相融合的结果。“希腊人出现在历史黎明前的微光之中（大约公元前1500年），作为还不是完全游牧的流动的雅利安民族之一，正在把他们的牧区逐渐向南扩张到巴尔干半岛，并跟以克诺索斯为顶峰的前爱琴文明发生冲突和混合。”[30]阿卡亚人对爱琴海地区的血与火的征服活动构成了希腊英雄传说的历史原型，那些传说中的阿卡亚英雄，如阿伽门农、阿喀琉斯、俄底修斯（奥德赛）等，成为荷马史诗和稍晚的“系统叙事诗”中的主人公。《伊利亚特》和《奥德修纪》等史诗中所讲述的故事，不过是对迈锡尼时期曾经发生过的战争场面——这种战争场面恰恰反映了两种异质文化之间的尖锐冲突和痛苦融合过程——和航海冒险活动的一种神话化的渲染，是对逐渐淡漠了的阿卡亚人英雄业迹的一种夸张式的缅怀。

游牧于亚欧草原上的雅利安语诸民族在公元前二千纪初叶甚至更早的时候就开始向东、南、西三个方向进行大规模迁徙（这次大迁徙可能主要是由于气候方面的原因所致），阿卡亚人构成了雅利安人南下希腊地区的前锋，与阿卡亚人同时或稍晚进入巴尔干半岛的还有马其顿人、色雷斯人等。这股移民浪潮的“最后、最强而又最不文明”的一支就是

多利亚人，他们大约在公元前12世纪末期冲入希腊半岛，不仅摧毁了由他们的前辈阿卡亚人建立的迈锡尼文明，使希腊社会陷入了长达三个多世纪之久的“黑暗时代”，而且引起了整个希腊半岛和爱琴海地区的民族大迁徙的连锁反应，影响波及到西亚和小亚细亚等地。

迈锡尼文明是爱琴文明的苟延残喘的孑遗，多利亚人的入侵则意味着爱琴文明的收尸入殓。从迈锡尼文明灭亡到子体的希腊文明（即希腊城邦文明）诞生，中间经历了长达三个多世纪的黑暗蒙昧时期，即所谓的“黑暗时代”，通常也称为“英雄时代”或“荷马时代”。在这个时期里，辉煌瑰丽的文明湮灭在北方蛮族的愚昧习俗和暴戾野性之中，这种野蛮晦暗构成了两个文明阶段或者亲体—子体文明之间蜕化嬗变的中介环节。“黑暗时代”是野蛮粗犷的多利亚人在爱琴文明的亡灵（特别是迈锡尼时期兴起的奥林匹斯多神教）的感召下逐渐步入文明的时代，其情况正如一千多年以后淳风未开的日耳曼人在希腊罗马文明的亡灵（特别是罗马帝国时期兴起的基督教）的感召下走向文明的那几个世纪一样。

注释

[1] 产生这种误解的原因在于，在近代历史角逐中败下阵来的非西方文明为了保持一种心理平衡，因而试图用昔日的光荣来掩饰当下的窘迫。

[2] 参见斯塔夫里阿诺斯《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第119页。

[3] 赫罗兹尼：《西亚细亚、印度和克里特上古史》，三联书店1958年版，第70-71页。

[4] 与同时代的其他亲体文明所信奉的原始直观的自然宗教相比，犹太人的一神教（信奉上帝雅赫威）显然是一种更高水平的宗教，它虽然尚未摆脱繁琐的祭祀仪式等低级宗教的窠臼，然而它却比神话时代的任何其他原始宗教都更接近于后来的高级宗教。正因为如此，犹太教才成为亲体文明中惟一留存至今的宗教。

[5] 参见汤因比《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第52页。

[6] 赫罗兹尼：《西亚细亚、印度和克里特上古史》，三联书店1958年版，第60-61页。塞姆人即闪米特人。

[7] 关于喜克索斯人的来源，学界众说纷纭，有人认为他们属于闪米特语系，有人则认为他们操雅利安语。喜克索斯人最初游牧于叙利亚和巴勒斯坦一带，约在公元前1720年经由西奈半岛侵入埃及。喜克索斯人对埃及文化并没有造成任何重大的影响，他们很快就被埃及人驱逐出去。因此不论他们是闪米特人还是雅利安人，都没有从根本上破坏埃及文化的"纯洁性"。然而正是由于长期未能与异质文化发生成功的杂交，或者说正是由于这种文化的"纯洁性"过于稳定，造成了古代埃及文明的脆弱性和不育性，最终导致了该文明的衰亡。

[8] 汤因比：《历史研究》上册，上海人民出版社1966年版，第39-40、42页。

[9] 转引自贾瓦哈拉尔·尼赫鲁《印度的发现》，世界知识出版社1956年版，第75页。

[10] 大多数语言学家认为，这种文字属于比原始梵语更古老的达罗毗荼语族。

[11] 学者们大多同意达罗毗荼人属于暗白色皮肤的伊比利亚人种，尽管在对他们是如何进入印度的问题上存在着很大的分歧。雅利安人入侵后，一部分达罗毗荼人被同化，另一部分则迁居南印度，后来亦多沦为种姓制度的低层。在诸吠陀书中即有对土著的达罗毗荼人的大量贬抑之辞，把他们称为肤色发黑和没有鼻子的"蔑戾车"（即野蛮人）和"达萨"（即敌人），"达萨"（Dasa）这个词后来逐渐转意为"奴隶"。在今天南亚次大陆上仍有许多达罗毗荼人的后裔，其社会地位一般都比较低下。

[12] 辛哈、班纳吉：《印度通史》，商务印书馆1964年版，第36页。

[13] 参见赫罗兹尼《西亚细亚、印度和克里特上古史》图70-75，三联书店1958年版。

[14] 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁：《印度的发现》，世界知识出版社1956年版，第75页。

[15] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第62页。

[16] 关于文明与文化之间的区别，本书的第一章第一节中作了说明，请参阅。

[17] 《尚书·夏书》中的"大禹谟"、"五子之歌"和"胤征"等篇均为今文无、古文有，疑是晋人伪作；而"禹贡"的写作时间当不会早于春秋战国时代。

[18] 参见徐中舒《先秦史论稿》中《夏代的历史与夏商之际夏民族的迁徙》一文，巴蜀书社1992年版。

[19] 徐中舒：《先秦史论稿》，巴蜀书社1992年版，第59页。

[20] 可参阅翦伯赞、郑天挺主编《中国通史参考资料》古代部分第1册，中华书局1962年版，第26-37页。

[21] 徐中舒：《先秦史论稿》，巴蜀书社1992年版，第115-116页。

[22] 李亚农：《殷代社会生活》，上海人民出版社1955年版，第11页。

[23] 在克里特岛克诺索斯遗址中发掘出来的大量壁画充分证实了克里特人是属于南方地中海类型（即伊比利亚）的人种。汤因比援引人种学的证据指出：克里特岛上最早的居民全部或绝大部分都是"长颅人"，而非后来在希腊人口中占据优势的"宽颅人"。他写道："这个人种学上的证据肯定了这样一个结论，就是最早在爱琴群岛上的任何一个岛屿上居住的人们乃是由于亚非草原的干旱而迁来的移民。"（参见汤因比《历史研究》上册，上海人民出版社1966年版，第94-95页。）

[24] 崔连仲主编：《世界史·古代史》，人民出版社1983年版，第193页。

[25] 赫罗兹尼：《西亚细亚、印度和克里特上古史》，三联书店1958年版，第263页。

[26] 参见赫罗兹尼《西亚细亚、印度和克里特上古史》，三联书店1958年版，第305-306页。

[27] 转引自《顾准文集》，贵州人民出版社1994年版，第89页。

[28] 埃及文化对克里特文明的影响，在以迷宫、半人半兽神和代达罗斯式的能工巧匠为其显著特点的米诺斯神话中表现得尤为明显。

[29] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第66页。

[30] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第305页。

二、庙宇文化与迷信精神

近代意大利著名哲学家维柯在《新科学》中把人类历史划分为三个时代：（1）神的时代，它的特征是异教民族（即前基督教时期的人民）相信自己是在神的统治下生活，预兆和神谕是人们领受神旨的惟一途径和行动指南，同时也构成了最古老的习惯法和世俗制度。（2）英雄时代，其特征是处于贵族政体统治下的英雄们相信自己比平民具有某种自然的优越性。（3）人的时代，即在人性平等的基础上建立的民主政体和君主政体的时代。维柯认为，神的时代的法律就是奥秘的神学，它的哲人就是神学诗人，他们是神谕奥义的解释者。[1]

维科所说的“神的时代”，就其特征而言，也就是本书所说的“神话时代”。所不同的是，“神的时代”是一个比较笼统的概念，它和另外两个时代的区别与其说是表现了一种历史时代的分期，不如说是表现了一种精神禀赋上的差异。在《新科学》中，上述三个时代的种种特征都是以纯粹思辨的对比方式同时呈现于读者面前的，而对于这三个时代的历史界限却始终未曾明确划分[2]，乃至于使人感觉到这三个时代并非是时间上相互替代的不同文化类型，而是三种在空间上平行的生存方式。而本章中所说的“神话时代”，则是明确地针对人类最初出现的那一批文明即所谓的亲体文明而言的。当然它的某些影响也延续到第二代文明（古典文明）的早期阶段，因此我们在荷马史诗、吠陀书等古典时代初期的作品中和希腊人、罗马人、周代至春秋战国时期的中国人的生活中，仍然可以看到神话时代的明显痕迹。但是这个阶段已经是神话时代向英雄时代过渡的时期，神话时代的迷信精神正在日益被

英雄时代的功利主义所取代。因此，真正的神话时代主要是指亲体文明成长的时代。

当我们考察旧大陆的几个亲体文明时，就会发现它们都与原始的鬼神崇拜有着不解之缘。每一种亲体文明给后世留下的通常都是一些象征着自然力的神、一群用以祭祀占卜活动的巨大庙宇和一种主要用来记载神谕和其他宗教活动的文字。韦尔斯对原生文明与庙宇文化之间的密切联系评述道:

> 在古代文明世界的各个地方都有庙宇；在非洲、欧洲或亚洲西部，凡是原始文明立足的地方，就有庙宇；而在文明最古老的地方，如在埃及和苏美尔，庙宇是最显著的事物。当汉诺到达了他认为是非洲的最西端时，他建立了一座庙宇来礼拜海格立斯。
>
> 文明的萌芽和庙宇的出现，在历史上是同时发生的。这两者是一回事。城市的萌芽是历史上的庙宇阶段。城市共同体是围绕着在播种季节杀人祭祀的祭坛而出现的。[3]

把最初的文明说成是原始宗教的一种组织形式，正如同把最初的文明说成是灌溉型农业的一种组织形式一样，丝毫也不为夸张。宗教祭祀和农业耕作构成了文明（或狭义的文化）的两个基本组成部分，用今天的时髦用语来说，即所谓“精神文明”与“物质文明”的原始雏形。[4]最初的城市国家都是以神庙为中心而发展起来的，它们的建造者和治理者都是神庙里的祭司。吕大吉先生指出，两河流域最早出现的一批城市国家如埃里都、乌尔、乌鲁克、拉尔萨、乌玛、尼普尔等等，就是由待奉神明的大祭司以神庙为中心而建立起来的。[5]

我们的初民祖先比起现代人来，对于自然界中的那些未知力量和现象要远为虔敬和迷信得多。这种虔敬和迷信主要是伴随着一种与无知的恐惧相关的感觉而发生的，而不像在后来的宗教时代里那样，人

们对神（上帝）的虔敬和崇拜主要是基于一种超感觉的信仰。原始宗教的基础是直观的感觉，而不是抽象的理性；它所崇拜的对象是异化的自然力量，而不是异化的人的本质。[6]初民们对某些自然力量感到恐惧，对另一些自然力量则深感困惑。他们起初用一些象征性的事物来代表大自然中的神秘莫测、威力无比的主宰力量，这样就产生了图腾崇拜。图腾崇拜是与交感巫术联系在一起的，部落中的成员普遍相信，通过一种“相似”的联想（顺势巫术）或“接触”的联想（接触巫术）就能够控制自然现象。他们把这种与自然沟通的工作委托给一部分人去从事，这些人就是最早的巫师。巫术的特点是要通过人的种种象征性活动（基于联想律之上）来达到控制自然的目的，然而这些活动往往很难奏效。久而久之，人们逐渐认识到自然律的独立性，于是他们开始把大自然想象成一些有着独立意志的人格神，想象成一些具有人的感性特征的超人形象，这些神是不会听从作为弱者的人的摆布的。于是，试图以原始思维方式来控制自然的巫术活动就逐渐转换为向神奉献牺牲以求庇护的祭祀活动。与此相应，巫师转化为祭司，图腾崇拜转化为自然宗教，即对象征着自然力量的人格化神灵的崇拜。而文明就是在这个转化过程中产生的。

在神话时代的各个古老文明国家中，惟一的特权阶层就是祭司集团。祭司集团作为一个专门从事沟通神与人之间联系的社会阶层，具有至高无上的权力。他们一方面向人们传达神灵的旨意，另一方面负责把人们的祈愿转告冥冥中的神灵，这种特殊的身份和职责就决定了祭司集团在现实生活中的特权地位。国王本人往往就是最大的祭司，甚至被看作是神，他之所以成为世俗首领，首先因为他是宗教领袖。韦尔斯认为，苏美尔的早期统治者全是僧侣，后来才逐渐让位于世俗的帝王。吕大吉先生在谈到巴比伦原始宗教的情况时也指出：“正如神和神庙在一个城邦中居于中心地位一样，祭司也是城邦统治集团的核心。城邦统治者通常称为‘恩希’（Ensi）。恩希同时就是掌握城市神庙的

祭司，恩希的妻子是负责掌握城市女神庙宇的女祭司，而恩希的儿子们则负责掌管诸神儿女的庙宇。从美索不达米亚、西亚以至更广大的世界范围看，大体上可以说，最早的政权体制是祭司政体。我们所知道的苏美尔的早期统治者全是祭司。他们之所以成为国王，只不过因为他们是祭司的首领。”[7]神话时代的国王们通常都是以神的代理人的身份自居，古巴比伦帝国的统治者汉谟拉比在一个碑文中宣称，《汉谟拉比法典》——世界上第一部法典——是在“阿努和贝尔授与我治理苏美尔和阿卡德之权时”制定的。成汤伐桀时作《汤誓》说：“有夏多罪，天命殛之。……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”武王伐纣时作《泰誓》说：“今商王受，弗敬上天，降灾下民。……皇天震怒，命我文考，肃将天威。”他们均以承受天命的“天子”或大祭司的身份自居。埃及法老更是集神、祭司、国王于一身，在齐夫林的巨大石像的头部后面踞坐着鹰神荷拉斯；在现存英国剑桥的古埃及石棺浮雕上，作为复活神俄赛利斯之象征的埃及法老拉美西斯三世正面居中而立，而女神娜芙提斯和伊西斯则在两边侧立相伺。弗雷泽在《金枝》中认为，这种神职与王权相结合的情况在文明发生的初期是普遍存在的。在列举了小亚细亚、异教时代的日耳曼民族、中国、马达加斯加、东非国家以及中美洲国家的大量例证以后，弗雷泽对这种结合的实质进行了分析：

当我们指出古代国王通常也是祭司的时候，还远未详尽阐明其官职的宗教方面的内容。在那些年代里，笼罩在国王身上的神性决非是空洞的言词，而是一种坚定的信仰。在很多情况下，国王不只是被当成祭司，即作为人与神之间的联系人而受到尊崇，而是被当作为神灵。他能降福给他的臣民和崇拜者，这种赐福通常被认为是凡人力所不及的，只有向超人或神灵祈求并供献祭品才能获得。因而国王们又经常被期望着能赐与国家风调雨顺五谷丰登等等。这种期望，必然使现代人感到奇怪，但对早期

人类来说，这是一种十分自然的思想方式。[8]

祭神活动及其场所——庙宇在古代社会生活中占有极其重要的地位，这一点可以从不同国家之间偶尔发生的战争中看到。“在征服任何一座城市时，一个具有重大政治意义的行动是将该城的神像移到征服者的庙中作为一个从属的神。这是比一个国王臣服另一个国王更为重要得多的事情。”[9]此外，还包括毁坏被征服者的神庙，如尼布甲尼撒占领耶路撒冷时对犹太教圣殿的破坏。而被奴役和被迁徙囚居的民族一旦获得独立和自由，首要的事情就是重建神殿，如犹太人在公元前521—前516年间重返巴勒斯坦时所做的那样。

神话时代所崇拜的神都是直观的和自然的，而不像在宗教时代那样信仰一个抽象的精神。黑格尔在谈到希腊宗教时曾指出：“希腊人的神尚非那绝对的、自由的‘精神’，而是在一种特殊方式里的‘精神’，为人类之各种限制所拘束的——依然是依赖于外界情形的有定的个性。诸凡客观地美丽的个性，便是希腊人的神。那个神圣的‘精神’在这儿受到种种条件限制，尚不能被目为抽象的‘精神’。”[10]在神话时代，各种自然力都被人格化了，因此最初出现的神灵均为自然力的化身，如美索不达米亚的阿卜苏（淡水）、提阿马特（咸水）、马尔杜克（雷雨之神）、阿努（天神）、英利尔（地神）；埃及的阿蒙（太阳神）、塞特（黑暗神）、俄赛利斯（象征着尼罗河定期泛滥和植物枯荣变化的复活之神）、骚特（月亮神）；原始印度的神亚耶—毗湿奴（太阳神）、山塔什—音特拉（暴风雨神）、库什（月亮神）；中国商周时代所崇拜的天帝（掌管日月星辰的运转和动物植物的繁衍）、地示（山林社稷、五岳四渎）、人鬼（先王先公先祖先妣）；希腊较古老的一批神盖亚（大地之母）、倪克斯（黑夜）、乌刺诺斯（天宇之神）、蓬托斯（海洋）、塔那图斯（死神）和俄刻阿诺斯（河神）等等。而且这些神多具有人兽杂糅的特点，如马尔杜克是一个半蛇半禽的怪兽，阿蒙是一副人身羊首的形象，在希腊神谱中有一个

以堤丰俄斯和厄喀德娜为双亲的古老怪物神族，而中国最古老的神话典籍《山海经》中所记载的神几乎没有一个不是形象诡异、面目狰狞的。至于神人同形（典型例证就是以宙斯为首的希腊奥林匹斯神族），那是在较晚些时候、特别是在不同文化类型的原始宗教发生“杂交”以后才出现的现象，正如象征着社会力量（战争、智慧、商业、文艺等）的神也是较晚出的一辈神一样。



美索不达米亚的齐格拉特神塔



埃及的阿布辛拜勒神庙



克里特的公牛神庙

神话时代的人们坚信这些离奇古怪的神灵并非随意编造的，而是实实在在地存在于他们的生活中。希罗多德在《历史》中把神说成希腊人不死的祖先；黑格尔认为希腊世界生息在荷马的因素中，就像人类生息在空气中一样。在美索不达米亚的浮雕和埃及的壁画中，神与人生活在同一个空间并且彼此像邻居一般和睦相处，他们之间的区别就如同贵族与平民的区别一样。举世瞩目的金字塔是埃及法老的陵寝，也是他们由人变成神的必由之路，对此法老和一般的埃及人都深信不疑。在中国殷商时代的卜辞中，“帝”和作为帝廷臣正的先王先公始终是殷人的冥界庇护者，与殷人现世生活的凶吉成败休戚相关。正因为神与人有着如此密切的联系，所以祭祀和占卜活动构成了日常生活的一个重要组成部分。祭祀即向神灵奉献牺牲以换取神佑，这是人

与神之间的一种赤裸裸的物质交换关系，远不如宗教时代的祈祷活动来得高尚纯洁。古人祭祀的形式和对象种类繁多，且都具有极其严格刻板的仪式。这种祭祀仪式之繁缛达到了骇人听闻的程度[11]。占卜就是求神谕，即通过种种神秘方式来领受神的指示，以避祸得福。占卜的方式也纷繁不一，巴比伦祭司根据动物肝脏的形态和日月星辰的运行来进行占卜；埃及祭司通过操纵神像的动作来决定占卜的结果；克里特—迈锡尼时期的祭司通过观察鸟的飞翔方向和啼叫声来判定吉凶；中国殷商时代的巫祝根据龟甲兽骨背面烧裂的纹印而卜。到了稍后的希腊城邦时代，希腊人仍然从德尔菲神庙女祭司皮提亚的含糊不清的谵言妄语中来领受神谕。由占卜而求得的神谕对于神话时代的人们来说，具有不可逆转和不可抗拒的权威性，通过祭司之口来传达的神谕成为决定人们日常生活和一般命运的终极性根据。关于这一点，我们在荷马时代（即神话时代向英雄时代的过渡期）的希腊生活中可以找到极其典型的例子，那个时代流行的“系统叙事诗”和稍晚出现的希腊悲剧都力图突出神谕和命运的不可抗拒性[12]。同样地，中国殷商时代的人们对于神谕的迷信程度丝毫也不逊色于希腊人，冯天瑜先生写道：

殷商时代，迷信的空气笼罩整个社会。日常生活中，事无巨细，都要先卜而后行，几乎到了无事不卜、无日不卜的地步。年岁丰歉、出入吉凶、旬夕安否、战争胜负、官吏黜陟、疾病轻重、妇女生育，统统都在问卜之列。而且一卜总要连问多次，正卜、反卜、一卜、再卜以至于十几卜。次数多了，总可以遇到几次合乎人们意愿的卜兆。巫史把所卜的日期、事件记录在兆的旁边，有时把问卜的人和地点也刻上去。占卜之后，经过若干时日，果然效验了问卜的结果，于是巫史又把效验的情况也刻进卜辞。这种效验的发生，有在问卜之后一百七十余天的。既然在如此长久的时日之内发生的事情都可以被用来验证卜兆，那么殷人每次问卜，便几乎不可能落空了。[13]

神话时代的迷信是与巨大的庙宇建筑同步发展起来的。当我们今天用审美的眼光去欣赏埃及的金字塔、克里特的公牛神庙、苏美尔—阿卡德的台基庙塔废墟，并惊叹它们的高超技艺时，我们很难想象在这些宏伟的古代建筑中凝结了多少虔诚的愚昧和真挚的狂热。然而这种凝聚着愚昧和狂热的庙宇文化却培育出一支光耀千秋的奇葩，这就是文字。“文字是在庙宇里开始的，知识也是在庙宇里。”[14]庙宇的拥有者——祭司集团在进行祭祀占卜活动中发明了文字。[15]文字这个古代世界中最文明的事物恰恰是在最愚昧的迷信氛围中被创造出来的，而祭司集团也因此成为古代社会中惟一拥有知识的阶层，成为散布愚昧与传播知识、制造迷信与创造科学（如天文、历法等）的奇妙结合体。文字和知识原是祭司集团的专利品，后来随着文字的发展和知识的分化，才逐渐从祭司集团中产生了专业性的诗人、历史学家、哲学家、科学家和国家管理人员。偏重于阶级斗争理论的前苏联学者认为：“埃及文字发展的迟缓和它的复杂性在很大的程度上是由于这种文字完全操在祭司手里，祭司们垄断了知识并且不乐于使人民能够懂得文字，也不想使文字成为广大群众的财富。相反地，祭司和史官却给文字笼罩上一层宗教神秘性的光圈，把它认为是智慧之神托特的赐物，是‘神圣的词的文字’。”[16]在中国商周时代，巫、史、医、星历、教育和政治管理等职业尚未明确分化，通常都是集于某一社会集团之身的。古代中国的知识分子称为“儒”，其前身即为上古时期执掌祭神礼仪的巫师或祭司。章太炎先生说：“明灵星午子吁嗟以求雨者谓之儒。”[17]李泽厚先生认为：“以孔子为代表的儒家，也正是由原始礼仪巫术活动的组织者领导者（所谓巫、尹、史）演化而来的‘礼仪’的专职监督保存者。”“儒家的理想人物，从所谓皋陶、伊尹到周公，实际都正是这种巫师兼宰辅的‘方士’。……‘儒’、‘儒家’之‘名’虽晚出，但其作为与祭祀活动（从而与‘礼’）有关的巫、尹、史、术士……之‘实’却早存在。”[18]在神话时代，庙宇及其与之相应的祭祀、占卜活动成为沟通两个世界

的桥梁，神的世界和人的世界通过祭司的中介作用而联系起来。祭司们一面用他们所垄断的文字和知识来推广迷信，一面又在进行迷信活动的同时记录历史、创作文学和发育出各种科学胚胎。汉尼希等人强调，在古代埃及，一切文化活动都与宗教有着不解之缘，古埃及的绘画、雕刻、文学都是为了纪念死者和进行祭祀巫术活动而产生的。古埃及的医学、天文学、几何学等科学知识也与宗教活动密切相关，例如制作木乃伊的需要导致了埃及解剖学的辉煌成就；为了定期举行宗教仪式必须观察天象，从而就产生了天文学和最初的日历；地图的绘制则是为了帮助人们在死后继续走完通向天国的旅程，因此埃及的地图都是以天国为终点的。所有这些知识内容最初都与宗教信仰融为一体，只是到后来才逐渐被运用到世俗生活中来。[19]这种宗教、科学、文学艺术熔于一炉的现象不仅在古代埃及存在，而且也是神话时代一切亲体文明的普遍状况。

因此，神话时代是文明的鸿蒙初开的时代，在那里一切文化形态的萌芽都水乳交融地凝聚在一起，组成了一个既单纯又神秘的人类社会，而祭司集团及其宗教活动则成为进入这座神秘的文化迷宫的惟一向导。

神话时代的文明基本上是一种封闭的文明，各文明之间的交往（无论是暴力的还是和平的）均带有偶然性，但是野蛮与文明之间的冲突却频频发生，其中最典型的例子就是闪米特语诸游牧民族从公元前三千纪初叶至公元前一千纪中叶对美索不达米亚文明的轮番攻击。这个文明自阿卡德帝国建立以来，本身就具有越来越浓厚的闪米特文化色彩，然而这并不能阻止更为野蛮的闪米特游牧者对他们的已经皈依文明的闪米特前辈所建立的帝国进行新的侵犯。与闪米特文化类型内部频繁进行的“种内杂交”活动相呼应，在狭长的文明地带的北面，另一个野蛮的游牧群落——雅利安语游牧者从公元前三千纪末期开始，也在不断地南下骚扰“赫胥黎地带”上的各个亲体文明，并且在公元前6世纪以

前完成了与大部分亲体文明的文化杂交，成为第二代文明（古典文明）的父本形态。

就神话时代的各亲体文明而言，它们发展的动力主要并不在于内部，而在于像暴风骤雨一般不断袭来的野蛮民族的入侵。在神话时代，由于国家的主要管理人员——祭司集团缺乏足够的组织能力，加之文明发展初期民族认同感和文化凝聚力低下，国家内部各环节各地区之间联系松散，以及原始宗教气息过于浓烈、祭祀占卜活动过于频繁等因素，阻碍了国家经济和军事力量的发展，使得各亲体文明之间不可能出现在后来的英雄时代中常见的帝国主义式战争。神话时代各文明之间偶尔发生的战争大多属于劫掠性战争，即攻陷对方城池、洗劫财产、烧毁神庙、俘获奴隶，然后班师回朝，对扩展疆域并无太大的兴趣。公元前13世纪末，埃及法老梅尼普塔在征服了巴勒斯坦以后，刻下铭文炫耀战功："以色列已化为废墟，但它的种族并未灭绝。"那些残存的以色列人被法老作为战利品带回埃及，从而才有了后来摩西率领以色列人逃出埃及的故事。公元前586年巴比伦王尼布甲尼撒攻占耶路撒冷，曾把大批犹太人掳到巴比伦去当奴隶，这就是历史上著名的"巴比伦之囚"。至于荷马史诗所记载的特洛伊战争，作为胜利者的希腊人也是烧城掳俘，将特洛伊城洗劫一空后凯旋而归。在这些战争中，经济的动机（劫掠财产和奴隶）和宗教的动机（烧毁敌方的神庙和凌辱其崇拜的神灵）构成了主题，然而政治上的野心（建立庞大帝国的愿望）却极为罕见。与英雄时代的功利的尚武精神相比，神话时代的基调是和平的和迷信的，人们宁愿守着神像和庙宇去消受自己所有的那一点菲薄的生活资料，也不愿意像狼一样背井离乡、四处出击。因为外部世界中能够吸引他们的东西实在太少，倒是他们自己所拥有的那一点可怜的财富经常成为招致游牧民族入侵的诱饵。在神话时代，战争的主要策源地并非那些像绿洲一般零星分布的文明国家，而是那些如同沙漠一样包围着文明的野蛮游牧民族。对于文明国家中的人们来

说，重要的事情不是去侵犯别人，而是尽可能地防范那些强悍的游牧邻居们的劫掠。这种被动的状况与英雄时代各大文明帝国对四邻（无论是文明国家还是野蛮民族）主动出击的情况是迥然而异的。因此在整个神话时代（大约从公元前3500年到公元前1000年中期），尽管其时间跨度比以后几个时代（英雄时代、宗教时代、工业时代）的总和还要长，但是却始终未能产生出一个像罗马帝国那样幅员辽阔的大帝国，也没有出现过一次像亚历山大东征那样气势磅礴的扩张活动。

在公元前1800—前600年的这段时间里，在雅利安人来势凶猛的入侵浪潮的冲击下（中国则是在周民族及其以后的西北诸戎狄部落的冲击下），人类的几个亲体文明，除了死而不僵的古代埃及文明之外，纷纷瓦解。在经历了一段短暂的间歇时期即所谓的“黑暗时代’之后，以阴柔的农耕文明为母本、以阳刚的游牧文化为父本“杂交”而产生的人类文明的“头生子”——古典文明诞生了。与此相应，以祭祀占卜和迷信精神为主要特征、以庙宇文化为社会聚焦点、以祭司集团为历史主角的神话时代，也逐渐让位于以武力征服和功利主义为主要特征、以国家利益为社会聚焦点、以军人集团为历史主角的英雄时代。

注释

[1] 参见维柯《新科学》上册，商务印书馆1989年版，第28、32页。

[2] 维柯似乎也无意于在这三个时代之间划出严格的历史界限，这三个时代构成了一个先后衔接的整体过程，这个整体过程在某些历史阶段上时常出现回复，从而呈现出一种循环的外观。

[3] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第219页。

[4] 在本书的第一章中已经指出，“文化”一词的拉丁语词源（cultura）本身就具有“耕作”和“崇拜”这两种原始含义。

[5] 参见吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第412页。

[6] 关于原始宗教与高级宗教在信仰基础上的区别，费尔巴哈曾作了很好的说明。费尔巴哈在指出了一切宗教产生的共同心理基础——依赖感、无知和利己主义等——之后，又强调了“自然宗教”（即原始宗教）的特点在于把非人的本质（即自然力量）当作人的本质、当作人化的神来加以崇拜，而基督教等“精神宗教”的特点则在于把人的本质（社会力量）当作非人的本质、当作非人化的神来加以崇拜。

[7] 吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第420页。

[8] 詹·乔·弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第17页。

[9] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第232页。

[10] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第387-388页。

[11] 关于这些繁缛的祭祀仪式，可参阅《圣经·旧约·利未记》第1-7章所载犹太人之各种祭例，亦可参阅陈梦家的《殷墟卜辞综述》和朱天顺的《中国古代宗教初探》所载殷人的祭祖活动。

[12] 在荷马史诗《伊利亚特》中，阿喀琉斯与阿伽门农的冲突就是因祭司卡尔克斯所求神谕而起；在希腊悲剧家埃斯库罗斯的《奥瑞斯提亚》三部曲和索福克勒斯的《俄底浦斯王》等悲剧中，更是彰显了神谕和命运的不可抗拒的威力。

[13] 冯天瑜等著：《中华文化史》，上海人民出版社1990年版，第323页。

[14] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第220页。

[15] 最早的图画文字大约是在公元前3000年左右被苏美尔人所发明，后来埃及人、伊拉姆人、印度人、克里特人、迦南人、赫梯人和中国人也相继发明了各种图画文字、楔形文字、线性文字和象形文字。到了公元前1500年前后，乌加里特的腓尼基人最先发展出字母文字，并将其传播到希腊等地。关于文字的发明和发展情况可参阅《泰晤士世界历史地图集》第53页上图，三联书店1985年版。

[16] 阿甫基耶夫：《古代东方史》，三联书店1956年版，第316页。

[17] 章太炎：《国故论衡·原儒》。

[18] 李泽厚：《中国古代思想史》，人民出版社1986年版，第10-11页。

[19] 参见汉尼希、朱威烈等编《人类早期文明的“木乃伊”——古埃及文化求实》，浙江人民出版社1988年版，第99页。

三、雅利安语游牧者的大入侵与神话时代的终结

在神话时代的亲体文明所构成的狭长地带北面，分布着一个漫长而松散的雅利安语游牧民族的前线，气候的变化和利益的驱动促使这些游牧者不断地侵入农耕的文明世界，并且在长期的共同生活中逐渐与当地的被征服者相混杂。从无史可考的远古时代开始，这种民族的混杂和融合活动就已经发生了，但是大规模的入侵和融合却出现在公元前二千纪初叶到公元前一千纪中叶这一段时间里。

要想严格地确定从克里特到印度河流域的广大地区中生活着的各个民族哪些属于闪米特文化类型，哪些属于雅利安文化类型，哪些属于其他的土著民族，几乎是一件不可能做到的事，因为局部性的渗透和混杂早在远古时期就已经开始，而且一直都在不断地发生着。但是我们还是可以大体上把赫梯人、阿卡亚人、雅利安印度人入侵之前的中亚、西亚和爱琴海地区的土著看作是非雅利安文化类型的民族，他们是亲体文明的创建者。虽然他们本身可能也是在更早些时候移入这些地区的[1]，但是他们一旦定居下来后，就成为文明的开拓者和最初一批居民。尽管在文明发生的曙期各种形式的民族混杂不断发生，小规模的和局部性的农、牧冲突与融合无法计数（例如在两河流域，苏美尔文明就曾多次经历了与闪米特语游牧入侵者相融合的过程），但是最初向农耕世界发起大规模进攻的却并不是来自阿拉伯沙漠地带的闪米特人，而是游徙于黑海和里海北面的亚欧大草原上的雅利安语诸游牧民族。

如前所述，雅利安人或者印欧人与其说是一个种族群体，不如说是一个文化群体，它由许多不同的民族构成。这些民族彼此之间有着很大的差异性，把它们称为同一个文化群体的惟一理由，只是因为它

们都曾经使用过某种具有共同词根和语法规则的原始语言。这种原始印欧语言随着亚欧大草原上的诸游牧民族向西、南、东三个方向的渗透和入侵而扩散到从西班牙一直到印度河流域的广大地区，汤因比在谈到原始雅利安语游牧民族向各地扩散的原因时指出：

是什么原因促使印欧语系各民族离开欧亚大平原，在一系列移民过程中把他们的语言逐渐扩散到整个地球呢？有一点是十分重要的，即小亚细亚是我们最先找到关于印欧语言传播证据的地区。因为在公元前三千纪末以前就形成文明的地区中，小亚细亚离欧亚大平原最近，而公元前三千纪后半期正是公认的印欧语系各民族开始移民的时期。看来吸引他们的东西乃是毗邻的文明所具有的富庶，这种富庶使该地区很容易招致蛮族的劫掠。无疑，小亚细亚文明的辐射范围已超过它本身的疆界，因而被文化之光眩惑的蛮族，慕于自己无法企及的丰饶，像飞蛾扑向烛光一样纷纷扑向这种潜在的财富。[2]

那些操持原始印欧语言的游牧民族最初生活在里海周围地区，从公元前三千纪末叶开始向亚欧大陆的边缘地带和南部的农耕地区扩张。最先是赫梯人翻越高加索山脉进入小亚细亚，建立了帝国，从而在闪米特人的巴比伦帝国和埃及帝国之间插入了第一块雅利安“楔子”。不久以后喀西特人和胡里特人分别从扎格罗斯山区和亚美尼亚高地侵入美索不达米亚，前者攻占了巴比伦的都城，建立了巴比伦第三王朝（约公元前1518—前1155年）；后者则在巴比伦与赫梯之间建立了米坦尼王国。从公元前二千纪中叶起，亚欧大陆上的印欧语系各游牧民族开始向西、南、东三个方向进行大规模的迁徙运动。在西方，色雷斯人、伊利里亚人、希腊人进入巴尔干半岛，意大利人进入亚平宁半岛，斯拉夫人和波罗的海人来到东部欧洲和波罗的海南岸，日耳曼人和凯尔特人则深入到多瑙河、莱茵河流域和高卢、西班牙腹地。在南

面，米底人和波斯人继赫梯人、喀西特人和胡里特人之后进入伊朗高原，并先后侵入西亚和美索不达米亚地区，建立了米底王国和波斯帝国（阿契美尼德王朝）。另一支印欧语系的游牧者则取道伊朗高原冲入印度河流域，这些身材高大、皮肤白皙的入侵者与印度河流域身材矮小、皮肤暗黑的土著居民经过长期的混杂，演变为今天印度人的祖先。向东冲得最远的一支印欧人甚至越过了天山屏障，到达中国西部的帕米尔高原，他们所建立的国家后来被中国人称为吐火罗或大夏（即巴克特里亚）。还有一些早年曾向东方迁徙的印欧民族，如奇梅里亚人、西徐亚人、萨尔马提亚人等，后来又在由东向西的民族迁徙浪潮的推动下转头向西，再度穿越高加索而进入安纳托利亚和黑海周围地区，威胁欧洲的东部边境。

“公元前二千纪，欧亚大陆正处于一个骚动时期，即游牧民入侵、古老的帝国被推翻、旧的社会制度瓦解的时期。骚动是猛烈的，整个欧亚大陆都处于一片混乱之中。因此，公元前二千纪是古代文明从历史舞台上消失，由古典文明取而代之的过渡时期。”[3]这种大骚乱和大动荡是游牧世界对农耕世界发起第一次大冲击的结果，这次大冲击断断续续地从公元前18世纪一直延续到公元前6世纪，并形成了两个高潮：第一个高潮发生于公元前18世纪以后的200年间，在此期间，赫梯人入主小亚细亚，喀西特人攻占了巴比伦王国，胡里特人建立起米坦尼王国，阿卡亚人进入巴尔干半岛，并在稍晚些时候毁灭了克里特岛的米诺斯文明。另一些雅利安语游牧者正源源不断地涌入伊朗高原，向印度和东方的迁徙活动也于此时开始。与北方印欧人群的侵扰活动相呼应，来自南部半沙漠地带的闪米特游牧者也纷纷向埃及和美索不达米亚的农耕文明中心发起了进攻：喜克索斯人侵入尼罗河三角洲，占领孟斐斯，对埃及实行了一百多年的外族统治；稍晚一些时候，亚述人推翻了米坦尼王国，征服了喀西特人，建立起第一个亚述帝国。

第二个高潮大约发生在公元前1250—前950年间，它的前奏曲是“海上民族”[4]对埃及和地中海东岸诸国（赫梯、腓尼基等）的劫掠和入侵，而“海上民族”对地中海沿岸地区的侵掠说到底又是受一支强悍的北方游牧民族——多利亚人南下浪潮挤压的结果。在这次冲击高潮中，粗犷野蛮而精力旺盛的多利亚人摧毁了由他们的游牧先驱阿卡亚人建立的迈锡尼文明，致使希腊社会经济萧条、人口流失，各种文化制度瓦解，倒退到一种黑暗的蒙昧状态中。这种蒙昧状态一直延续到公元前800年左右希腊诸城邦崛起时才结束。在叙利亚和巴勒斯坦，由于赫梯帝国的衰落而留下来的真空地带，很快就由一支闪米特语系的游牧民族——阿拉米人填补上了；而另一支闪米特游牧者迦勒底人则极力向美索不达米亚南部地区渗透。米底人和波斯人也趁着这次冲击高潮的余波迁入伊朗高原，虎视眈眈地觊觎着美索不达米亚和叙利亚富饶的土地。在印度河流域，已经定居下来的雅利安入侵者开始了与土著文化的融合过程，这个过程虽然不像几个世纪以前雅利安人的暴力征服活动那样充满了血腥味，但是它对于后来的印度文明的深刻影响却是无法估量的。四大吠陀书和婆罗门教就是这种影响的有力见证，它们后来以否定的方式导致了佛教和耆那教的产生，又以否定之否定的方式导致了婆罗门教的复兴（即印度教或新婆罗门教）。与此同时，在阿尔泰山和天山山脉的另一边，来自西部高原的、在不久前刚刚完成了从游牧生活方式向农耕生活方式转化的周民族，实现了对商王朝的政权更迭，开始大刀阔斧地进行宗教—伦理价值系统的变革和中国文化基本精神的建构工作。[5]

从公元前二千纪初到公元后15、16世纪的3500年时间里，游牧世界对农耕世界发起了多次冲击。尽管游牧民族在经济、文化诸方面大大地落后于农耕民族，但是他们却总是在军事上取得胜利。究其原因，除了游牧民族全民皆兵、骁勇善战等因素外，一个很重要的获胜

因素就是游牧入侵者所具有的高度的机动性和灵活性。那些以“鞍马为家，射猎为俗”的游牧者不为家业田产所累，来如迅雷，去若狂飙。“在军事上，这个特点非常重要。有了这个特点，机动性强的少数就能制胜安土重迁的农耕世界的多数。自从战车和马进入历史之后，游牧世界的各部落本来就已具有的机动性，更其成倍地增强。”[6]

据历史学家们的考证，最早使用战车的是公元前三千纪中叶的苏美尔人，但是苏美尔人的战车是用野驴来拖拉的，非常笨重。一直到公元前18世纪游牧世界对农耕世界的第一次大冲击高潮来临之前，两河流域和埃及的农人们仍然不知马为何物。《汉谟拉比法典》中多次提及牛、羊、驴，却没有一处谈到马。但是在公元前二千纪初由外高加索侵入小亚细亚的赫梯人，却是驾着马拉战车向农耕地区发起进攻的。在特洛伊遗址的第六地层中（其历史年代约为公元前1800年），也发现了马的骨骸。可以断定，马最初是在亚欧大草原上驯化的，马拉战车是高加索一带山地游牧部落的杰作。汤因比说道：“马是公元前1800年以前不久在欧亚大平原上驯化的，而一种新式武器——马拉战车的发明和传播正是蛮族在公元前18世纪入侵苏美尔—阿卡德和埃及并取得成功的原因。”[7]斯塔夫里阿诺斯也指出：“游牧民利用马打仗时，最早的做法是将马套到轻便的双轮车上。这种车的轮子装有轮辐，比起美索不达米亚笨重的实心四轮车，大大改进了。高大的马和灵便的车相结合，使游牧民得到了一种令人生畏的武器——战车。公元前二千纪，游牧民就是驾着这种战车，掀起最早的入侵浪潮。驾车作战时，一名战士驭车，其他战士用强弩射箭。众弩齐射，飞箭如雨，没有几个步兵能长时间地抵挡，更不用说抵抗紧跟着发起冲锋的密集的战车。”[8]在这种新式武器的攻击下，农耕世界的步兵们就如同第一次世界大战时面对着英国人首次投入战场的坦克的德国步兵一样，丢盔弃甲，溃不成军。

继赫梯人之后，喀西特人、胡里特人先后驾着马拉战车冲入两河流域。受印欧语系游牧民的影响，西亚的闪米特语游牧者也普遍采用了这种新式武器——喜克索斯人经巴勒斯坦长驱直下埃及时使用的也是马拉战车，乌加尔图人和亚述人则以其人之道还治其人之身，用马拉战车打败了早些时候的入侵者喀西特人和胡里特人。雅利安人在向东南进行征服的过程中，也把马和马拉战车带到了印度河流域，取代了达罗毗荼人笨拙不堪的牛车。在婆罗门教的祭祀活动中，马祭具有特别重要的地位。“婆罗门教在各种祭祀中特别重视以马为牺牲的马祭，认为国王行马祭可使国王成为王中之王。一个国王如行100次马祭，可以推翻因陀罗的王座，成为宇宙的主宰和众神之主。”[9]辛哈和班纳吉在关于早期吠陀雅利安人的经济生活的材料中，也发现了关于马、马车匠和马车竞赛活动的记载。[10]在希腊半岛，据文特里斯所释读的迈锡尼线形文字B的记载，阿卡亚人也是有马和战车的，这些来自北方的游牧者驾着马车冲入爱琴海地区，并最终摧毁了克里特岛及沿海地区的米诺斯文明。在荷马史诗《伊利亚特》中，也描写了阿卡亚战士驾着马拉战车远征特洛伊的战斗情景，其中关于满腔复仇怒火的阿喀琉斯把特洛伊英雄赫克托耳的尸体拖在战车后面于特洛伊城前来回驰骋的场面，就是一个很好的例证。在旧大陆东端的中国，商人克夏的鸣条之战是否使用了战车尚未可知，《尚书·汤誓》只说了汤“遂与桀战于鸣条之野”，《史记·殷本纪》说：“汤自把钺以伐昆吾。遂代桀。”均未提及马拉战车。但是在已发掘出来的商代墓葬遗址（如大司空村、孝民屯等墓葬遗址）中，根据随葬的车马坑可以证明商人已经有马有车。在甲骨文中“车”字作，生动形象地表明商人通常是用双马套双轮车。按照汤因比的说法，马拉战车是“在公元前18世纪或稍后一些时候由欧亚大平原传入中国商朝的”[11]。到了公元前11世纪周武王伐纣时，马拉战车已经普遍地使用于战场，《史记·周本纪》中也

有多处记载，如“（武王）遂率戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人，以东伐纣”、“诸侯兵会者车四千乘，陈师牧野”，等等。

如果说在公元前18世纪开始的第一个入侵高潮中，游牧者是以马拉战车这种新式武器而取得胜利的，那么到了公元前1250—前950年的第二个入侵高潮时，一些游牧入侵者已经开始使用更为轻便的骑兵来取代战车。与此同时，由于锻铁技术的普及化[12]，游牧入侵者开始用坚硬的铁制兵器代替以前所使用的青铜兵器，从而使得机动性和战斗力都大大地提高了。在游牧世界对农耕世界的第一次大冲击的末期，多利亚人、波斯人、西徐亚人都已经掌握了骑兵战术。在中国，犬戎、匈奴等西北戎狄部落率先采用骑射之术，并藉此摧毁了西周政权。战国时，赵武灵王聘用擅长骑术的匈奴人为赵国训练军队，“将胡服骑射以教百姓”，自此国力大盛，灭中山，攻楼烦、林胡，“攘地北至燕、代，西至云中、九原”[13]。从此以后，骑兵就成为游牧民族攻袭农耕世界的主要作战手段，不久以后又成为农耕世界内部战争的重要工具。“古典时代和中世纪时，游牧民的军事才能主要就建立在骑马作战这一基础上；终于，在13世纪时，使成吉思汗能完成一系列惊人的征服。直到西方火器占据优势之后，诸文明中心才从游牧民频频入侵的威胁中解脱出来。”[14]

从公元前二千纪初叶至公元前一千纪中叶的游牧世界对农耕世界的大冲击，是人类历史上历时最久、成分最复杂、过程最扑朔迷离的民族大冲突和大融合活动。这场冲击波的主要推动者是雅利安语系诸游牧民族，此外还有闪米特语游牧者和中国西北诸戎狄部落，而它的承受面则是从西至东地分布在旧大陆整个农耕地带上的所有亲体文明国家。这次民族大冲突和大融合不仅引起了文明形态的嬗变（新旧文明的更迭）和文明地域的扩大，更重要的是在民族融合和“文化杂交”的基础上导致了各大文明体系内部的宗教—伦理价值系统的划时代性变

革。随着米诺斯、美索不达米亚、哈拉巴、中国夏商周等亲体文明的解体和古代埃及文明的衰落，神秘而晦暗的神话时代结束了。在旧文明废墟上建立起来的希腊罗马文明、波斯帝国、古代印度文明和中国秦汉帝国不仅开创了英雄时代，而且于粗犷豪迈的英雄主义背后孕育了几个崭新的和至阴至柔的宗教—伦理价值系统，即基督教、琐罗亚斯德教、佛教—印度教和儒家伦理。这些宗教—伦理价值系统从根本上决定了世界各大文明体系的基本面貌，并形成了各大文明体系之间不可移易的文化壁垒。各大文明体系之间的这种文化分野虽然迟至公元7世纪伊斯兰教产生后才最终定型，然而它却毫无疑问是第一次游牧世界与农耕世界冲突和融合的历史结果。就此意义而言，后来由匈奴人发起的游牧世界对农耕世界的第二次大冲击以及由蒙古人发起的游牧世界对农耕世界的第三次大冲击所产生的历史影响，都无法与这一次大冲击相提并论。后两次大冲击虽然更新了文明的历史形态和扩展了文明的空间域界，但是它们却并没有从根本上改变文明体系之间的对垒格局，也没有引起新的宗教—伦理价值系统的变革（除了伊斯兰教的产生这一个例外）。由游牧世界对农耕世界的第一次大冲击所导致的文明分野和对峙（这种文明的分野和对峙典型地表现为几大宗教—伦理价值系统之间的差异），不仅没有因为后来的民族冲突和融合而消除，甚至也没有被近代以来的“泛西方化”潮流所抹煞。时至今日，尽管世界各地区的人们已经在很大程度上为工业化和科学理性的时代精神所裹挟，其行为方式和日常生活已经越来越多地受到现代化传播媒介和物质体制的影响，其经济、政治运行模式已经在越来越大的程度上被纳入世界一体化的轨道，然而在他们的精神生活的深处，却始终维系着传统宗教—伦理价值系统的阿里阿德涅之线。[15]

注释

[1] 赫罗兹尼认为，含米特人、闪米特人和印欧人（雅利安人）一样，最初都是从高加索和外高加索通过叙利亚这个门户而迁徙至“多阳光的西亚”的，只不过他们移入西亚的时代要比印欧人更早一些。

[2] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第100-101页。

[3] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第149页。

[4] 所谓“海上民族”是一个成分复杂的集合概念，汤因比认为，“海上民族”包括卢卡人、阿卡亚人、谢克勒什人（西库尔人）、沙尔丹人（撒丁人）、图尔沙人（伊特剌斯坎人）、达努人（达瑙伊人）、吉克尔人（图科尔伊人）和帕勒塞特人（菲利士人）等。参见汤因比《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第130-131页。

[5] 关于这场意义重大的精神变革过程，将在第四章中论及。

[6] 吴于廑：《世界历史上的游牧世界与农耕世界》，载《云南社会科学》1983年第1期。

[7] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第110页。

[8] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第153页。

[9] 吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第437页。

[10] 辛哈、班纳吉：《印度通史》，商务印书馆1964年版，第47-48页。

[11] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第126页。

[12] 锻铁技术最早是由赫梯人发明的，赫梯帝国的倾覆对于锻铁技术在旧大陆西部地区的传播具有重大的意义，在此之前，赫梯人一直把这项技术当作国家机密而加以垄断。在赫梯帝国灭亡后（公元前1200年左右），赫梯的铁匠分散到各地，使锻铁技术得以广泛流传。

[13] 司马迁：《史记·赵世家》。

[14] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第153页。

[15] 斯进入迷宫杀死怪牛弥诺陶洛斯，她交给忒修斯一个线团，线团的一端拴在迷宫门口。忒修斯杀死弥诺陶洛斯后，循着展开的线团走出了迷宫。

第四章
英雄时代的恢弘气度

一、子体文明——波斯帝国与希腊城邦

人类原生的几个亲体文明在游牧世界对农耕世界的第一次大冲击下纷纷解体，在经历了一个混乱而蒙昧的“黑暗时代”之后（对于不同的文明体系，这个“黑暗时代”的时间不尽相同），一批崭新的文明形态应运而生。这些融会了母体文化基因和蛮族新鲜血液的子体文明在公元前一千纪相继登场，成为“古典时代”人类历史舞台上的主角。随着文明形态的更迭，时代精神也发生了根本性的变化，功利主义和尚武精神取代了神话时代的巫觋意识和迷信精神。这些新崛起的子体文明纷纷采取了大帝国的形式，从而将人类历史带入了一个刀光剑影的帝国主义时代（古代意义上的）。正因为如此，我把这些强悍的子体文明——它们包括希腊罗马文明、波斯帝国、古代印度文明和秦汉帝国——争雄斗霸的时代称之为“英雄时代”，它以波斯帝国的崛起为上限，以西罗马帝国的崩溃为下限。这个时代构成了神话时代向宗教时代过渡的历史中介，它不仅以悲歌慷慨的英雄业绩而成为激励后世人们豪情和勇气的不朽圭表，而且在刚烈暴戾的历史表象背后完成了人类精神历程中的最重大的变革活动，以自我否定的方式为几个高级宗教（和伦理系统）的最终确立扫清了道路。

在神话时代，西亚和地中海周围地区的几个亲体文明基本上是独立发展的，它们相互之间虽然也有过一些商业交往和有限区域内的战争（如特洛伊战争，赫梯与埃及之间的战争等），但是从总体上看，彼此间的联系是比较松散的。这种松散的联系到波斯帝国崛起以后就发生了根本性的变化，人类文明的恬静纯真的童年时代结束了，随之而来的是一个由两支占统治地位的雅利安语入侵者瓜分世界的古代霸权主义

时代。北方的诺迪克—雅利安野蛮与南方的伊比利亚—巴斯克文明之间的"文化杂交"在西亚和希腊半岛产生了两个不同的子体文明，这两个生机勃勃的新文明在各自的地域范围内迅速地扩张势力，终于在小亚细亚和爱琴海地区发生了正面冲突。来自北方草原的强悍的波斯人在居鲁士的率领下统一了整个西亚和中亚地区，建立了阿契美尼德帝国，在东方世界（除中国以外）确立了霸权；在西方，一支同样强悍的北方游牧民族——多利亚人在迈锡尼文明的废墟上建立起许多地域狭小的城邦，以一种自由的和松散的联盟形式与东方的波斯帝国相对峙。双方在数百年的时间里进行了多次交锋，起初是东方专制主义的波斯人对西方自由主义的希腊人的咄咄逼人的威胁，然后是新崛起的西方帝国主义的马其顿人对日益腐朽的东方专制帝国（阿契美尼德帝国或第一波斯帝国）的征服，最后则是两个势均力敌的帝国——罗马帝国与安息帝国（帕提亚帝国）以及后来的萨珊帝国（第二波斯帝国）——之间旷日持久的拉锯战。这种帝国主义式的对垒和冲突，一直到宗教时代（公元7世纪以后）才被伊斯兰教文明体系与基督教文明体系（包括东正教的拜占庭和天主教的西欧封建社会）之间的宗教冲突所取代。

在这两个具有相近的父本"基因"的子体文明的东边，是一个由于过早地确立了高级宗教的精神至尊地位而变得与世无争和积弱不振的古代印度文明。这个由雅利安入侵者和哈拉巴亲体文明共同铸造的子体文明，由于过分地沉溺于虚无缥缈的宗教蜃景中，而将现实生活和功利世界置于次要的地位，因此在整个英雄时代显示出一种阴盛阳衰的景象。除了在孔雀王朝和笈多王朝的统治下出现了两段短暂的统一、自主和强盛时期之外（这两个王朝真正强盛的时间也均不过百年之久），古代印度文明几乎始终处于政治分裂和外族入侵的悲惨状态中。佛教的慈悲为怀的恻隐精神压倒了暴戾残忍的英雄气概，与世无争的和平主义原则取代了疯狂扩张的帝国主义动机，委曲求全和消极避世的人

生态度遮蔽了叱咤风云和建功立业的豪情壮志，从而使古代印度文明成为英雄时代的一个“不合时宜”的文明体系，成为一个发育不全的“侏儒”和缺乏阳刚之气的时代“佝偻儿”。

在亚欧大陆的最东端，一个新崛起的大帝国与大陆西端的罗马帝国同时成为英雄时代的佼佼者，这就是作为中国黄河流域亲体文明的“头生子”的秦汉帝国。它是一个与波斯帝国和罗马帝国一样推崇武力、富于扩张的大帝国，然而特殊的地理条件却极大地限制了这个帝国的政治野心——在它的四周找不到一个旗鼓相当的文明对手，只有一些迁徙不定的野蛮游牧者，因此这个好战的秦汉帝国不得不把主要的精力用于防卫性的戍边，只是偶尔地对威胁边塞的游牧民族（主要是匈奴人）发起有限的进攻。由于构成帝国对手的那些游牧民族游徙于穷山恶水的漠北塞外，追逐水草而生，既无城郭，亦无恒产，因此战争对于秦汉帝国来说是无利可图的，仅仅只是出于自卫这个单纯的目的。虽然秦汉帝国在其强盛时期能够维持一条不断向外扩张的边境线，但是旷日持久而又徒劳无功的对外战争最终还是耗尽了这个庞大帝国的精力，使它在游牧世界对农耕世界的第二次大冲击的巨澜中土崩瓦解。

下面我们首先来看看一对休戚相关的子体文明——波斯与希腊——的基本情况和相互关系。

在雅利安语游牧民族向南部的农耕文明地带进行大规模移民的过程中，有两支游牧者于公元前二千纪末叶从中亚草原迁移至伊朗高原，他们分别是米底人和波斯人。当这些野蛮的游牧者向南渗透时，正值亚述帝国如日中天的强盛时期，因此他们不得不屈从于亚述帝国的统治。到了公元前7世纪末，米底人联合迦勒底人消灭了亚述帝国，米底王国逐渐成为西亚强国。在后来与新巴比伦王国相对峙的三分之一个世纪里，米底王国的范围西起小亚细亚的哈吕斯河与吕底亚王国

接壤，东至中亚乌浒河（今阿姆河）与巴克特利亚（大夏）相邻。在它的北方是一支淳风未开的雅利安语游牧民族西徐亚人（斯基泰人），这些野蛮的游牧者在其盟友亚述帝国灭亡后就逐渐迁徙到黑海以北的蛮荒地带去了；在它的南面则是如同羔羊一般蜷缩在米底巨狮怀抱中的新巴比伦王国。公元前6世纪中叶，米底王国发生了内讧，国力日衰。公元前550年，波斯诸部落在阿契美尼德家族的居鲁士的统率下灭掉了米底，建立起波斯帝国。

侵入伊朗高原的波斯人和侵入希腊半岛的多利亚人几乎是同时进入文明的农耕世界的。然而，大概是由于米诺斯和苏美尔这两个亲体文明所固有的文化遗传性状上的差异，此外再加上地理环境方面的不同（海洋国家与大陆国家的区别），这两支南下的雅利安语游牧者在与当地的农耕文明融合以后，采取了完全不同的行为方式——多利亚人满足于地域狭小然而却自由和平的城邦生活，波斯人却始终在兵连祸接的战乱中忙于建构幅员辽阔的大帝国。居鲁士及其继承者冈比西在几十年的时间里先后征服了小亚细亚的吕底亚王国，西亚的新巴比伦王国，中亚的帕提亚、巴克特里亚、索格底亚那（粟特）和花剌子模，以及地中海南岸的埃及，建立了一个从爱琴海岸直至印度河流域的陆上大帝国。到了大流士一世统治时期，更是进一步把势力范围向东推进到印度犍陀罗和旁遮普地区，向西扩张到希腊半岛北部的色雷斯和马其顿，并且对帝国境内的叛乱分子、中亚的各游牧民族、多瑙河以北的西徐亚人以及希腊诸城邦发动了一系列战争。[1]大流士是一位非常杰出的统治者，他在当政时进行了一系列重大的政治、经济和军事改革。韦尔斯认为，大流士时代波斯帝国的行政组织比起他以前的时代，有着高得多的效率。希罗多德在《历史》一书中用略带贬义的语言描述了大流士一世在构建和完善波斯行政管理系统与贡税制度方面

的业绩，他写道：

在波斯做了这些事之后，他便把他的领土分成了20个波斯人称为萨特拉佩阿的太守领地，随后，他又任命了治理这些太守领地的太守，并规定每个个别民族应当向他交纳的贡税；为了这个目的，他把每一个民族和他们最接近的民族合并起来……现在我便要说一说他如何分配他的太守领地和每年向他交纳的贡税。缴纳白银的指定要按照巴比伦塔兰特来交纳；缴纳黄金的要按埃乌波亚塔兰特来交纳；巴比伦塔兰特等于78埃乌波亚的米那。要之，在居鲁士和在他以后的刚比西斯的统治年代里，并没有固定的贡税，而是以送礼的形式交纳的。正是由于贡税的确定以及诸如此类的措施，波斯人才把大流士称为商人，把刚比西斯称为主人，把居鲁士称为父亲。因为大流士在每件事上都贪图一些小利，刚比西斯苛酷而傲慢无情，但居鲁士是慈祥的，并且总是给他们谋求福利的。[2]

这位波斯国王不仅具有商人的精明，而且对于水利工程和农业种植也颇为关心。他组织力量开掘灌溉系统，其中尤以发展地下水利系统（坎儿井）而著称；并从中国、印度等地引进了桃、杏、稻谷、甘蔗、柑橘等植物。大流士通过武力而牢牢地控制了中亚和西亚地区，源源不断的贡物从四面八方涌入波斯帝国：

在大流士一世统治时期，阿契美尼德王朝对中亚诸省的控制无疑是很有效的。苏萨的建筑铭文记载，建筑宫殿工程所需要的金子来自巴克特里亚，天青石和光玉髓来自索格底亚那，绿松石来自花剌子模，象牙当然来自印度和埃塞俄比亚，但也有些来自阿拉霍西亚。……很清楚，波斯帝国通过它的东方边境进口黄金，然后再将这些黄金向西方出口。而银子则作为贡物来自爱琴海和巴尔干地区，再流向东方。[3]

尽管在国内改革方面取得了巨大的成功，但是大流士却似乎更热衷于对外扩张的帝国主义战争。居鲁士和冈比西已经为他征服了中亚、西亚和北非的几乎所有的文明地区和游牧民族，而中亚东部险峻的山峦屏障又使波斯人锐利的兵锋难以触及到葱岭以东的蒙古利亚文化区域（中国和东亚），于是大流士就只有向那些与他同出于一源的西徐亚人和希腊人发起进攻了。西徐亚人是比波斯人更野蛮的雅利安语民族，希腊人却是比波斯人更文明的雅利安语民族（希罗多德在《历史》中经常把波斯人称为“野蛮人”）。如果大流士成功地进行了这两次征服活动，他将成为东方的亚历山大（事实上大流士在国内政治、经济等方面所创建的丰功伟绩是只擅长于驰骋疆场的亚历山大难以望其项背的），而且整个世界历史的面貌都将发生根本性的变化。然而不幸的是，他和他的继任者薛西斯在西方世界却遇上了骁勇善战的西徐亚人、顽强不屈的斯巴达人和足智多谋的雅典人。结果对西徐亚人的进犯和两次希波战争均以失败而告终，波斯帝国从此一蹶不振。

与帝国主义的波斯文明形成鲜明的对照，早期希腊文明的一个显著特点，就是它的那种强烈的“分离主义”倾向。正是这种倾向使得希腊半岛和爱琴海地区能够在长时间内保持数百个彼此独立且又荣辱与共的小城邦。这些城邦的疆域若按照现代国家的标准来看，可谓是弹丸之地[4]，其人口最多不过数十万。[5]它们相互之间平时进行商业贸易活动，战时则结成某种联盟共同御敌。尽管接触频繁，但是每个城邦的公民对征服其他城邦却并不感兴趣，这并不是因为他们缺乏勇气，而是由于他们意识到，剥夺了其他城邦的生存权利也就意味着剥夺了他们自己赖以生存的自由原则和独立性：

这些城邦显得具有某种个性，这种个性愈是高度发展，愈是强烈地被意识到，就愈不愿意哪怕是部分地牺牲它。……每个城邦向它的邻邦要求它的自由和自治，

> 要求有权按照它自己的意愿处理它自己的事务。……城邦虽然不容忍它境界以内主权的分割，对它邻邦的独立却是容忍的。防卫的意志超过了攻击的意志。事实上，领土的扩张亦即东方诸帝国内占支配地位的帝国主义，在希腊诸城邦却出奇地微弱。希腊人缺乏疆域广阔的政治重要性的那种感觉。他们愈是清楚地意识到他们国家的和宗教的社会一致性，他们愈是不愿意扩张，因为扩张意味着他们密切的共同生活松懈下来了。他们打算要统治邻邦，却不打算吞并邻邦，更不愿意在一个较大的联盟内放弃他们的独立。[6]

这种小国寡民的政治理想可以看作是神话时代的文化遗风，它在希腊一直保持到希波战争结束。

关于希波战争的起因，希罗多德在《历史》一书的开篇处曾记述了一段出自波斯人之口的传说。据波斯人说，最初引起争端的是西亚的腓尼基人，他们掳走了希腊少女伊奥。后来希腊人从腓尼基的推罗劫走了国王的女儿欧罗巴作为报复，双方算是彼此扯平了。但是不久以后希腊人却故技重演，又从科尔启斯拐走了国王的女儿美狄亚，因此若干年后特洛伊王子帕里斯才到希腊诱拐了斯巴达王的妻子海伦。这件事激怒了希腊人，他们组织远征军进行了十年艰苦卓绝的特洛伊战争，最终夺回了海伦。波斯人对这件事情颇有微词，在他们看来，“劫夺妇女，那是一件坏人干的勾当，可是事情很明显，如果不是妇女她们自己愿意的话，她们是决不会硬给劫走的，因此在被劫以后，想处心积虑地进行报复，那却未免愚蠢了，明白事理的人是丝毫不会对这样的妇女介意的。波斯人说，在希腊人把妇女拐跑时，他们亚细亚人根本就不把这当作一回事，可是希腊人却仅仅为了拉凯戴孟的一个妇女而纠合了一支大军，侵入亚细亚并打垮了普利亚莫斯的政权。自此以后，他们就把希腊人看成是自己的仇敌了。原来在波斯人眼里看来，亚细亚和在这个地方居住的所有异邦民族都是隶属于自己的，但他们认为欧罗巴和希腊民族跟他们却是两回事。”[7]

希罗多德认为波斯人的说法不足为据，他把战争的原因归结为希腊城邦与波斯帝国在小亚细亚和爱琴海地区的利害冲突。雅典人和斯巴达人曾多次怂恿与他们文化相同、但是却居住在西亚的爱奥尼亚希腊人起来反抗波斯人的统治。当居鲁士吞并了吕底亚王国后，希腊与波斯在爱琴海周边世界中的冲突变得越来越直接和尖锐，这种日益白热化的矛盾不可避免地导致了希波战争的爆发。

希波战争的直接原因是由于公元前500年小亚细亚的希腊城邦米利都反抗波斯人统治的起义，这次起义使得大流士一世下决心彻底解决希腊问题，从而导致了希波战争的爆发。在西亚、中亚和北非等地区战无不胜的赫赫武功极大地刺激了大流士和薛西斯的骄狂感和征服欲，这种征服欲望在没有遇到有效的遏制以前将使波斯帝国的疆域不断地向四周扩展，其情形就如同一个被充气的气球，在达到一个极限之前将不停地膨胀。帝国主义宛如一台失去控制而疯狂旋转的战争机器，要想让它停止转动只有两个办法：或者以一个同样强大的外部力量对它进行遏制；或者在没有外力遏制的情况下任其用力过猛而导致内部零件的松垮，最终自行瘫痪。

然而，在这种与个人性格直接相关的征服欲望背后，还有更深刻的经济、政治方面的因素。英雄时代的战争与神话时代不同，它是帝国主义式的，它不仅要劫掠，而且更要征服和统治。神话时代的战争动机主要是经济上的，例如特洛伊战争和巴比伦劫掠以色列，通常的做法就是在攻城略地之后抢劫财富和奴隶而归，并不在异地进行政治统治。英雄时代的战争则将政治动机置于经济动机之上，以殖民统治取代了劫掠财富。[8]这种政治上的扩张要求使得英雄时代的战争变得格外频繁和激烈。

波斯帝国对希腊的战争一共有两次，前一次是由大流士策划，后一次则是由薛西斯发起，但是这两次战争均以波斯人的失败而告终。松散分离、貌似羸弱的希腊城邦之所以能够战胜野心勃勃、不可一世

的波斯帝国，一个最根本的原因就在于：相对于将波斯人凝聚在一起的专制主义的威慑，希腊人凭借的是自由和法律的力量。第二次希波战争中的一个小插曲很好地说明了这一点。故事发生在波斯大军入侵欧洲的前夕，踌躇满志的薛西斯在进军之前召见了斯巴达的逃亡者戴玛拉托斯，向他询问希腊人有没有能力抵抗波斯大军。当戴玛拉托斯告诉薛西斯，受法律驱使的拉凯戴孟人（即斯巴达人）决不会向他屈服时，骄狂傲慢的薛西斯认为戴玛拉托斯的话不过是一种“无聊的法螺”和“昏话”而已。薛西斯坚信，一个处于专制主义的恐惧鞭策下的波斯人可以战胜三个如同乌合之众一般自由的希腊人，况且他的波斯军队在人数上远远超过了希腊人。对于这种专制主义的傲慢，戴玛拉托斯反驳道：

拉凯戴孟人的情况也是这样。在单对单作战的时候，他们比任何人都不差；在集合到一起来作战的时候，他们就是世界上无敌的战士了。他们虽然是自由的，但是他们并不是在任何事情上都自由的。他们受着法律的统治，他们对法律的畏惧甚于你的臣民对你的畏惧。我可以拿出证据来证明他们的确是这样：凡是法律命令他们做的，他们就做，而法律的命令却永远是一样的，那就是，不管当前有多么多敌人，他们都绝对不能逃跑，而是要留在自己的队伍里，战胜或是战死。[9]

薛西斯对戴玛拉托斯的辩解报以轻蔑的微笑，他对自己的权势和专制的威力充满了信心。正如希腊人不理解帝国主义一样，波斯人也不理解自由和法律。薛西斯率领他的百万大军出发了，他的部队喝干了埃凯多洛斯河和其他小河流的水[10]，波斯人射出的箭遮蔽了天日。这支大军一路顺利，所向披靡，但是在温泉关却遇到了斯巴达王李奥尼达率领的300名斯巴达勇士和4000名伯罗奔尼撒同盟军的顽强抵抗。英勇的希腊人一连坚持了三天，使波斯军队不能向前推进一步。直到

薛西斯从当地的一个农民那里得知了一条翻山小路后，才攻陷了温泉关。李奥尼达和300名斯巴达人全部壮烈牺牲，只有一个人因为患眼疾而事先撤退，回到斯巴达后则受尽了人们的轻侮。一年以后，他终于以战死在普拉太亚战役的事实洗刷了所背的丑名。

薛西斯现在开始感觉到戴玛拉托斯是正确的，他发现自己已经陷入了一场危险的游戏中。但是此时已无反悔之路，面对着顽强不屈的希腊人，薛西斯也只得硬着头皮往前闯了，其结果便是萨拉米斯海战和普拉太亚陆战的惨败。希波战争结束后，希腊人为英勇牺牲的温泉关守卫者们立了一块石碑，碑上写着：

> 四千名伯罗奔尼撒人曾在这里
> 对三百万敌军奋战。

此外还为死难的300名斯巴达勇士另外加了一段铭文：

> 过客啊，去告诉拉凯戴孟人
> 我们是遵从他们的命令长眠在这里的。

公元前449年，波斯帝国在战败的情形下不得不与希腊人签订了《卡里阿斯和约》，放弃了对爱琴海地区的霸权，并承认小亚细亚各希腊城邦的独立地位。从此以后，波斯人再也不做征服欧洲的梦了。在其后的一百多年的时间里，亚欧之间相安无事，强大的波斯帝国在奢侈和享乐的腐蚀下日益衰弱，分散的希腊城邦则在相互内讧中耗尽了精力。

帝国主义这个概念对于城邦时代的希腊人是完全陌生的，帝国主义的始作俑者是波斯人。当大流士和薛西斯把它强加给热爱自由的希腊人时，它并没有摧毁希腊城邦，反而使希腊人从中尝到了甜头。希

波战争对于西方人（希腊人）的政治思想所产生的一个重要后果，就是在他们的政治辞典中增加了“帝国主义”这个词汇。在战争中，为了共同御敌的需要，雅典人联合爱琴海地区的一些希腊城邦组建了提洛同盟。战后，雅典人把这个战时同盟继续保持下来，使之朝着一个海上帝国的目标发展，并将加入同盟的各城邦降低到附庸的地位。“同盟”逐渐变成了一个“帝国”，雅典人从自由的楷模走向了帝国主义。另一方面，一直与雅典分庭抗礼的希腊另一大邦斯巴达在希腊半岛南部建立了包括科林斯、西库昂、麦加拉和底比斯等重要城邦在内的伯罗奔尼撒同盟，与地峡对面的提洛同盟争夺希腊的霸权。这种帝国主义式的对峙最终导致了公元前431年的伯罗奔尼撒战争，这场战争实质上是希腊城邦制的挽歌。雅典从此一蹶不振地衰落下去，斯巴达成为希腊的霸主，不久又让位于底比斯，最后，那些曾经创造了光辉的古典文化的希腊城邦都沦为北方新崛起的马其顿王国的俎上肉。

作为希腊城邦制度的殉葬品的是希腊（尤其是雅典）的民主制。这种古典式的民主制一直被西方近代的许多思想家当作政治体制的圭臬而加以赞美，然而事实上它与现代意义上的民主制有着天壤之别。由于雅典城邦的公民人数仅占全体人口的七分之一左右，因此雅典的民主制实际上不过是一种美化了的贵族制而已。韦尔斯认为，希腊的民主政体同寡头政治相差无几，“认为国家中任何人都应该是一个公民的那种现代观念，是会使那些享有特权的雅典民主主义者大为惊骇的”[11]。

即使是雅典的这种具有讽刺意味的民主制，在伯罗奔尼撒战争以后也不复存在了。随着斯巴达霸权的确立，僭主制成为希腊诸城邦普遍的统治形式。这种僭主制构成了从徒具其表的民主制向君主制过渡的统治形式，正如斯巴达人和底比斯人的霸权成为伯里克利与亚历山大之间的中介环节一样。希腊松散的城邦制度只有在外来的征服下才

能统一起来，而唯有当分离主义的希腊诸城邦统一为一个大帝国时，它才能反过来去征服那些曾经试图征服它的民族。希波战争揭开了希腊统一运动的序幕，马其顿的亚历山大则奏出了这场运动的终曲。当希腊人在亚历山大帝国的旗帜下结束了无聊的民主游戏和自相攻讦时，他们开始转而热衷于帝国主义战争。酷爱自由的希腊人放弃了世代相袭的城邦生活，在亚历山大帝国的旗帜下集合起来，去对那些首先破坏了城邦的晨曦般纯净和安谧的波斯人施行加倍的报复。

希波战争和伯罗奔尼撒战争以后，当希腊城邦和波斯帝国这两个强有力的角逐者都开始走向消沉颓败的时候，另一支北方的希腊民族——马其顿人迅速地崛起。马其顿人也属于操持雅利安语的诺迪克人种，是早年南下到希腊半岛北部定居的一支游牧民族。起初，马其顿在希腊世界中只是一个毫不起眼的配角，希腊政治家狄摩西尼曾极力贬损马其顿，认为在那个国家中“连一个像样的奴隶也找不到”。然而马其顿人的领袖菲力浦却是一个具有良好的希腊式教养的杰出人物，他尤其热衷于伊索格拉底的泛希腊主义，即实现希腊各城邦的联合以称霸于世界的思想。由于希腊两大城邦——雅典和斯巴达在伯罗奔尼撒战争中两败俱伤，遂使菲力浦渔翁得利，他的国家很快就成为希腊世界的领导。现在历史舞台上的角色发生了变化，帝国主义的形象开始由希腊人来扮演。菲力浦在通过武力建立了希腊–马其顿联盟之后，把他的锋芒指向了东方，试图纠集希腊各城邦的军队去远征东方的波斯。

然而就在此时（公元前336年），菲力浦遇刺身亡，他的儿子亚历山大继承了他的帝国和未竟事业。尽管亚历山大是一个颇有争议的历史人物，但他的军事天才却是无可怀疑的。与当年波斯帝国主义在西方世界屡屡碰壁的情况相反，亚历山大的军队在东方却进展顺利，在短短的六年之间就把他的帝国从欧洲一直扩展到印度河流域。波斯帝国

因为它的前辈们的侵略行径而遭到了西方人的毁灭性的惩罚，它的最后一个皇帝大流士三世死于逃亡之中。亚历山大焚烧了大流士建立在波斯波利斯的万王之王宫殿，并声称此举是对薛西斯当年焚烧雅典的报复。

即使是那些极力贬损亚历山大形象的人也不能不承认他的武力征服对于整个旧大陆历史的深远影响。亚历山大本人或许确如罗素所说的那样，是一个永远不能理解一点哲学的“放荡而拗执的孩子”，但是他的武力征服在客观上却导致了一个新纪元——希腊化时代。在短短的十多年间，亚历山大完成了人类历史上最辉煌的征服业绩，他的帝国从希腊半岛一直延伸到原波斯帝国在印度的疆域。这个奇迹般建立起来的帝国具有如此广阔的版图，以至于连后来不可一世的罗马帝国也难以望其项背。然而这个庞然大物由于缺乏深厚牢固的政治基础和经济基础，不久就像它的崛起一样迅速地崩溃了——亚历山大的过早去世（他33岁时死于巴比伦疟疾）使得他的帝国陷入了分崩离析的状态。“他生前有足够的时间得以摧毁波斯帝国，但却未能有足够的时间建立一个他所为之奋斗的全球帝国。他吞并了波斯帝国的整个领土，从而极大地扩展了希腊世界的范围。但是在他身后，这个扩大了的希腊世界却再度陷入无政府状态。”[12]亚历山大的继承者们为瓜分帝国而相互厮杀，最终形成了马其顿、塞琉西和托勒密三个希腊王国的鼎立之势。马其顿王国退居巴尔干一隅，托勒密王朝占据了原波斯帝国的埃及和叙利亚南半部，塞琉西王朝则获得了波斯帝国在西亚的绝大部分版图。

这种分裂状况虽然使得亚历山大的帝国梦想成为泡影，但是它却与前亚历山大时代希腊的分散状态不可同日而语。此时希腊的宿敌波斯帝国已不复存在，地处东方的塞琉西王朝和托勒密王朝都是希腊人建立的王朝，希腊文化已经无形地扩展到亚细亚和阿非利加。这种“希

腊化”的文化征服是比亚历山大的武力征服更持久和更难以抗拒的历史浪潮，它曾经以亚历山大的金戈铁马为自己开路，却并未随着前者的消失而完结。亚历山大在其生前就曾积极地推行以希腊文化为基础的民族融合政策，他的后继者塞琉古一世则继续实施这一政策。虽然塞琉西王朝与托勒密王朝之间常常因为争夺叙利亚而发生战争，但是它们在恪守希腊精神和传播希腊文化方面却是完全一致的。以雅典方言为基础形成的希腊共同语曾一度取代了波斯境内流行的阿拉米共同语而成为各地通用的官方语言，希腊式的城市也在亚洲的土地上出现了。欧底庇德斯和阿里斯多芬的戏剧在亚洲的希腊化城市中巡回演出，亚里士多德主义、伊壁鸠鲁主义、犬儒学派、斯多噶主义的哲学思想和伦理学思想在泛希腊世界中广为传播。希腊文化的影响最远扩展到乌浒河—药杀水流域，在那里，一些摆脱了塞琉西王朝控制的希腊冒险家们征服了印度西北部，并建立起许多希腊式的城市。这些城市通常都具有剧场、会场和体育场，这样就把希腊人爱好戏剧、自由辩论和体育竞技的习俗带到了印度。在印度，希腊文化的影响还可以在犍陀罗艺术中明显看到。

就在泛希腊世界（希腊诸城邦和西亚地区）在政治上再度陷入了分裂和混乱状态中时，亚欧大陆上另一些年轻的帝国却正在迅速地崛起。公元前302年，旃陀罗笈多成功地驱逐了入侵恒河—朱木拿河流域的希腊军队，用500头大象从塞琉古一世手中换回了曾被亚历山大征服的北印度地区，建立起印度历史上最强大的孔雀帝国。公元前247年，帕提亚人首领阿萨息斯一世杀死塞琉西总督而自立为王（帕提亚曾为阿契美尼德王朝的波斯帝国之一行省），建立了阿萨息斯王朝（即安息）。后经米特拉达悌一世、二世等国王的苦心经营，安息发展成为一个地域范围从印度西北部直至两河流域的大帝国，构成了后来迅速扩张的罗马帝国在西亚地区的强劲对手。在葱岭以东的广阔世界里，秦始皇以金戈铁

马统一六国，于公元前221年建立了中国历史上第一个统一的中央集权国家，在此基础上成长起来的秦汉帝国成为英雄时代最引人注目的历史主角之一。然而，安息帝国始终没有完全摆脱游牧文化的习性，它实际上只是阿契美尼德王朝（第一波斯帝国）与萨珊王朝（第二波斯帝国）之间的一个过渡形态；印度孔雀王朝的兴旺不过是昙花一现，百余年后印度又重新陷入分裂和混乱之中；秦汉帝国虽然国力强盛，却由于地理环境的限制，只能通过中亚的游牧民族（主要是匈奴人）来与西部世界的各文明国家发生间接的联系。与这些徒具虚名或相对蔽塞的帝国相反，在古典世界的最西端，一个粗鄙野蛮然而却生机勃勃的年轻民族——罗马人正在悄然崛起，这个以强悍勇猛而著称的民族很快就通过接连不断的战争和征服活动而跃居旧大陆西部世界的霸主之位，由一个默默无闻的蕞尔小国发展成为地跨欧、亚、非三洲的超级大国。

注释

[1] 据大流士本人在《贝希斯敦铭文》中的自述，他在当国王的那一年里（公元前522年）就进行了19次战争。这话可能有所夸张，但是由此可见这位国王对战争的嗜好。

[2] 希罗多德：《历史》上册，商务印书馆1985年版，第236页。希罗多德紧接着列举出各个太守领地向波斯缴纳的贡税数目。

[3] 加文·汉布里主编：《中亚史纲要》，商务印书馆1994年版，第29页。

[4] 当时希腊最大的城邦斯巴达的国土面积约为3000平方英里，雅典所占地域不过方圆百里，其他较小城邦的国土仅纵横数十里。

[5] 雅典城邦全盛时期，其人口也不过30余万，其中公民只有4万多人，其余均为奴隶、外邦人、妇女和儿童。其他城邦的人口一般不超过五位数。

[6] 阿德科克：《希腊城邦的兴起》，转引自顾准《希腊城邦制度》，中国社会科学出版社1982年版，第5页。

[7] 希罗多德：《历史》上册，商务印书馆1985年版，第2-3页。

[8] 到了宗教时代，战争的动机除了经济、政治方面的因素之外，又加上了宗教方面的因素，从而使粗鄙的劫掠活动和暴虐的殖民统治被笼罩上了“圣战”的绚丽光环。这种宗教方面的动机往往比政治经济方面的动机更强烈、更狂热，由此引起的战争（如阿拉伯帝国的西进和十字军的东征）也往往更为持久和酷烈。

[9] 希罗多德：《历史》下册，商务印书馆1985年版，第503-505页。

[10] 希罗多德写道：“哪一个民族没有被薛西斯从亚细亚调去攻打希腊呢？除了大河而外，哪一条水没有被他的大军喝干了呢？”

[11] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第313页。

[12] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第249页。

二、子体文明——罗马帝国、秦汉帝国和孔雀王朝

虽然罗马人最终取代了希腊人在地中海世界的重要地位而成为古典文明的主角，并且把希腊变成了罗马帝国的一个行省，但是罗马文化严格地说来只不过是对希腊文化的一种拙劣的模仿。因此，人们通常把二者合称为希腊罗马文明或古典文明。当愚昧而凶悍的罗马人在海外扩张的过程中开始接触到奢华艳丽的希腊文化时，他们最初的反应是一种嗤之以鼻的轻蔑态度。在老伽图时代（公元前2世纪）以前的罗马人眼里，希腊人的生活方式是慵懒奢浮和萎靡不振的，希腊璀璨的科学、哲学和文学艺术都被看作是一些有损于道德严谨和消蚀勇气斗志的无聊奢侈品。只是到了罗马国家的版图囊括了马其顿和希腊各城市之后，日益开化的罗马人才被希腊文化的绚丽光彩所折服，开始笨拙地模仿起希腊文化来。罗马的贵族们极力从荷马史诗中搜寻自己家族的起源，拉丁的诗人和哲学家们则纷纷效法希腊的韵律和理论，从而使罗马在文化上成为希腊的寄生虫。相反地，在远为文明的希腊人眼里，罗马人无非是一些愚钝未开的乡巴佬。一直到亚历山大的时代，希腊人对这些乡巴佬都是极为鄙夷的；但是到了公元前2世纪时，希腊人才惊奇地发现，这些西方“蛮族”竟然是一群如此凶悍的好战分子，从而在对罗马人的鄙视中又增加了几分畏惧的心理。

罗马国家从一开始就是一种强制的产物，它起源于周围的三个区域，即拉丁人、萨宾人和埃特鲁斯坎人生活的区域。李维曾将其称为“垃圾堆”。黑格尔更是以鄙夷的口吻指出，罗马是由这三个区域的一伙亡命者和游手好闲之徒所建，对于这批创建者来说，最重要的工作就是征服和劫掠，所以尚武精神、自我牺牲和严明的纪律就成为罗

马人的“道德”。这种道德无论是在社会生活中还是在家庭生活中都充分表现出来，因此在古代罗马社会中是绝对不存在希腊生活中那种温情脉脉的人际关系的。关于罗马城的建立者罗慕洛斯和雷慕斯兄弟相互残杀的传说，以及罗马人抢劫萨宾少女强行成婚的传说都反映了这种粗暴的野蛮之风。[1]罗马人的社会既然起源于一种人为的、强暴粗野的“垃圾堆”状态，全然没有天然的恻隐之心，所以他们的一个典型性格特征就是极度的严酷无情，这种严酷无情构成了罗马人的礼俗与法律的心理基础。“罗马人从国家所遭受的苛刻严酷，得到了一种报偿，就是他可以用同样性质的苛刻严酷，任性行使于他的家庭子女的身上——他在一方面是奴隶，在另一方面他是专制君主。这点造成了罗马的伟大，它的特性就是各个人和国家、法律、命令的统一，森严无比，不能伸缩。”[2]在为了国家的利益或全体的崇高目标而自我牺牲这方面，伽图家族可以视为一个典范。这个素以道德纯正、严于律己的清教徒式作风而著称的家族，构成了罗马共和国的原则和良心。普鲁塔克在《马可·伽图传》中对老伽图的行为作风描述道：

他从一开始就靠自己的双手劳动，养成习惯，兼以生活简朴，久习军旅，对他裨益很多，使他体魄强健，精力充沛。……他更渴望的是在与敌人交锋对垒中得到崇高的声望，而当他只不过是个年轻小伙子的时候，胸口上已经布满了光荣的伤痕。……在战场上他表现得手脚灵活稳健，相貌威厉，带着震慑人心的语言和狂暴的叫嚣扑向敌人。他的想法很对，想让大家懂得这种威慑力量往往比刀箭更加使敌人畏惧。……

伽图还驱逐了一个被认为大有希望出任执政官的人，此人就是马尼利乌斯，原因是大白天里他当着女儿的面拥抱了他的妻子。伽图讲他本人除非天上雷声轰鸣，否则决不拥抱他的妻子……[3]

古罗马人的淳朴风尚、严明纪律使他们在公元前3世纪至公元前2世纪的短短一百多年时间里迅速崛起，成为地中海世界的霸主。通过布匿战争、马其顿战争、高卢战争以及罗马帝国时期变本加厉的对外征服活动，罗马人把迦太基、埃及、希腊、小亚细亚、叙利亚、高卢、不列颠以及莱茵河、多瑙河沿岸的上下日耳曼尼亚都并入了自己的版图，使之成为罗马的行省和保护国，从而将广阔的地中海变成了罗马帝国的内湖。

希腊文化以其精美绚丽的艺术、史诗、悲剧和哲学而著称于世，而罗马文化除了对希腊文化的拙劣的模仿成分之外，惟一能够显示出自己个性特征的东西就是僵硬刻板的元老院、罗马法和罗马军团。希腊文化表现出一种轻快活泼的和谐之美的个性特征，像一个无忧无虑的天真少年；罗马文化则始终被限制在森严无比的整体性的荣誉和功利之中，像一个在教官的呵斥声中不停地重复着枯燥的规定动作的军士。事实上，罗马国家就是一台永不停歇地运转着的战争机器，而罗马人就如同一群终日为争夺地盘和争抢食物忙碌不停的蚂蚁，这群蚂蚁因其铁一般严明的纪律和为国家及荣誉而献身的英雄气概，在争斗中表现得尤为凶悍。“罗马帝国”这个词就是战争和劫掠的代名词，罗马的历史就是一部充满血腥味和英雄主义气概的扩张劫掠史。

从罗马共和国草创之初（公元前509年）到公元前3世纪中叶的那一段时间，是罗马人在亚平宁半岛内部的族群冲突中积蓄力量的时期。关于这一时期罗马发展的情况，巴勒克拉夫等人写道：“公元前500年，罗马控制了约350平方英里领土；到公元前260年，就控制了约一万平方英里土地。随着征服，享有罗马公民权的人的范围也扩大了，他们或享有全权或享有部分权利。同时罗马建立了一个允许拉丁人有若干特权的同盟；总计罗马盟国在公元前260年时控制土地约4.2万平方英里，加上罗马实际控制的土地则约在5.2万平方英里以上。这时罗

马公民约有29.2万人，而其盟国约有75万人；人口总约300万。”[4]在古代，有了这样规模的土地资源和人力资源，已经算得上是一个实力雄厚的超级大国了，这些资源条件成为罗马进一步走上帝国主义扩张道路的必要后盾。公元前264年的第一次布匿战争虽然是偶然爆发的，但是它却成为罗马对外扩张的信号。通过三次布匿战争，罗马人不仅从地中海强国迦太基手中夺得了西西里、科西嘉和撒丁、西班牙、阿非利加，而且把腓尼基的海外孑遗迦太基这个世代宿敌从地图上彻底抹掉了。与此同时或稍晚一些时候，罗马人在东地中海地区和西亚也有了长足的进展，先后把马其顿、帕加马、克里特、比提尼亚、本都斯、西里西亚、叙利亚、塞浦路斯和埃及纳入自己的行省体系，并相继征服了山南高卢和山北高卢。到了恺撒时代和帝国时期，又进一步把北部边界推至多瑙河—莱茵河一线，征服了上下日耳曼地区和不列颠尼亚。在东方，虽然克拉苏和安东尼都曾在安息帝国的坚实壁垒前遭到惨败，但是图拉真仍然能够利用安息帝国内部的矛盾把罗马的东部疆界推进到亚美尼亚和美索不达米亚。罗马人在数百年的征战中拓展了国家疆域，使罗马成为一个地跨欧、亚、非三洲的大帝国。罗马人的不可一世的自信心和踌躇满志的英雄情怀随着战争的胜利而日益膨胀，在奥古斯都时代以及稍后的“五贤帝”时代（96-180年）的罗马人眼里，罗马帝国就是整个世界。“从不列颠到埃及，从茅里塔尼亚到佩诺尼亚，没有一个比这单纯的肯定语句——‘我是一个罗马公民’更引以为傲的话。”[5]以至于那个时代的罗马人用自信得近乎狂妄的口气宣称：“条条大路通罗马！”

罗马帝国赖以确立和发展的物质基础就是能征善战的罗马军团。罗马军人强盛的战斗力源于两种相互依存的动机，即功利和荣誉。对于共和国时期的罗马人来说，战争是他们惟一可以获取利益的手段。孟德斯鸠在谈到罗马发展的原因时指出：“罗马这个城市没有商业，又

几乎没有工业。每个人要是想发财致富，除了打劫之外，没有其他的办法。”“罗马因此永远处于战争状态。”[6]共和国时期的罗马人对于战争有一种狂热的爱好，战争成为他们维系生活的前提，只有通过战争他们才能获得财富、土地和奴隶。按照孟德斯鸠的统计，共和国初期罗马的居民有44万人，而同期的雅典人有43万人；在罗马人口中成年公民占四分之一，在雅典人口中成年公民只占二十分之一，由此可见罗马的实力比雅典要强5倍。[7]在紧急的情况下，这个小小的共和国可以一下子拿出10个军团来（每个军团约4200人），李维感叹道，这种事情即使在囊括了“全世界”的罗马帝国中也未必能够做得到。这种由于经常处于保护自己和抢劫别人的战争状态而形成的全民皆兵的军事体制，一方面锻炼了罗马军队的战斗力，另一方面也培养了罗马士兵遵守纪律的习惯，因为在战争中任何不服从指挥和放任自流的行为都可能招致战争的失败，而战败对于弱小的共和国来说则意味着灭亡。因此，“军中执行严格的纪律，服从高于一切，不执行命令者处死刑。如全队临阵脱逃，得执行十抽一法，即令全队排立，依次将第十人处死。”[8]另一方面，对于那些在战斗中表现英勇者，则当众给予种种物质奖励和精神奖励。这样一来，就在功利目的之外又培养了一种荣誉感，罗马人不仅仅是为了掠取财富和土地而战，而且也是为了罗马国家的尊严和个人的荣誉而战；他不仅是一个剽悍的抢劫者，而且也是一个光荣的罗马军人。在功利和荣誉的双重动力驱使下，罗马人用自己的剑与血来开辟征服之路，终于使自己成为全世界的主人。[9]

罗马人所具有的勇悍无畏的英雄主义始终激励着后世西方人的情怀，一部罗马史充满了悲壮慷慨、可歌可泣的英雄业绩。英雄主义在希腊主要是一种“诗歌的理想”，只是到了亚历山大那里，才偶尔地成为了“现实的理想”（黑格尔语）；然而在罗马，人人都是阿喀琉斯，人人都是阿伽门农，罗马历史就是一部延长了的特洛伊战争史。无论是

马略还是苏拉，恺撒还是布鲁图斯，屋大维还是安东尼，胜利者获得英雄的荣耀，失败者也像英雄一样光荣地死去。罗马军团将士不仅以其良好的军事素质著称，更以其对国家的绝对忠诚和为荣誉而献身的英雄主义精神而闻名，以至于“罗马军人”的形象后来成为西方军人效法的楷模。

罗马帝国最辉煌的历史是由图拉真时代创造的，那时它的版图西起西班牙和西北非的毛里塔尼亚，东至里海和波斯湾一线，北临多瑙河和莱茵河（最西北端延伸到不列颠尼亚），南迄撒哈拉大沙漠，完全把地中海囊括在内。图拉真以后，罗马的统治者们虽然把东部疆域收缩到黑海至红海一线，但是从不列颠、莱茵河、多瑙河、叙利亚直至北非的整个帝国边境均设有永久性的坚固壁垒，在北线长期配备有几个罗马军团与日耳曼人对峙，在东线则始终与安息帝国处于拉锯战的僵持状态。莱茵河以东、多瑙河以北的日耳曼人所居住的广大蛮荒地区（即所谓大日耳曼地区）对于罗马人来说并没有太大的吸引力，奥古斯都时代以后，罗马人虽然也曾数次越过莱茵河和多瑙河深入大日耳曼地区，但是每次不是遭到惨败（如公元9年瓦鲁斯的三个罗马军团在立贝河北段的条陶堡遭日耳曼人的伏击而被全歼），就是无功而归。因此罗马人在莱茵河和多瑙河沿线基本上采取守势，尤其是在公元2世纪以后更是如此。

在东方，尽管波斯的富饶土地对罗马人颇具吸引力，但是自从公元前53年克拉苏死于安息人之手、公元前36年安东尼在阿塞拜疆惨败而归以后，罗马人就发现安息帝国是一块颇为难啃的硬骨头。甚至连所向披靡的奥古斯都也不敢贸然去触犯它，而是极力谋求与它和平相处。图拉真虽然曾一度利用安息帝国的内讧和暂时衰弱吞并了亚美尼亚，并把前锋推进到波斯湾，但是他的后继者们很快又缩了回去。“在别处几乎战无不胜的罗马军团侵略安息却不成功，因为安息是惟一的一贯反抗罗马势力的大国。”[10]到了萨珊王朝取代了安息帝国（224年）

之后，日益衰弱的罗马帝国更是无力主动向这个生机勃勃的新波斯帝国进攻了。而萨珊帝国尽管也富于侵犯性，但是由于它不得不同时在两条战线上作战（西面是罗马帝国，东面是贵霜帝国），因此它也同样不可能从根本上战胜罗马帝国这个仍旧具有相当实力的庞然大物。于是双方就在亚美尼亚和黑海至红海一线展开了长期的拉锯战。这种僵局一直维持到游牧世界对农耕世界的第二次大冲击波袭来时才结束——来自北方草原的蛮族（匈奴人、阿瓦尔人、日耳曼人等）和来自南部沙漠地区的阿拉伯人最终用摧枯拉朽的暴力将两败俱伤的罗马帝国和萨珊王朝送入了坟墓。

在亚欧大陆东端，游牧于中国西北边境的一支戎狄民族（犬戎）在公元前770年与申侯、缯侯等周朝诸侯相勾结，攻占了周都镐京。西周的最后一个统治者周幽王被杀死在骊山之下，其子平王东迁洛邑，从此拉开了东周列国时代的序幕。中国的亲体文明在风雨晦冥的社会动乱中结束，从公元前770年西周灭亡，一直到公元前221年秦始皇建立起中央集权的统一大帝国，这一段群雄并起、诸侯争霸的历史（即春秋战国时期）可以看作是新的子体文明诞生前的阵痛过程。据《左传》所载，春秋时期（公元前770—前476年）共有一百四十余国，其中较为重要的有齐、鲁、晋、郑、宋、卫、陈、蔡、秦、楚、吴、越等。在刀光剑影的实力角逐中，齐桓公、晋文公、楚庄王、吴王夫差、越王勾践（一说为齐桓公、宋襄公、晋文公、秦穆公、楚庄王）相继会盟诸侯，成就霸业。公元前476年开始了七雄争霸的时代（即战国时期），秦、楚、齐、燕、韩、赵、魏以合纵连横之势相互消长。经过长期的积蓄力量和扩张版图，地处西北僻壤的秦国最终统一了六国，结束了长达五百多年的混乱局面，建立起大帝国形式的子体文明。

秦人出于东方，嬴姓，与赵人同源，其先世以善养马、驭车而著称。《史记·秦本纪》记载了女修（颛顼之苗裔孙）吞食玄鸟蛋而生秦人

祖先大业的传说，大业之子大费曾辅佐禹治水，帮助舜调驯鸟兽，颇得舜之嘉许，赐封嬴姓。嬴姓后裔多以善御而著称，衍至造父，“以善御幸于周穆王”，穆王以赵城封造父，遂为赵国祖先。嬴姓另一支后裔中有大骆，大骆之子非子居犬丘，善养马畜。周孝王曾使其养马于汧水、渭河之间，“马大蕃息”，非子因此而被周孝王“分土为附庸。邑之秦，使复续嬴氏祀，号曰秦嬴”。徐中舒先生根据师酉簋铭文、询簋铭文等金文材料中称秦为“秦夷”而认为：“秦称为夷，说明是东方的，周称殷人即称夷。秦可能是仆姑之一部，周灭殷后把他们迁到西方为王室服役的。大约就居于犬丘，以养马为主要职役，秦字从禾，可能也有点粗耕农业之意。周孝王以秦邑封非子为附庸，号称秦嬴，这是秦人发展的始基。”[11]

秦嬴之后裔（秦仲、庄公等）曾为周王朝重臣，屡屡平定西戎。后来犬戎灭西周，秦襄公率兵救周，护送周平王东徙洛邑，被平王封为诸侯，赐之岐山以西之地。“襄公于是始国，与诸侯通使聘享之礼。”历经几代人的苦心经营，至穆公时国势日盛。秦穆公广纳贤才，吸取中原文化之精髓，谋求霸业。由于强晋所阻，东进无功，不得不转而攻伐西戎，“益国十二，开地千里，遂霸西戎”。秦穆公在春秋时期虽未成就中原霸业，但是却为数百年后秦始皇的一统帝业奠定了坚实的根基。

到了战国时期，秦国问鼎中原之心随着政治、经济、军事实力的增长而日益膨胀。自秦孝公任用商鞅进行变法（公元前356年），到秦昭襄王灭周（公元前256年），再到秦始皇扫灭六国、统一中原（公元前221年），这一百多年的时间是秦国迅猛发展的时期。《史记·秦始皇本纪》记载道：

秦孝公据殽函之固，拥雍州之地，君臣固守而窥周室，有席卷天下、包举宇内、囊括四海之意，并吞八荒之心。当是时，商君佐之，内立法度，务耕织，修守战之备，外连衡而斗诸侯，于是秦人拱手而取西河之外。孝公既没，惠王、武王蒙故业，因遗册，南兼汉中，西举巴蜀，东割膏腴之地，收要害之郡。……及至秦王，续六世之余烈，据长策而御宇内，吞二周而亡诸侯，履至尊而制六合，执棰拊以鞭笞天下，威振四海。

在春秋时代，对于中原诸侯而言，秦国不过是西域的一个蒙昧野蛮的化外之地，经济落后、文化闭塞，与百越一样被视为蛮狄之邦。然而数百年后，起于西域僻壤的秦国竟吞灭诸侯，统一中国，而那些地处中原、文明程度较高的周室封国，如卫、鲁、宋、晋、齐、燕等等，却与周王朝一样先后灭亡。究其原因，显然是由于秦国兼容中原文化与戎狄文化，氤氲化生，最终导致了一种文化上的“杂交优势”。秦统一六国，建立起中央集权的大帝国，既是中原文化长期以来“用夏变夷”的结果，同时也是华夏文化不断吸收周边文化的结果。因此，秦王朝的建立可以看作是游牧世界与农耕世界在亚欧大陆东端长期冲突、融合的一个阶段性的产物，它（以及紧随其后而建立的汉王朝）构成了游牧世界对农耕世界的第一次大冲击与第二次大冲击之间的一个重要的历史分水岭。

秦始皇统一中国后，面对着“田畴异亩，车涂异轨，律令异法，衣冠异制，言语异声，文字异形”的混乱状况，大刀阔斧地进行了一系列改革。秦始皇在李斯等人的协助下，推行书同文、车同轨、度同制、行同伦、地同域等各种措施，统一文字和度量衡，拆除关隘并修筑驰道，确立法律规范，建立郡县制度和户籍制度，在政治统一的基础上实现了文化统一。然而在秦朝的统治中也充分表现出了野蛮残暴的一面，在政治上推行严刑峻法，在经济上实行横征暴敛，在军事上热衷

于穷兵赎武，在文化上制造了焚书坑儒之惨剧。《史记·秦始皇本纪》曰：“秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道，立私权，禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。”这种凶残暴虐的特点可能来自于戎狄文化的遗传因素，它激起了六国遗民和百姓的强烈不满，导致了陈胜、吴广领导的农民起义和六国贵族的死灰复燃，最终使得号称开“子孙帝王万世之业”的强秦仅仅二世就遭受了亡国之厄运。

汉承帝祚后，吸取强秦暴虐亡国的教训，采取“休养生息”的宽松政策，但是在国家体制和其他一些重要事务上，汉朝仍然沿袭了秦朝的基本制度，在政治、经济、文化诸方面与秦朝保持着一脉相承的联系。由于把秦所建立的一套严峻规范的制度措施与弛张有度的灵活政策相结合，汉朝的统治者们逐渐巩固了高度集权化的中央政权，建立起一个持续了数百年之久的强盛繁荣的大帝国。这个地处亚欧大陆东端的汉帝国与西部的罗马帝国形成了彼此呼应之势，它们的鼎盛时期大体相当，在国力、威望和历史意义方面均难分轩轾。黄仁宇先生认为：“汉朝在公元前后各经历约200年，全盛时管辖的人口约6000万，足可与罗马帝国相比拟。就是从所控制地域和存在的时间上讲，两个帝国也可以相提并论。只是中国方面内在的凝聚力，非西方所能望其项背。”[12]然而，由于地理条件的限制，这两个强盛的大帝国在其扩张的过程中始终未能发生过正面的接触。

与罗马帝国一样，由秦汉帝国所构成的中国子体文明具有鲜明的功利主义特点和扩张疆域的政治野心。秦始皇南取百越，北拒匈奴，“胡人不敢南下而牧马，士不敢弯弓而报怨”[13]。秦人之俗，崇法抑儒，重利轻义，推行严刑峻法，鼓励军功晋爵，强调“以过受罪，以功致赏”，“不念慈惠之赐”，蔑视“仁恩和义”。《淮南子·要略》曰：“秦国之俗，贪狼强力，寡义而趋利。”贾谊指责秦人不知“廉耻之节，仁义之厚”。汉承秦祀后，虽有文、景二帝的“与民休息”，无为而

治，但是到汉武帝当政时，再次将政策向着对内加强集权、对外大举扩张的帝国主义方向发展。汉武帝不仅征服了中国东南沿海的各个半开化的蛮族国家，而且屡屡对匈奴采取主动出击的军事政策，派遣大军深入中亚腹地，将中国的西北边境不断地向前推进。费正清等人写道："武帝也可能希望控制穿过中亚有利可图的东西亚贸易。他可能患有'亚历山大情结'，这种情结诱使中国早期的领导者们进行遥远的征服。他曾派遣15万大军进击匈奴，消灭了他们在蒙古高原中部戈壁沙漠以南的有生力量。"[14]虽然汉武帝曾接受董仲舒的建议，将儒家的仁义道德思想"定于一尊"，但是偏重于仁义礼乐的阴柔之道的儒家伦理规范要真正地深入人心，成为一般民众普遍自觉的意识形态，尚需要一个漫长的过程。[15]因此在两汉时期，中国人的思想观念仍然处于董仲舒所言的"师异道，人异论，百家殊方，指意不同"的混乱状态中，建功立业的功利主义和刚烈勇武的英雄主义成为当时社会中占优势的时代精神。

最后我们再来简单地论述一下印度河流域文明的子体形态——古代印度文明在英雄时代的大体情况。

在公元前600年至公元前200年这一段时间里，当新崛起的帝国主义在亚欧大陆的其他地区迅猛发展时，印度历史的主题仍然像此前的几个世纪一样，主要表现在宗教领域中。自公元前6世纪以来，波斯帝国的大流士一世和马其顿帝国的亚历山大曾先后征服了印度河流域，建立了外族入侵者的统治；而在古代印度文明新的重心地区恒河流域，则如同中国春秋战国时期一样，呈现为一派邦国林立、群雄争霸的局面。亚历山大的入侵在客观上削弱了印度诸国分立的混乱政治格局，刺激了一些印度王国（如摩揭陀）统治者们的扩张野心，从而间接地促进了印度次大陆的统一。亚历山大死后，他在印度所建立的政权也随之瓦解。公元前322年，一个曾经目睹过亚历山大风采的孔雀家族

冒险家族陀罗笈多篡夺了难陀王朝的权柄，成为印度最强大的摩揭陀王国的统治者。这位雄心勃勃的孔雀王朝缔造者在统一印度河流域、朱木拿河—恒河流域和德干地区的武力扩张中有力地证实了自己的政治、军事天才，并且在与塞琉西帝国商定西部边界的协议中充分显示出自己的外交才能。到了这个王朝的第三任统治者阿育王执政的时候（约公元前268—前232年），国势日盛，孔雀王朝统一了几乎整个南亚次大陆，成为古代印度历史上第一个专制主义的大帝国。然而，这位本来极有希望成为印度的恺撒或秦始皇的阿育王，却由于受到佛教慈悲思想的影响而主动放弃了进一步对外扩张的宏图大略。这位皈依佛门的国王对于自己在公元前260年征服羯陵伽的战争所导致的屠杀、蹂躏和苦难深感悔恨，并且发誓决不再发动任何新的战争。他在一份诏谕中写道："朕为征服羯陵伽人深觉自责，盖一前未被征之国之征服，不得不使人民陷于杀戮、死亡与被俘。此为朕所深切忧愁与悔恨之大事。"[16]从此以后，他放弃了孔雀王朝征服世界的帝国主义政策，而代之以佛教的和平主义理想。"他在帝国疆界以外的行动由征服变为宣传佛教的'达摩'。"[17]他不再向周边国家派遣身披甲胄的士兵，而是派出了宣扬佛经的传教团。由于阿育王的大彻大悟，英雄主义在印度成为一个发育不良的侏儒，帝国主义的理想之花尚未绽开就已凋谢，"战鼓的回声已经变成了'达摩'的反响"。

如果说秦帝国是由于"用力过猛"而夭折，那么孔雀王朝则是由于"先天不足"而早衰。在中国，秦帝国的灭亡并没有使英雄时代的主旋律中断，随后崛起的汉帝国继续高奏起英雄主义的高亢之音。然而在印度，英雄主义的辉煌仅仅只在昙花一现的孔雀王朝中闪烁了一下，从此以后就再也不复展现。阿育王死后，摩揭陀帝国很快就陷入了分裂之中。究其原因，帝国的衰落实与阿育王大力推崇的佛教教义有关。这种反对杀生和争斗的教义与整个英雄时代的普遍精神氛围是

背道而驰的，它那和平慈悲的基调是无论如何也不可能支撑起一个庞大帝国的。辛哈等人写道：

有些作者将孔雀帝国的覆亡归咎于阿育王作为一种国策所采取的戒杀生的教义。他回避一切战争，并告诫子孙追随他的榜样，这无疑窒息了那种曾使得摩揭陀壮大起来的好战精神，毁损了作为帝国基础的军事力量。在理论上，这种论证并非没有理由，不过其他分裂性的压力也在发生作用，诸如帝国的庞大，地方自治的精神，交通的困难以及边远各省管理上的紊乱等。……随着孔雀帝国结构的瓦解，印度历史上这种政治的和行政的统一局面就消失了。[18]

阿育王死后不久，孔雀王朝被巽多王朝所取代，一百多年后又让位于甘华王朝，摩揭陀国势日衰，终于在公元前30年前后被南印度的安度罗国所灭。此后印度在塞种人、安息人、月氏人等外族入侵者的统治下陷入了分裂混乱的状态中，一直到公元4世纪笈多王朝建立才重新获得统一。然而这个新生的帝国很快就在游牧民族对农耕世界的第二次大冲击中成为牺牲品，印度这个过早地确立了高级宗教的精神至尊地位的国家在现实世界里再度陷入了分崩离析的悲惨状态。

注释

[1] 罗慕洛斯与雷慕斯传说为战神玛尔斯的孪生儿子，罗马城的建立者。后来兄弟俩发生争执，罗慕洛斯杀死雷慕斯，成为罗马第一个国王。罗马草创之初，缺少年轻女子，罗马人借口举行节庆，邀请邻族萨宾人参加。罗马青年趁机抢劫了萨宾妇女，强行成婚。萨宾男人知上当后，兴兵前来争战。在两军阵前，萨宾妇女不忍见丈夫与父兄之间发生流血，哭喊着迫使双方议和，后来罗马人与萨宾人遂结成一个国家。

[2] 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第332页。

[3] 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆1990年版，第344-345、363页。

[4] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第86页。

[5] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第1卷，台湾学生书局1984年版，第193页。

[6] 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，商务印书馆1962年版，第4、5页。

[7] 参见孟德斯鸠《罗马盛衰原因论》，商务印书馆1962年版，第13页。

[8] 周一良，吴于廑主编：《世界通史》上古部分，人民出版社1973年版，第295页。

[9] 在罗马人眼里，地中海地区就是全世界，“条条大路通罗马！”

[10] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第78页。

[11] 徐中舒：《先秦史论稿》，巴蜀书社1992年版，第207-208页。

[12] 黄仁宇：《中国大历史》，三联书店1997年版，第42页。

[13] 《史记·秦始皇本纪》。

[14] 费正清等著：《东亚文明：传统与变革》，天津人民出版社1992年版，第63页。

[15] 这个过程要到魏晋南北朝以后才基本完成，而儒家伦理在中国人观念形态中的绝对统治地位则一直要到宋代才最终确立。

[16] 参见辛哈、班纳吉《印度通史》，商务印书馆1964年版，第88页。

[17] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第282页。“达摩”意即道法。

[18] 辛哈、班纳吉：《印度通史》，商务印书馆1964年版，第96页。

三、功利主义与尚武精神

所谓的“古典文明”通常是指希腊罗马文明（有时也把二者分为两个不同的文明）、波斯文明（包括阿契美尼德帝国、安息帝国和萨珊帝国）、中国秦汉帝国和古代印度文明（从孔雀王朝到笈多王朝）。到公元前一千纪后期，整个旧大陆适合于农耕的地区几乎都处于上述几个文明大国的控制之下。残存的古老文明（埃及和美索不达米亚文明）已经沦为新崛起的希腊罗马文明和波斯文明的附庸；在那些虎踞龙盘的大国之间的缝隙中，偶尔也会出现一些较小的文明国家，然而它们并不能对古典时期的文明历史产生实质性的影响，它们的兴衰存亡在很大程度上要取决于那些大国之间的国际关系。在亚欧大陆的北部，那些如同浮萍一样四处漂泊的游牧民族虽然仍然对南面的富庶的农耕文明垂涎欲滴，但是慑于这些农耕大国的强盛国力和主动出击的帝国主义态势，亦不敢轻举妄动，有时甚至不得不作出臣服之态。

神话时代辉煌的美索不达米亚文明和埃及文明衰落了，在新兴的古典文明国家中，最先以咄咄逼人的姿态出现在历史舞台上的是西亚的波斯帝国。自从居鲁士建立了阿契美尼德王朝以后，冈比西首先开始了对埃及的扩张，其后不久，大流士和薛西斯又把帝国主义的锋芒指向希腊诸城邦。在经历了马拉松、萨拉米斯、普拉太亚等一系列战役之后（尤其是在经历了温泉关的挫折之后），战败了的波斯侵略者终于发现帝国主义政策在酷爱自由和推崇法律的希腊是难以奏效的。然而，就在波斯人对帝国主义政策产生了怀疑的时候，希腊人却从这颗禁果中尝到了甜头。提洛同盟和伯罗奔尼撒同盟均朝着与希腊城邦文化传统相背离的霸权主义方向发展，在经过了一系列的兄弟阋墙的恶斗（伯

罗奔尼撒战争、留克特拉战役等等）之后，马其顿王国的菲力浦二世坐收渔利，兼并了希腊各城邦，第一次在这片以热爱自由而著称的土地上建立起一个统一的大帝国。他的儿子亚历山大旋即开始了对东方的扩张，不仅以十倍的酷烈对波斯人早年入侵希腊的行为进行了报复，而且其前锋竟抵达印度河流域。西方人（马其顿人和后来的罗马人）通过实践表明，他们在运用帝国主义政策方面比东方人（波斯人）更加得心应手。

如果说古典文明的开锣戏是由希腊和波斯来演唱的，那么紧随其后的重头戏则是由旧大陆东西端的两个强大帝国——秦汉帝国和罗马帝国——来充当主角。这两个大帝国虽然都富于扩张，但却未曾有过正面接触[1]，这对于世界历史来说不知是一件值得庆幸的事，还是一件令人遗憾的事。中国秦汉帝国虽然国力强盛，秦始皇、汉武帝等统治者亦热衷于穷兵黩武、对外扩张，但是由于阿尔泰山—天山—喜马拉雅山天然屏障的阻隔，始终未能对亚欧大陆中部和西部的世界产生直接的影响。相对于其他几个古典文明之间的接触情况而言，秦汉帝国的历史基本上是封闭的，尽管帝国也曾有过几次对匈奴的主动出击，但在大多数时间里却是固守在坚实的万里长城背后，与外部世界相隔绝。然而，万里长城对匈奴东进和南下势头的阻挡以及汉武帝、汉明帝等时代对匈奴采取的强大攻势，最终竟成为迫使北匈奴西迁以及由此而引起的亚欧草原民族大迁徙的“多米诺骨牌运动”的第一推动力，而这场连锁反应的历史终点则是野蛮的日耳曼人对多瑙河西南地区的入侵狂潮和古典文明西端的大帝国——罗马帝国的覆灭。从这种意义上来说，秦汉帝国与西亚和欧洲之间有着极其微妙的内在联系。在旧大陆东西端的两个庞大帝国之间所进行的间接而持久的“内功”较量中，秦汉帝国借助于匈奴人、日耳曼人等一系列中介环节最终挫败了罗马帝国。然而它自己也被这场旷日持久的较量弄得精疲力竭，接踵

而至的农民战争和外族入侵使秦汉帝国在罗马帝国崩溃之前就已经陷入了混乱之中。[2]

在古典文明诸国中，罗马人最彻底地体现了英雄时代的尚武精神。对于罗马人来说，战争是使他们发财致富和获得荣誉的最有效、最便捷的途径，因此罗马人永远处于战争状态中，而且具有一种“不战胜决不缔结和约”的顽强意志。虽然在文化上罗马人是希腊人的应声虫，但是凭着这种酷爱战争的尚武精神和“不成功则成仁”的顽强意志，粗俗愚钝的罗马乡巴佬战胜了雍容雅致却又萎靡不振的希腊文明人，并且征服了整个地中海地区、中欧和部分西亚，建立起一个幅员辽阔的大帝国。英雄时代的那种发源于斯巴达人、并在罗马人那里达到登峰造极之高度的世俗英雄主义，对后来的西方人（尤其是近代的法国人）产生了难以估量的影响，它与宗教时代由基督教所体现的宗教殉道意识一起，构成了西方文化发展的重要精神动力。[3]

如果说神话时代的一个显著特征是人对自然力（神）的崇拜，那么英雄时代的一个重要特征则是人对国家的忠诚。神话时代的人把个人利益与神的利益联系在一起，从而突出了作为人与神的联系中介的祭司集团的社会地位；英雄时代的人则把个人利益与国家利益看作是密不可分的，而国家利益主要靠战争来保证，这样就使得军人成为一种高尚的职业，成为英雄的同义词。在大多数情况下，只有国家的公民才配享有军人这一光荣称号，所以公民的地位也就随着国家版图的扩大和外族依附者的增多而日益提高。维柯在谈到英雄时代的特征时指出：

我们发现英雄们把自己的最高利益和祖国的最高利益看作等同的，因为只有他们才算是祖国的公民。因此，为着各自的祖国的安全，他们毫不踌躇地牺牲自己和家族去听从法律的意志。这种意志在维护祖国的共同安全之中，同时也就保障每个英雄对他自己的家族实行某种私人独裁统治。此外，正是这种巨大的私人利益，结合到野蛮

时代所特有的那种极高度的专横，形成了英雄们的英雄品质，从而导致他们在保卫中采取那么多的英雄行为。在这些英雄事迹之外，还要加上不可容忍的骄傲，严重的、贪婪的、无情的残酷。[4]

正如在神话时代愚昧和知识、迷信和科学在祭司身上奇妙地融为一体一样，在英雄时代，令人发指的暴行与悲歌慷慨的壮举在军人身上如同一剑两刃，不可分割。早在荷马笔下的阿伽门农、阿喀琉斯等英雄身上，残暴和勇武就是结伴相随的。秦汉帝国坑杀降卒的暴行[5]，波斯军队蹂躏埃及的劣迹[6]，罗马人在战斗中所表现出来的凶狠残暴和对战俘的灭绝人性的折磨（其中最触目惊心的就是驱使战俘奴隶进行角斗），这一切都是英雄时代尚武精神的副产品。与神话时代的扑朔迷离的神秘感不同，英雄时代带给心灵的是一种野性的震撼。这种交替表现为英雄壮举和残酷暴行的野性来自于缔造古典文明的游牧父本的犷悍之风，作为古典文明的母本的各亲体文明并不能用它的神秘诡异的庙宇文化从根本上消除这种野性。只有到了英雄时代的晚期，当各文明体系内部所孕育的高级宗教—伦理价值系统产生以后，信仰和悔罪的圣水才开始逐渐消释入侵蛮族身上的暴戾之气（如基督教对入侵罗马的日耳曼人所做的那样）。然而，古代世界中的几种主要的高级宗教和伦理系统都是在古典文明的中后期才最终确立起来的，因此在文明与野蛮杂交的第一代品种——古典文明身上，这种野性仍然以其暴戾的原始面目表现出来。

英雄时代的时代精神就是那种慷慨激昂的世俗英雄主义。古老的神庙香火犹存，但却已形同虚设；人们建功立业的现实意识迅速膨胀，功利、荣誉和国家利益成为生活的首要目标。这种渴望光荣的英雄主义理想在帝国主义的始作俑者波斯人身上自不待言，在李奥尼达及三百斯巴达勇士以身殉国的壮烈行为和亚历山大横扫亚欧大陆的旷世雄风中更是彰明昭著。如果说雅典人尚以敬神和爱美而自豪，那么

在亚历山大时代，现实中的英雄已经开始取代诗歌中的神。[7]而到了罗马时代，神已经完全沦为国家的干瘪乏味的傀儡，失去了“自由的狂想”成分。“罗马宗教乃是一种全然平凡的宗教，充满了狭隘的冀求、权宜之计、利益之图。”“罗马那些神与多数庙宇之成立，都是起于需要——起于一种誓言与对于恩赐之一种义务所迫的承认，而非不谋其功，不计其利的。”[8]在罗马人眼里，神就是利益，艺术就是战争，美就是暴力。罗马公民所关心的只有财产、荣誉、法律和国家利益，而诗歌、哲学和艺术起初都是奴隶和下等人从事的活动，罗马公民们对这些活动通常都采取不屑一顾的轻蔑态度。因此黑格尔才以鄙夷的口气说，希腊的奴隶到了罗马就成为诗人、著作家、工场监督和家庭教师。在罗马人看来，通过流血的方式去劫掠财富是光荣的象征，而通过流汗的方式去挣取钱财则是怯懦的标志，因此罗马人对于嗜血的战争充满了热忱。

在古典世界的另一端，“喋血多壮胆，裹革无怯魂”的英雄主义同样激动人心。墨家弟子“赴汤蹈火死不旋踵”的侠肝义胆，燕赵之士“风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还”的慷慨悲歌，秦始皇横扫六合、威振四海的凛凛雄风，西楚霸王“力拔山兮气盖世”的豪迈气概，均表现了战国秦汉时期的精神面貌。而秦始皇焚书坑儒的暴行、汉高祖“踞见长者”的傲慢，则显示了重武轻文的社会风气。冯天瑜先生在谈及秦文化的特点时写道：“秦人不慕往世，只重现世，他们并不特别寄希望于先祖对现实生活的护佑，并不格外重视祖先崇拜，对祖宗神持较为淡漠的态度。”[9]秦人并不像殷商时代的人们那样关心虚无缥缈的鬼神，而是把所有的精力都投注到攻伐、农战、开塞、徕民等直接与国计民生有关的现实事务上。汉代文化虽不如秦文化那样“贪狼强力”，但是仍然推崇功利主义和尚武精神，倡导积极入世的功名人生，与魏晋南北朝时期人们普遍地消极避世和独善其身的社会风尚迥然而异。从班超投笔从戎的故事中即可窥见汉代尚武精神之一斑。据《后汉书·班超

传》所载："超家贫，常以官书以供养。久劳苦，尝辍业投笔叹曰：'大丈夫无它志略，犹当效傅介子、张骞立功异域，以取封侯，安能久事笔砚间乎？'"后出使西域，仅率随行人员三十六骑，却于大漠各游牧民族之间纵横捭阖，北挫匈奴，西御贵霜，终使西域五十余国归附东汉。再如伏波将军马援，生前曾表示："男儿要当死于边野，以马革裹尸还葬耳，何能卧床上在儿女子手中邪？"[10]后来果然以身殉职，死于军中。其余如卫青、李广、霍去病、窦固等立志于征战疆场、建功立业者不胜枚举。中国历史上素有雄汉盛唐之说，而汉所以谓之"雄"，实缘于当时社会上普遍弥漫的驰骋沙场、报效国家的英雄主义气概。

英雄主义的另一个表现是"杀身取义"。在中国，从春秋战国到秦汉时期，社会上洋溢着一种与魏晋以后由儒家"利命保生"原则、道家"清静无为"思想和佛教逆来顺受精神共同造就的柔弱之风截然不同的刚烈之气[11]。在司马迁的《史记》中，"不成功则成仁"的悲壮举止、"士为知己者而死"的豪侠行为随处可见。曹沫、专诸、豫让、聂政、荆轲等刺客死士的故事可歌可泣，不论所谋之事成否，"然其立意较然，不欺其志，名垂后世"。吴王夫差战败失国，越王勾践欲置之甬东，君百家，夫差谢而自杀。此举与后来蜀汉后主"乐不思蜀"的苟且偷生、南唐后主"愁似春水"的低吟浅唱形成鲜明对照，反映了迥然而异的社会风气。西楚霸王项羽兵败乌江，虽然"时不利兮骓不逝"，然而其雄浑悲壮的英雄豪气却不减丝毫，司马迁在《史记·项羽本纪》中写道：

> 于是项王乃欲东渡乌江。乌江亭长船待，谓项王曰："江东虽小，地方千里，众数十万人，亦足王也。愿大王急渡。今独臣有船，汉军至，无以渡。"项王笑曰："天之亡我，我何渡为！且籍与江东子弟八千人渡江而西，今无一人还，纵江东父兄怜而王我，我何面目见之？纵彼不言，籍独不愧于心乎？"……乃自刎而死。

其后中国虽亦有帝王失国自杀者（如明崇祯帝），然而却或如妇人取三尺白绫悬梁而尽，或在奸佞威逼之下饮鸩而亡，与项羽之壮烈自刎（军人的死法）不可同日而语。而更多的情况则是“留得青山在，不怕没柴烧”，偏安一隅，苟且偷生。故而南宋女词人李清照面对当时萎靡不振的社会风气，慨然感叹道：

> 生当作人杰，死亦为鬼雄；
>
> 至今思项羽，不肯过江东！[12]

汉代飞将军李广，为陇西名门，世代骑射。据《史记·李将军列传》所载，李广自结发与匈奴大小七十余战，骁勇善战，屡建奇勋，后因失道受责，不愿受辱于刀笔之吏而引刀自刭。“广军士大夫一军皆哭。百姓闻之，知与不知，无老壮，皆为垂涕。”数十年后，李广孙李陵兵败归降匈奴，“自是之后，李氏名败，而陇西之士居门下者皆用为耻焉”。祖孙二人行径，判若云泥，其社会评价亦有天渊之别。

在希腊，雅典人诚如伯里克利所描述的，虽然爱美成性和喜爱哲学，却未曾趋于文弱和无为；而对于斯巴达人来说，最大的耻辱莫过于做一个不能战死疆场的逃兵。在罗马，无论是致力于维护共和国理想的卡米路斯、伽图、布鲁图斯，还是追求个人荣誉的马略、恺撒、安东尼，都具有视死如归的英雄气概。盖约·格拉古改革失败后自杀身亡，小马略战场失利后引颈自刎，布鲁图斯为了共和国的理想刺杀了对他恩宠备至的恺撒，在大势已去的情况下杀身成仁。安东尼虽因迷恋埃及艳后克丽奥佩特拉而导致沙场惨败，但是在众叛亲离的逆境中仍然像一个真正的战士一样孤身闯入罗马军中向渥大维索战，因未能遂愿而拔剑自戕。以道德严谨著称的罗马元老院元老小伽图因维护共和国的原则屡次冒犯恺撒，虽经威胁亦坚贞不屈，庞培兵败后，小伽图也以身殉国。阿庇安对小伽图之死的描述催人泪下，典型地表现了

罗马时代激扬人心的英雄主义风尚。当恺撒的大军逼近乌提卡时，伽图为所有准备逃走的贵族提供了船只，并拒绝了乌提卡居民为他向恺撒求和的请求。这一天将近黄昏的时候，伽图向乌提卡地方官员移交完各种事务，像往常一样洗过澡和用过晚餐，然后比平时更有表情地吻抱了他的儿子。回到卧室后，他从唯恐他自杀的仆人那里要回了他的短剑，把它放在床边固定放置的地方。然后他拿出柏拉图论灵魂的文章，开始阅读：

> 把柏拉图的对话集读完了的时候，他想站在门口守卫的人已经睡觉了，他用短剑从胸膛下面刺杀他自己。他的肠子出来了，侍从们听到了一声呻吟，马上冲进去。医生把肠子再放在他的肚里，因为肠子还没有受伤，把伤口缝了之后，用绷带捆起来。当伽图醒过来的时候，他又装作没有醒来的样子。虽然他自怨他的伤还不足以致死，但是他对那些救护他的人表示感激，说他只需要睡眠。于是侍从们带着那把短剑退出房外，把门关上，认为他已经安静了。伽图装作睡觉了之后，悄悄地用手把绷带撕开，裂开伤口的缝线，好像野兽一样，用指甲使伤口增大，把手指插入他的胃内，撕出他的内脏，直到他死去为止，时年约五十。……乌提卡人替他举行了一个隆重的葬礼。恺撒说，伽图不愿使他有做一件光荣事情的机会。[13]

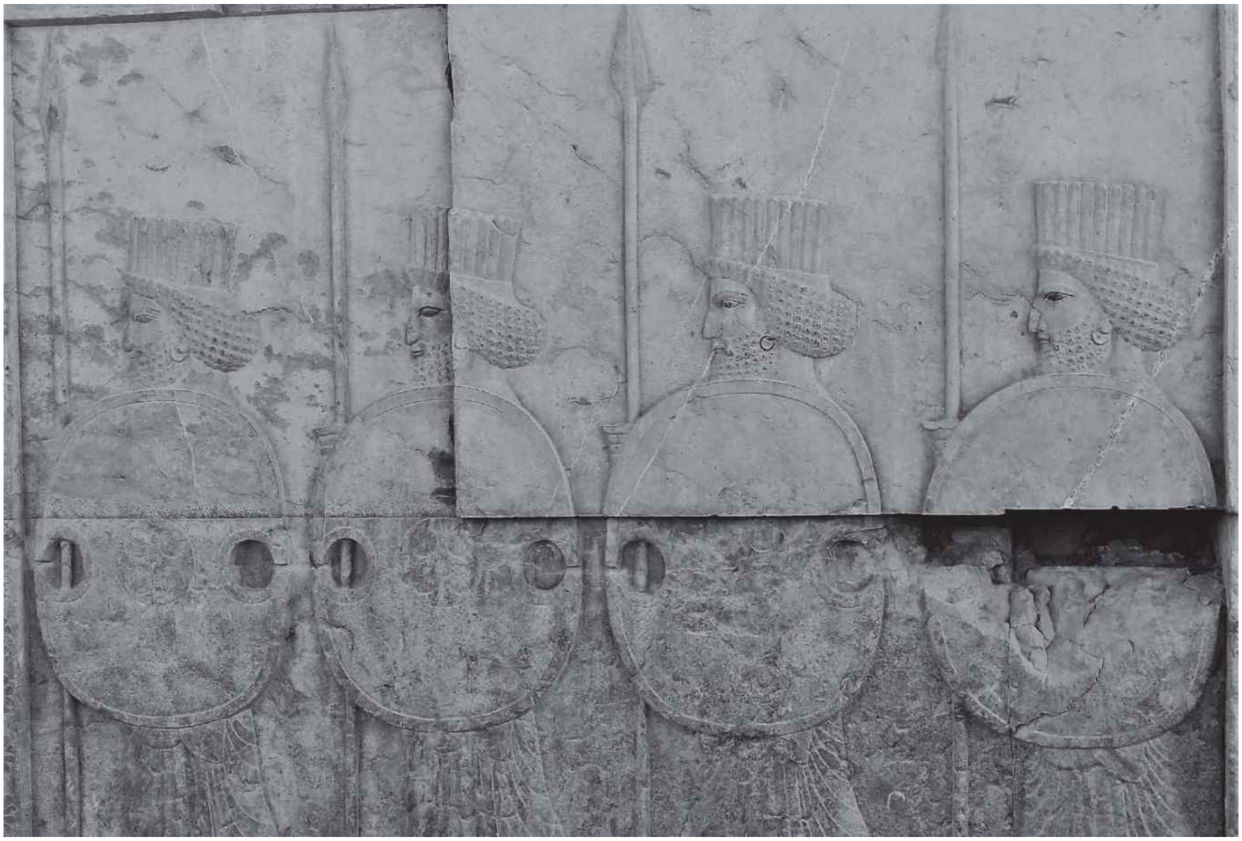
古典文明的英雄主义可归结为两个方面的因素：一方面，英雄主义滥觞于逐渐融入文明体系之中的游牧民族的未泯之野性，这种野性表现为原始的物欲贪婪和对战争的天然热爱；另一方面，英雄主义受到文明社会价值规范的牵引，这种牵引导致了对荣誉的追求和对国家的忠诚。前者是英雄主义的野蛮因素，后者则是英雄主义的文明因素，这两种因素在英雄主义中所占的比例因文明时代的不同而有所差别，而且在同一个时代也因各个文明国家之间的文化差异而有所不同。在波斯帝国，由于游牧民族的野性刚刚被套上文明的笼头不久，因此其英雄主义更多地具有暴戾之气，偏重于物欲的贪婪；雅典的文

明程度远远高于斯巴达，然而它的英雄主义却远不如后者的那样粗犷遒劲、气势磅礴；在罗马人的英雄主义中文明和野蛮的因素二者参半，罗马人既酷爱战争和劫掠，又极重荣誉和忠诚；在秦汉帝国，早先的游牧习性被农耕文明同化已久，故而英雄主义更多地表现为对国家的忠诚和对荣誉的追求，于战争的物质利益倒不太在乎了。至于在古典文明中最不引人注目的印度，由于其过早地确立了高级宗教的文化主导地位，孔雀帝国和笈多帝国实际上已经成为宗教性的国家，因此英雄主义在印度缺乏茁壮成长的合适土壤。除了旃陀罗笈多等个别英雄角色以外，整个印度古典文化舞台上都呈现出一派积弱不振的景象，其分裂混乱和受制于人的历史远远长于统一强盛的历史。因此，作为子体文明的古代印度文明可以看作是英雄时代的一个特例，是一个超前进入宗教时代的文明。

从文明发展的整体观点来看，随着文明地域范围的扩大和同化能力的增强，野蛮因素在英雄主义中所占比例越来越小。特别是到了宗教时代以后，各个文明体系所确立的高级宗教—伦理价值系统成为游牧野性的有效克星。然而由于宗教时代以后的英雄主义失去了那种原始粗犷的野性，它的魅力和感染力也大大地下降。所以无论是欧洲中世纪的骑士还是西方近代的军人，与罗马时代的英雄相比都不免暗然失色。至于中国魏晋以后由于儒道释互补而形成的以阴柔为其特色的礼乐文化，与秦汉之际刚烈勇武的英雄主义更是不可同日而语[14]。英雄主义在古典时期是一种普遍弥漫的时代精神和社会风气，而到了中世纪和近代则萎缩成一种个人品质。因此我们虽然在古典文明以后的历史中仍可以看到许多惊心动魄的英雄业绩和令人敬仰的英雄形象，但是我们却再也看不到一个令人热血沸腾的英雄时代了。

然而从更为深刻的角度来看，古典文明的最主要的文化贡献并不在于它展现了一种激动人心的英雄主义，而在于它在轰轰烈烈的英雄场面背后无声无息地进行了一场宗教—伦理价值系统的变革。这场变

革的重大历史意义要到宗教时代才开始显现出来，它使得不同文明之间的文化差异明确化和固态化了。在这场宗教—伦理价值系统变革发生以前，人类各文明之间的共性因素远远大于它们的个性因素，因此我们在神话时代和英雄时代这两种文明形态中都可以找到一些文化特征，这些特征在同时代的所有文明国家中普遍存在着。然而到了宗教—伦理价值系统的变革发生以后，尤其是当一种高级宗教—伦理价值系统被确立为某一文明体系的占主导地位的意识形态以后，各文明体系之间的文化分野就明显地凸现出来。而且更为重要的是，从此以后文明的基本单位就不再像神话时代和英雄时代那样是政治学意义上的国家，而是以信奉共同的宗教—伦理价值系统作为精神纽带而被联结在一起的文化联合体。它可能包括许多国家（如信奉基督教价值系统的西方文明），也可能由单一的国家构成（如信奉儒家伦理的中国文明）。我把这种信奉同一种宗教—伦理价值系统的文化联合体（虽然在其内部也时常发生抵牾和内耗）称为“文明体系”，以与“文明国家”的概念相区别。我们今天所面对的各大文明体系——基督教文明体系、儒家伦理文明体系、佛教—印度教文明体系、伊斯兰教文明体系——在宗教时代即已基本形成，后来虽有局部变化，但总体格局却难以改变。在宗教时代和工业时代，由于宗教—伦理价值系统的差异而造成的文化分野和对立导致了各文明体系之间旷日持久的冲突，这些冲突往往采取暴虐的形式。这种文化分野甚至不因时间因素的磨蚀而淡化，即使在经历了全球性的“泛西方化”浪潮冲击之后的今天，各大文明体系之间的传统宗教—伦理价值系统的根本差异及其所造成的文化壁垒依然明显可见。所不同的只是，这种差异和冲突越来越少地表现为暴虐的形式，而更多地采取了相互宽容与和平交往的形式。然而和平共处与文明融合是两个完全不同的概念，各大文明体系之间的文化分野并不会因为世界经济的整合和一体化趋势而消弭，文明体系之间的暴虐冲突的可能性并没有也不可能从根本上杜绝。



全副武装的波斯武士



一身戎装的罗马皇帝



威风凛凛的秦朝兵俑

事实上，自从公元前一千纪中叶各个古典文明国家不约而同地发生了宗教—伦理价值系统的变革以来[15]，各大文明体系之间的文化壁垒就成为不可克服和不可超越的，除非再有一个新的“世界历史的轴心期”来临，从而引发一场全球性的宗教—伦理价值系统的新变革，才会创造出一种崭新的世界文明格局。公元15、16世纪以后出现的工业时代（或称之为“泛西方化”时代）看起来好像是世界历史的一个新轴心期，然而殖民主义和文化帝国主义的浪潮并没有完成一场全球性的宗教—伦理价值系统变革。到了20世纪末叶，随着殖民体系的瓦解和“冷战”时代的结束，各传统文明体系之间的文化差异再度凸现出来，构成了可能导致未来世界冲突的最深刻的因素。因此，世界历史的新轴心期看来只能指待21世纪甚至更为遥远的时代了。

古典文明时期已经形成了“世界性”的概念，虽然大流士、亚历山大、秦始皇、汉高祖等人心目中的世界尚不能与现代人所理解的世界相提并论。罗马人曾以世界主宰的口吻宣称：“条条大路通罗马！”罗马人的世界在其国力最盛时（图拉真时代）西起西班牙，东迄亚美尼亚至波斯湾一线，北达不列颠，南至埃及。在旧大陆东端，秦始皇宣称“平一宇内”，汉高祖自恃“威加海内”，基本上将葱岭以东特别是长城以内的东亚世界囊括在内。在英雄时代，文明国家之间的交往较之神话时代大大地加强了。欧洲与西亚由于频繁发生的战争而连接为一个休戚相关的整体。印度自从亚历山大入侵后也与西方世界有了一些联系，塞琉西王朝的希腊人在乌浒河至印度中部一带建立了一些小王国。中国自张骞、班超出使西域后，打通了与西方进行贸易往来的商路，从公元前2世纪起，中国的丝绸和其他物品沿着张骞出使西域的道路流入中亚、西亚和欧洲。“丝绸之路”的开通加强了东、西方各文明国家之间的联系，中国、印度的商品（尤其是奢侈品）大量流入安息和罗马，而

安息和罗马的商人也纷纷到东方来从事贸易活动。然而，从整体世界史的角度来看，中国和印度基本上仍处于封闭的和与世隔绝的状态，西方与东方仍然是两个彼此陌生的世界。这种相对封闭的文明格局要到游牧世界对农耕世界的第二次大冲击波来临时才被打破——由匈奴人的西侵而导致的亚欧大陆民族大迁徙的“多米诺骨牌运动”再一次把分散的各大文明体系联系为一个休戚相关的整体。

注释

[1] 罗马帝国即使在全盛时期（图拉真治下），其东部疆界也未能超过里海至波斯湾一线，远不及亚历山大兵锋所至。而中国汉和帝永元九年，西域都护班超派部下甘英出使大秦（罗马），行至条支（安息），临西海（波斯湾）受阻而归，终未能与罗马发生直接接触。

[2] 这场间接的较量确实是无形地存在着，在秦汉帝国与罗马帝国之间的广阔的亚欧草原上，生活着许多游牧民族，这些剽悍的游牧民族如同潮水一般随着古典文明实力天平的东西倾斜而来回波动。来自东方帝国的压力增大，它们就会涌向西方；来自西方帝国的压力增大，它们就会涌向东方。因此这场无形的较量是异常艰苦和持久的。

[3] 关于世俗英雄主义和宗教殉道意识对西方文化的巨大影响，可参阅拙著《神旨的感召——西方文化的传统与演进》，武汉大学出版社1993年版。

[4] 维柯：《新科学》上册，商务印书馆1989年版，第33页。

[5] 公元前260年，秦将白起坑杀赵国降卒40余万人于长平。数十年后，项羽又坑杀秦卒20余万人于新安。

[6] 冈比西征服埃及后，指使士兵任意杀人放火，摧毁庙宇，他本人则在孟菲斯住下来“发掘古墓，检验尸体”。

[7] 黑格尔在《历史哲学》中指出：希腊的生活是由“诗歌的理想青年”阿喀琉斯开创，由“现实的理想青年”亚历山大完成。

[8] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第464、466页。

[9] 冯天瑜等著：《中华文化史》，上海人民出版社1990年版，第419页。

[10] 《后汉书·马援传》。

[11] 儒家和道家的思想虽然产生于春秋时期，佛教虽然在东汉年间即已由印度传入中国，但三者在中国意识形态中确立主导地位却是在魏晋以后。

[12] 李清照：《夏日绝句》。

[13] 阿庇安：《罗马史》下卷，商务印书馆1976年版，第184页。恺撒所说的"做一件光荣事情的机会"意即赦免伽图的机会。据普鲁塔克在《伽图传》中的记载，恺撒在得知伽图的死讯后说道："啊，伽图，我以你的死亡引为遗恨，正如你以我之欲保全你的生命引为遗恨一样。"

[14] 关于儒家的"利命保生"原则对中国传统文化的柔性影响，请参阅拙著《协调与超越——中国思维方式探讨》第2章第5节，陕西人民出版社1992年版。

[15] 这是人类文明史上的一个无与伦比的奇迹，除伊斯兰教以外的各大宗教—伦理价值系统均产生于那个时代，因此，雅斯贝斯将这个时代称为"世界历史的轴心期"。

四、“轴心期”的文化精神变革

在雅斯贝斯提出“轴心期”这个概念以前，一些西方学者已经注意到公元前6世纪以后在旧大陆各文明中心不约而同地发生的重大精神变革过程。拉索尔克斯在1856年出版的《历史哲学新探》中说道：“公元前600年，波斯的琐罗亚斯德、印度的乔达摩·释迦牟尼、中国的孔子、以色列的先知们、罗马的努马王，以及希腊的爱奥尼亚人、多利亚人和埃利亚人的首批哲学家，全都作为民族宗教的改革者而几乎同时出现，这不可能是偶然的事情。”维克多·施特劳斯指出：“在中国老子和孔子生活的数百年里，所有开化民族都经历了一场奇异的精神运动。在以色列，耶利米、哈巴谷、但以理和以西结作着他们的预言，而新一代人在耶路撒冷建立了第二座圣殿（公元前521—前516年）。希腊人当中，泰勒斯依然健在，阿那克西曼德、毕达哥拉斯、赫拉克利特和色诺芬崭露头角，巴门尼德也已诞生。在波斯，琐罗亚斯德对古代教义的重要改革看来已经得到了贯彻，印度则产生了佛教创始人释迦牟尼。”[1]

“轴心期”间所发生的这个精神变革（或曰“哲学的突破”）过程所具有的划时代性意义，在今天看来已经是毋庸置疑的事实。在整个古代历史中，这场变革对于人类精神生活的重要性就如同农业革命对于人类物质生活的重要性一样，无论如何估量也不会过分。甚至当农业革命的意义在近代以来已经被新兴的工业革命的巨大光环所遮蔽时，这场精神变革所产生的高级宗教—伦理价值系统以及由此而导致的文明分野仍然没有从根本上被超越，它们至今依然无形而有力地影响着各大文明体系中的人们的基本价值准则和行为方式。在“轴心期”里涌现出

来的那些思想圣贤，如孔子、释迦牟尼、苏格拉底等人，至今仍然被不同的文明体系奉为不可取代的道德圭臬和精神典范；他们所开创的各种理论化和普适性的高级宗教—伦理价值系统（如儒家伦理、佛教和唯灵主义[2]）则成为迄今为止人类精神生活的重要支柱。

处于“轴心期”之前的神话时代由于普遍缺乏一种自觉性的精神基础，或者说缺乏一种理论化和普适性的高级宗教—伦理价值系统的牵引，所以整个神话时代的历史不仅显得扑朔迷离，而且也显得平庸单调。从横向上来看，神话时代的几个古老文明地区相互之间很少能够显示出各自的精神特性。我在前面已经谈到，美索不达米亚文明、埃及文明、爱琴文明、哈拉巴文明和中国商代文明等亲体文明虽然地理位置不同且彼此隔绝，但是它们之间的共性因素却远远大于个性因素，这些共性因素主要表现为迷信愚昧的祭祀占卜活动和外在性的庙宇文化。这些古老文明都与原始的祖先崇拜有着不解之缘，它们留给后世的无非是一些象征着自然力和生殖原则的鬼神、一群用以祭祀占卜活动的巨大庙宇和一种主要用来记载神谕和其他宗教活动的文字。从纵向上来看，在整个神话时代（它的历史跨度是所有时代中最长的），我们几乎看不到任何具有反思性的精神过程，神话时代的精神特征是直观性。神话时代的那些文化因素大多具有仪式化和外在性的特点，它们主要是靠着一种非精神性的习俗力量或者惯性心理来维系的。因此神话时代展现在我们面前的只是一种非历史的文化形态，即接近于凝固状态的缓慢发展。用雅斯贝斯的话来说，那些古代文明“缺乏任何特殊的历史运动”。自从公元前3500年以后几个大河流域地区相继发生了由史前状态向文明状态的革命性飞跃之后，在将近3000年的时间里，人类几乎没有经历过什么实质性的精神变革过程。

“轴心期”间所发生的精神变革从根本上改变了人类文明的这种非历史状态，从而开创了人类精神生活的新纪元。通过对历史的考察，

我们发现，凡是在“轴心期”间进行了宗教—伦理价值系统的变革活动，从而成功地作出了历史性应战的文明地区和国家，后来都实现了文明形态的自我更新，奠定了人类高级精神生活的基础，使文明传统得以延续，并开始了真正意义上的历史过程。而未能进行这一变革过程的古代文明国家（如埃及），则在后来的生存竞争中衰败下去，成为历史旷野中暗然失色的文明化石。

“轴心期”间出现的精神变革过程显然与此前发生的游牧世界对农耕世界的第一次大规模入侵有着密切的联系。从公元前二千纪初期或者更早一些时候，生活在空旷的亚欧大草原上的各游牧民族（主要是雅利安语系的各游牧民族）对南部一线撒开的农耕世界进行了持续不断的冲击。这股马拉松式的入侵浪潮一直延续到公元前6世纪波斯帝国建立以后才基本结束。这是人类历史上的一场历时最久、过程最扑朔迷离的民族大冲突和大融合活动，它促成了游牧父本与处于“文化发情期”的农耕母本之间的杂交，从而不仅导致了亲体文明的第一批“头生子”（希腊罗马文明、波斯帝国、古代印度文明和秦汉帝国）的产生，而且引发了一场深刻而持久的精神变革活动，从而从根本上改变了人类精神生活的基本面貌。

雅利安语系或印欧语系民族的巨大历史作用通过这次民族大冲突和大融合活动而开始显露出来。在此之前，人类最初的几个文明没有一个是由这些游牧于亚欧大陆北部的野蛮民族创造的。就天山山脉以西的旧大陆而言，几个亲体文明都是由“赫胥黎地带”的土著，即前面所说到的暗白色伊比利亚种人或褐色澳大利亚种人所创立。而在天山山脉以东，黄河流域的文明则是由蒙古利亚种人所缔造。相对于这些开创了人类文明绿洲的民族来说，亚欧草原上操持雅利安语诸游牧民族在文化上要愚昧野蛮得多。然而，雅利安语系民族的历史重要性并不在于它们对文明形态的开创，而在于它们对文明形态的更新。“各印

欧语系民族建立的一切是以先前更高级的文化为基础的，它们通过与先前民众的混合及吸收外来传统而得到发展。”[3]从公元前二千纪初期起，亚欧大陆上的雅利安语系各游牧民族开始向东、南、西三个方向进行大规模的迁徙运动。与雅利安人的入侵狂潮相对应，在黄河流域，在大体相当的时间里也发生了蒙古利亚种的西北诸戎狄民族对中原农耕文明的持续侵扰，最终导致了从夏商周文明向秦汉帝国的演变过程。汤因比在谈及这次普遍性的游牧民族大入侵的历史意义时说道：

> 公元前1250—前950年间，旧大陆所有区域文明，从爱琴海流域的米诺斯和美索不达米亚到黄河流域的商朝，都遭到了蛮族的强烈冲击，从而导致了大规模的人口流动。甚至有些曾被成功地击退了的入侵者，最终仍以“和平渗透”的方式赢得了此前以武力无法获取的地区。结果造成旧大陆区域文明版图的巨大变动。最古老的文明衰落下去，一些年轻的文明为之毁灭，几个新的文明在两次大劫难涉及不到的地理间隙中崛起于世。[4]

然而，这次民族大冲突和大融合的历史意义还不仅仅在于引起了文明版图的巨大变化和文明形态的变更（亲—子体文明的更迭），更重要的是在民族融合的基础上导致了文明的“精神基因”的突变，引发了各大文明体系内部的宗教—伦理价值系统的划时代性变革，从而开创了世界历史的“轴心期”。

尽管在19世纪时就已经有一些历史学家和哲学家注意到“轴心期”的存在，但是第一次明确地提出“轴心期”的概念，并强调其对于世界历史发展的重要性的，仍然当推雅斯贝斯。雅斯贝斯把“轴心期”称作“两大帝国时代之间的间歇、因自由而暂停和导致最清醒的意识的深呼吸”，认为“轴心期”是“将人性引进世界历史惟一的脉络中”的一

种"酵素"，声称"这个时代产生了直到今天仍是我们思考范围的基本范畴，创立了人类仍赖以存活的世界宗教之源端"。从此之后，经历了"轴心期"精神变革的三个地区（指西方、印度和中国）的人类都开始意识到整体的存在、自身和自身的限度，从而使人类"迈出了走向普遍性的步伐"。他还据此而把整个人类划分为"在突破世界中有其基础的民族"和"与突破世界保持距离的民族"，将前者称为"历史的民族"，将后者称为"原始的民族"[5]。然而，雅斯贝斯并没有深入探讨上述三个地区的古老文明在"轴心期"间所发生的精神变革过程的具体内容，他的"轴心期"理论带有浓重的思辨色彩和猜测成分。雅斯贝斯只是提出了问题，却没有论证问题。而且当他强调"轴心期"的历史重要性时，他像大多数西方思想家一样，无意中流露出浓重的"欧洲中心论"情调。

具体地说，在"轴心期"间涌现出来的一批思想"圣贤"通过他们的批判性和创造性的精神变革活动，为各大文明区域中的人类树立起一些互不相同的、理论化和普适性的终极目标和价值规范，从而使人类第一次在真正意义上反思精神世界和生存本质。这种精神重建工作意味着文明开始走向成熟，意味着人类精神生活迈进到一个崭新的阶段，其结果导致了几种作为文明的精神支柱的高级宗教—伦理价值系统的确立。在中国，孔子等先秦儒家在批判殷周"尊神事鬼"的巫觋意识和外在天命观的基础上创立了人文主义的儒家伦理价值系统；在印度，释迦牟尼及其弟子们在批判"梵天创世"和原始轮回的印度婆罗门教的基础上创立了超然无我的佛教价值系统；在欧洲，从苏格拉底到新柏拉图主义者和教父派在批判自然性的希腊奥林匹斯多神教和仪式化的犹太教的基础上创立了唯灵主义的基督教价值系统。此外，在西亚，还出现了一些历史意义稍逊一筹的文化精神变革过程，如琐罗亚斯德的创教活动（这种具有朦胧迷离色彩的古代波斯宗教一千多年后融入到兼

具“顺从”和“圣战”特点的伊斯兰教价值系统中），以赛亚等犹太教先知的传播预言活动等。在这些互异的宗教－伦理价值系统中，最具有世界性意义和历史性影响的还是中国儒家伦理、印度佛教和西方基督教。而在这三者中，印度佛教又因为缺乏一种牢固的世俗性根基而最终成为一个背井离乡的“流亡”宗教，它在印度生根发芽，却在别的国家和地区开花结果。相比之下，在“轴心期”间所产生的三种高级宗教－伦理价值系统中，只有儒家伦理和基督教能够牢不可撼地屹立在自己所由以发生的文化土壤中，[6]延绵不绝地传递着传统文化的精神血脉。

“轴心期”间中国文化精神的演变发展过程具体表现为从殷商时代的巫觋文化向封建社会的伦理文化的转变。这一过程产生于殷周之际，基本完成于春秋战国时期。它可以分为两个阶段：第一阶段是殷周交替之际发生的宗教－政治改革，这场改革使得殷人的带有自然崇拜和血缘色彩的“帝”转化为周人的与宗法礼仪休戚相关的“天”，由此迈出了尊礼崇德、敬鬼神而远之的第一步；第二阶段是孔子及其弟子们所进行的文化思想革命，它的实质是把外在性的“天”内化为自觉的“仁”，直指每个人的道德本心，把外在的天命威慑转变为内在的道德律令，从而完成了从鬼神崇拜向人文精神的转化。这场变革使中国封建社会的伦理文化得以确立，并培育了一种专注于现世道德修养和世俗生活的协调的现实精神，它不仅对于中国古代思想史、而且对于整个中国文化都具有划时代的意义。“轴心期”间西方文化精神的演变发展则具体表现为从希腊多神教向基督教的转化。尽管基督教的圣教历史、典章律例大多来自于犹太教，但是它的基本精神和神学思想却发轫于希腊唯心主义。基督教的本质精神说到底就是灵魂对现实世界的超越，就是那种空灵幽邃的唯灵主义。这种唯灵主义最初以朴素直观的形式表现在希腊多神教的“命运”意象和希腊民间神秘祭（奥尔弗斯教）的轮回转世思想中，而后在毕达哥拉斯、苏格拉底和柏拉图等人

的哲学中得到理论上的提炼和升华，并通过斐洛的“隐喻”神学和普罗提诺的神秘主义最终汇入基督教，成为一套严密的、系统化的宗教形而上学体系。古典式的唯灵主义不仅深深地渗透进基督教信仰，而且也培养了一种超越现实的浪漫精神，这种浮士德式的超越的浪漫精神构成了整个中世纪乃至近代西方文化的基本精神特征，对于塑造西方文化的历史面貌起到了决定性的作用。[7]

注释

[1] 参见卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》，华夏出版社1989年版，第15-16页。

[2] 由苏格拉底、柏拉图等希腊唯心主义者所开创的这种唯灵主义后来成为基督教神学的核心精神。

[3] 卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社1989年版，第68页。

[4] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第129页。

[5] 参见卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》第一篇“世界历史”，华夏出版社1989年版。

[6] 一般人多以为基督教脱胎于犹太教，它对于西方文明来说是外来的。事实上，基督教的“外壳”虽然借重于犹太教，它的“灵魂”却是发萌于希腊唯心主义。基督教的一些核心教义，如道成肉身、三位一体和救赎理论等，并非得自于以赛亚等犹太先知和“弥赛亚运动”，而是得自于保罗、奥古斯丁等罗马时代的使徒和教父，并通过他们一直可以追溯到柏拉图和苏格拉底。

[7] 关于“轴心期”间中西文化精神变革的具体内容，请分别参见拙文《论中国古代文化从鬼神崇拜向人文精神的转化》（载《中州学刊》1995年第4期）和《论西方文化从希腊多神教向基督教的转化》（载《求是学刊》1997年第3期）。

五、亚欧草原游牧民族大迁徙与英雄时代的终结

如果说世界历史的“轴心期”之出现是农耕世界与游牧世界之间进行“文化杂交”的历史结果，那么“轴心期”间所发轫的各种高级宗教—伦理价值系统成为在各大文明体系中占统治地位的意识形态，则需要借助于农耕文化与游牧文化的“再杂交”才能完成。“轴心期”间萌发的高级宗教—伦理价值系统在英雄时代的刚烈暴戾的时代氛围中，是一种不合时宜的东西，充其量只能扮演一个不起眼的配角（基督教在罗马帝国中的苦难历程，儒家伦理在秦汉帝国初期的冷落遭遇都充分说明了这一点）。在“恺撒”们叱咤风云的场所中，是没有“上帝”的立锥之地的。功利主义与理想主义（或道德主义）、“恺撒”的国度与“上帝”的国度，正如物质与精神的关系一样，始终处于格格不入的对立之中。因此，阴柔的高级宗教（或伦理）在阳刚的英雄时代基本上处于一种受压抑的状态。只有当现实中的大帝国由于“用力过猛”或奢靡过度而出现精神危机时，对彼岸理想和大同世界的信仰才会乘虚而入。在“五贤帝”的“黄金时代”结束以后，当罗马英雄主义逐渐被东方（希腊、埃及和巴比伦）的奢靡颓丧的纵欲主义消蚀殆尽的时候，基督教信仰就开始在罗马人空虚的精神世界中迅速扩展。同样的，在东汉以后，当秦汉帝国的元气已经在内忧外患的困扰中奄奄一息的时候，土生土长的儒家伦理、道教思想和外来的佛教信仰就开始在中国人的观念形态中长驱直入。而印度高级宗教过早的兴旺发达恰恰是由于它的世俗帝国过分的衰弱不堪。但是，精神力量虽然可以在物质力量衰竭的时候获得长足的发展，它却不可能从根本上毁灭物质力量——一种衰朽的物质力量只能靠另一种旺盛的物质力量来加以摧毁。因此，在公元2世纪以后，当蓬

勃发展的宗教（伦理）与死而不僵的帝国双方都陷入了一种令人尴尬的胶着状态，谁也不可能单凭自身的力量来彻底否定对方时，[1]历史就借助于一种外来的物质力量来打破这种焦灼痛苦的平衡，通过摧毁凋敝腐朽的庞大帝国来为高级宗教的全面胜利和凌驾一切创造条件。在英雄时代（或古典文明）的晚期，这种打破僵局的外来物质力量就是游徙于亚欧草原上的剽悍游牧者，而这个打破僵局的历史行为就是游牧世界对农耕世界的第二次大冲击。

《泰晤士世界历史地图集》在“古典世界的危机”一节中指出：

所有古典世界的伟大文明，都处于那些形成为庞大的机动的骑兵部队联盟的游牧人的压力之下。最为触目惊心的是西罗马帝国的覆亡，不过中国长江以北也同样遭到了破坏，波斯受到削弱，印度笈多朝的统治也崩溃了。[2]

如果说游牧世界对农耕世界的第一次大冲击主要是由游徙于亚欧大草原中西部的操持雅利安语诸游牧民族发起的，那么游牧世界对农耕世界第二次大冲击的参与成分则要复杂得多。这次入侵浪潮的矛头虽然也是指向亚欧大陆南部的农耕地区，但是其推进趋势却是从东向西地波浪式展开的。如同多米诺骨牌运动一样，这次民族大入侵和大迁徙活动呈现为一系列的连锁反应，亚欧大草原上的几乎所有的游牧者都被卷入到这场来势凶猛的民族大冲突和大融合浪潮中。透过纷繁复杂的混乱局面，我们发现，在这次入侵浪潮中推动第一块“多米诺骨牌”的并非金发碧眼的雅利安语游牧者，而是游徙于亚欧大陆东端阴山山脉和祈连山西北草原上的匈奴人。正是这些黄皮肤的蒙古利亚游牧者从公元前2世纪（甚至更早）到公元后4世纪不间断的西进运动，促成了亚欧大草原上各游牧民族的南迁和西徙，最终导致了整个古典文明体系的崩溃。但是如果再进一步追溯，我们就会惊异地看到，迫使剽

悍的匈奴人在数百年间不断西迁的终极起因竟然是以万里长城作为坚固屏障，并且向漠北塞外发起主动攻击的强大的秦汉帝国。

匈奴活动范围极广，其民族成分亦极为复杂。关于匈奴之种属，至今说法不一，概而言之，大体可分为如下几种观点：其一，认为匈奴源于汉族，《史记·匈奴列传》云："匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。"乐彦《括地谱》曰："夏桀无道，汤放之鸣条，三年而死，其子獯鬻妻桀之众妾，避居北野，随畜移徙，中国谓之匈奴。"此说自近世以来已被否定，如吕思勉先生此说缺乏根据："鸣条在南，桀子何由北走？又獯鬻乃种族名，非人名，而此云'其子獯鬻'。"[3]其二，认为匈奴属广义的突厥族，《周书》断言"突厥者盖匈奴之别种"，《元史·译文证补》说："匈奴之后突厥最盛，突厥既灭回纥乃兴。"近人如梁启超先生在其《中国历史上民族之研究》一文中说："诸史所谓杂胡除蒙古外大抵皆突厥民族，与匈奴同干别支者也。"此观点影响甚广。此外，亦有认为匈奴人属于蒙古族、芬兰族甚或斯拉夫族者，持此种观点的多为西方学者。然而，尽管众说纷纭，迄今却可以肯定地认为匈奴人属于蒙古利亚种人，此论鲜有异议。我国著名民族史专家林惠祥先生指出："编者以为匈奴族之起源，无论为与突厥族同干异系之别一支族，或为东胡突厥之混合种。总之必为大陆蒙古利亚种北方系之一支。"[4]

中国华夏苗裔自商周之时（甚至更早）即已与匈奴发生联系。范文澜先生写道："西周最紧急的外患是西北方戎狄族的入侵。戎狄族散布地域很广，陕西西部北部，山西河北极大部分都是戎狄族居住地。商周人称他们为戎狄，又称为鬼方、混夷、犬戎、犬夷、獯鬻、玁狁，表示对他们的憎恶（战国以后称胡，又称匈奴）。"[5]吕思勉先生亦指出："此族在古代，盖与汉族杂居大河流域，其名称：或曰玁狁，或曰獯鬻，或曰匈奴，皆一音之异译。又称昆夷，畎夷，串夷，则胡字之

音转耳。此族在古代，与汉族之交涉盖甚多。其或可考或不可考者，乃书缺有间。”[6]先秦史料中有关于殷高宗伐鬼方、季历伐鬼戎、太王事獯鬻、文王事昆夷、宣王伐玁狁的记载。周都镐京，接近戎狄活动之地，戎狄族曾多次骚扰周朝疆域，对农耕社会的定居生活形成了严重的威胁和带来了破坏性的灾难。《诗经·小雅·采薇》曰：“靡室靡家，玁狁之故；不遑启居，玁狁之故。”西周与戎狄之间的冲突持续了数百年之久，西周王朝的最后一个统治者周幽王就是被戎狄杀死于骊山之下。到了春秋战国时期，戎狄与华夏列国多次交锋，据范文澜先生统计，春秋期间戎狄族攻华夏族十六次，华夏族攻戎狄族九次。秦地（今甘肃省清水县）原为周孝王赐予养马人非子的一块封地，处于戎狄族之间。非子的后裔苦心经营数百年，多次与戎狄发生战争，终于使秦国成为西部大国。秦始皇统一六国后，为防御戎狄即匈奴人的侵犯，在列国北部戍边旧城墙的基础上修筑了万里长城，构成了阻止匈奴南犯狂潮的坚固屏障。从此以后，匈奴人的轻骑快马再也不能像以往一样顺利地突入中原。关于先秦时期匈奴族与华夏族之间的龃龉摩擦，司马迁记载道：

夏道衰，而公刘失其稷官，变于西戎，邑于豳。其后三百有余岁，戎狄攻大王亶父，亶父亡走岐下，而豳人悉从亶父而邑焉，作周。其后百有余岁，周西伯昌伐畎夷氏。后十有余年，武王伐纣而营洛邑，复居于酆镐，放逐戎夷泾、洛之北，以时入贡，命曰“荒服”。其后二百有余年，周道衰，而穆王伐犬戎，得四白狼四白鹿以归。自是之后，荒服不至。于是周遂作《甫刑》之辟。穆王之后二百有余年，周幽王用宠姬褒姒之故，与申侯有郤。申侯怒而与犬戎共攻杀周幽王于骊山之下，遂取周之焦获，而居于泾、渭之间，侵暴中国。秦襄公救周，于是周平王去酆镐而东徙洛邑。

东周列国时期，匈奴与华夏诸国彼此攻掠不已。到了战国中后期，秦、赵、燕等与戎狄接壤之国均修筑长城，徙谪戍边，以御匈奴：

秦昭王时，义渠戎王与宣太后乱，有二子。宣太后诈而杀义渠戎王于甘泉，遂起兵伐残义渠。于是秦有陇西、北地、上郡，筑长城以拒胡。而赵武灵王亦变俗胡服，习骑射，北破林胡、楼烦。筑长城，自代并阴山下，至高阙为塞，而置云中、雁门、代郡。其后燕有贤将秦开，为质于胡，胡甚信之。归而袭破走东胡，东胡却千余里。……燕亦筑长城，自造阳至襄平，置上谷、渔阳、右北平、辽西、辽东郡以拒胡。当是之时，冠带战国七，而三国边于匈奴。其后赵将李牧时，匈奴不敢入赵边。后秦灭六国，而始皇帝使蒙恬将十万之众北击胡，悉收河南地，因河为塞，筑四十四县城临河，徙谪戍以充之。而通直道，自九原至云阳，因边山险堑溪谷可缮者治之，起临洮至辽东万余里。又度河据阳山北假中。

当是之时，东胡强而月氏盛。匈奴单于曰头曼，头曼不胜秦，北徙。十余年而蒙恬死，诸侯畔秦，中国扰乱，诸秦所徙谪戍边者皆复去，于是匈奴得宽，复稍度河南与中国界于故塞。[7]

到了汉代，匈奴更成为中国的一大边患。匈奴单于头曼之子冒顿射杀其父取而代之，统一各部，挟“控弦之士”三十余万，东败东胡、北服丁零、西逐月氏，囊括大漠南北，使“诸引弓之民并为一家”，形成强盛之势。公元前200年，冒顿引精兵40万骑围困汉高祖于平城（今山西大同）城东之白登山，后因高祖遣使贿赂单于阏氏（匈奴皇后），并采取和亲政策，方得缓解。自高祖至景帝，汉朝在匈奴的强劲攻势面前基本上持防御姿态，辅之以和亲、馈赠之策。到汉武帝时，国力日盛，开始主动出击。从公元前133—前119年，汉武帝派遣大将卫青、霍去病等率大军数次深入漠北和西域，大破匈奴，先后“得胡首虏”数

十万级，收复漠北、河西大片土地。在汉军的强大攻势下，匈奴不得不向西迁移。汉朝政府则在军事胜利的基础上徙民戍边，设立朔方郡和酒泉、武威、张掖、敦煌等河西四郡，广置边塞烽燧系统，“自敦煌至辽东万一千五百余里，乘塞列燧”[8]，不仅有效地解除了匈奴对长安的直接威胁，而且沟通了内地与西域的商贸交通。此后，匈奴元气大伤，汉朝亦无力大举进攻，转而对西域诸国采取远交近攻政策，联合乌孙等国再次大破匈奴。宣帝甘露年间，匈奴内部发生分裂，呼韩邪和郅支为争夺单于位相互攻战，呼韩邪败而归降汉朝，郅支则为汉西域都护所杀。至此匈奴遂沦为汉朝属国，匈奴人多入居并州。

到了东汉时期，匈奴再次独立，且分为南、北二部。南匈奴不久即降汉，入居汉地；北匈奴仍居漠北，与汉朝为敌。和帝永元元年（89年）至三年，汉大将军窦宪等率兵远征漠北，窦宪“将兵击北虏于金微山，大破之，克获甚众。北单于逃走，不知所在”。[9]

溃败的北匈奴从此不再见于中国史籍，然而这些剽悍的游牧者却掉头向西，揭开了游牧世界对农耕世界的第二次大冲击的序幕。韦尔斯对此评论道：“从公元前200年到公元200年，中华帝国维持着一条结实、坚决和向前推进的前线来对抗游牧生活方式，过剩的游牧民逐渐向西流动。”“值得提到的是，公元开始的这个世纪里，中华帝国是强盛得足以把剩余的蒙古利亚游牧民推逐到它的北方去，不久这些人征服了北印度，积聚了力量，并同雅利安游牧民相混合，最后像雪崩一样落到虚弱倒退的罗马帝国头上。”[10]

关于北匈奴西迁后的去向，姚从吾先生考证道：

（A）北匈奴受汉迫逐，由北方迁到中亚，经过的情况，虽无从确知，但北匈奴实迁徙到窝耳迦（即伏尔加河）沿岸盘踞欧亚邻境及黑海东北沿岸一带。后来又从窝耳迦河散居钦察高原。当时的匈奴人，是否曾往北方，或俄国（莫斯科等

地），没有明确的记载。不过匈奴人性喜掠夺，他们决不会让邻人休息，这是可以断言的。（B）中国史书中虽屡屡说到北匈奴的西迁，实在西迁的事实只有《魏书·西域传》有一条旁证。即是：北匈奴单于被窦宪大败以后，渡也儿底石（Irtysch）河逾金微山到康居。有一大部分的从者，不愿远徙，留建悦般（Yue-Pan）国。因为他们是匈奴人的遗族，所以他们的首领仍被中国人称为“匈奴王”。（C）匈奴又征服奄蔡（Yen-Tsai）。奄蔡连接大秦。“大秦”是中国学者送给东罗马的称号。匈奴曾杀奄蔡王，亦即阿兰人（Alanen）的王。阿兰亦作阿林（Alin），意在一山，因为他们最初住在这种山中的缘故。（D）当时阿兰人势力甚盛，许多小部族，皆自称阿兰人。阿兰人与匈奴人同处一国，同是游牧民族，食肉饮乳，与匈奴人同俗。匈奴人既占领阿兰人的居地，因此一部分的阿兰人遂迁入多瑙河一带。早在409年（晋义熙五年，魏永兴元年），即有一部分阿兰人越过皮兰乃山（Pyrenaische Berge）侵入西班牙。（E）由是匈奴人也渐渐侵入多瑙河一带。到了435年阿提拉继位得政，用兵如神。常统帅各小族，兵临君士坦丁（东罗马帝国首都），西逼西罗马，迫令年纳岁贡，卑辞乞和。当时自中央亚细亚至莱茵河，都受匈人的指挥与统辖。[11]

匈奴人既然在东方遇到了强有力的抵御，于是不得不转过头来向西部的亚欧大草原游动。如同潮水一般从东方涌来的匈奴游牧者打破了大草原上宁静沉寂的生活，从而引起了游牧民族大入侵和大迁徙的“多米诺骨牌运动”。在这里需要说明的是，西方人眼里的“匈奴人”（Huns）与中国古代史籍中所说的匈奴人在外延上是有所不同的，前者比后者更为宽泛。事实上，侵入中亚诸国和罗马帝国的匈奴人已不仅仅只限于那些曾经活动于中国北部和西部的匈奴部落，北匈奴在西迁的过程中如同滚雪球一样把亚欧草原上的许多游牧民族都卷入其中，因此西方人所见到的“匈奴人”还应该包括西伯利亚的其他蒙古利亚种族部落和伊朗高原上的一些游牧民族。韦尔斯指出：“匈奴人（Huns）和后来称作的蒙古人都差不多是同一种人，不久突厥人和鞑靼人从这同一流动的蒙古利亚人口中分了出来。卡尔梅克人和布里亚

特人是这同一血统后来的发展。这里，我们赞成把‘Hun’这个字用作这些部落的泛称，正如我们在西方任意和广泛地使用‘斯基台’（即西徐亚人）那样。”[12]

在匈奴人的西进浪潮面前首当其冲的是原来游牧于敦煌以西的大月氏人。公元前2世纪时，大月氏人（他们亦属于蒙古利亚种人）就迫于匈奴人的挤压而越过兴都库什山脉与天山山脉组成的自然屏障而进入西突厥斯坦，征服了大夏（巴克特里亚王国），并与当地的雅利安语系的居民相混杂。在大月氏的五个部族（休密、双靡、贵霜、肸顿、都密）中，一支血统较纯的部族——贵霜南下到印度河流域，建立了贵霜帝国。另一支停留在乌浒河（今阿姆河）畔的大月氏人则与西进的匈奴人杂合在一起，形成了嚈哒人即所谓白匈奴。公元5世纪初，嚈哒人由中亚南下，侵入伊朗东部和印度西部地区，对波斯人的萨珊王朝构成了强有力的威胁，并最终摧毁了笈多王朝和破坏了“黄金时代”的印度文明。直到公元565年，萨珊王朝与东方来的突厥人联合起来摧毁了嚈哒人在乌浒河上的老巢，嚈哒国才从历史上消失。

公元2世纪以后，匈奴人由中亚继续向西，稍后进入伏尔加河流域、顿河流域和北高加索一带。原来栖居于此的阿兰人被迫转向西南，与日耳曼部族中的汪达尔人混居。一个世纪以后，阿兰人随汪达尔人和苏维汇人南下入侵西罗马帝国辖内的高卢和西班牙，后来又随汪达尔人越过直布罗陀海峡到达北非，在那里建立了汪达尔王国。

公元374年匈奴人跨过顿河，进入哥特人等日耳曼游牧部落的活动区域，野蛮的日耳曼游牧民族面临着更为强悍的匈奴游牧者的威胁。阿米安·马尔策林描写道：“这种惊人的消息传到哥特人其他部落那里，他们听到说一种从前没有听说过的一种人，不知从地球的何处，如高山上的暴风雪般地骤然来临，碰到他们的东西都遭到抢夺破坏，这时候，这些哥特人大部分都因饥寒交迫，疲惫不堪，遂叛离了阿塔

那里克，企图逃到这些野蛮人不知道的地方，重新安家。”[13]西哥特人在势不可挡的匈奴人的威逼下，征得罗马帝国统治者的许可越过多瑙河，进入罗马帝国境内。罗马帝国之所以同意哥特人进入其境内，是为了缓解兵源匮乏之忧，企图利用这些勇猛的日耳曼游牧者为其戍边。然而曾几何时，野性未泯的日耳曼游牧者就掉转头来成为进犯罗马帝国的急先锋，拉开了西罗马帝国毁灭的序幕。

到了公元5世纪上半叶，匈奴人在其杰出首领阿提拉的领导下达到空前强盛的地步。公元443年，阿提拉率匈奴大军进逼君士坦丁堡，迫使东罗马帝国皇帝狄奥多西二世割地纳贡。旋即攻入西罗马帝国疆域，横扫欧洲直抵莱茵河。所到之处烧杀掠抢，破坏极甚，史书上记载说：“人们谈到阿提拉，都说，他的马蹄过处，寸草不留。”[14]公元451年，匈奴人渡过莱茵河，在入侵高卢时遭到了由西罗马帝国军队与法兰克人、西哥特人共同组成的联军的挫败。但是次年，阿提拉大军又越过阿尔卑斯山攻取北意大利，威逼“永恒之城”——罗马。在罗马城郊的一次具有历史性意义的神秘会晤中，罗马主教利奥一世以上帝的威力感化了这位凶悍勇猛却又具有高贵的血统和尊严的匈奴领袖，使得罗马城幸免于难。次年，阿提拉暴卒于军中，他所创建的那个东起里海、西至莱茵河、北抵波罗的海、南逾多瑙河的松散大帝国很快也就土崩瓦解了。

西罗马帝国虽然幸免沦于匈奴人之手，但是它不久却成为由匈奴人所驱动的日耳曼蛮族的俎上肉。从这种意义上来说，匈奴人仍然构成了致使罗马帝国灭亡的第一动因，或者如后世的基督徒们所言，构成了责罚恶贯满盈的罗马帝国的“上帝的鞭子”。为匈奴人所迫或继匈奴人之后，日耳曼各部落（西哥特人、东哥特人、汪达尔人、苏维汇人、法兰克人、勃艮第人、盎格鲁人、撒克逊人、伦巴第人等）以及阿兰人、阿瓦尔

人、马札尔人等亚欧草原上的游牧者纷纷像潮水一般涌入罗马帝国，最终导致了西罗马帝国的灭亡和古典文明的结束。

在东方，汉帝国在抵御匈奴人的艰难而漫长的过程中虽然获得了暂时性的胜利，但是其精力也逐渐消耗殆尽。到了东汉末年，由于农民起义和诸侯迭起，曾经不可一世的汉帝国终于毁于战乱之中，而一度臣服于汉朝的南匈奴和其他游牧民族也乘机再度崛起。公元308年，匈奴首领刘渊在平阳（今山西临汾）称帝，311年匈奴军攻克晋都洛阳，晋怀帝被掳；316年，匈奴首领刘曜夺取长安，晋朝遂告灭亡。此后羯人、鲜卑人、氐人、羌人纷纷入主中原，建立胡人政权，从而形成了“五胡乱华”的混乱局面，导致了中国历史上南北朝时代的来临，最终促成了中华民族的新一轮民族大融合。吕思勉先生总结道：汉代入居中国内地的匈奴，“四世纪初，乘晋室内乱而崛起。是为五胡中之胡、羯，十六国中之前后赵，约五十年，大为冉闵所屠戮，遂聚衰，其遗族浸与汉族相同化焉。”[15]

汤因比在总结匈奴人的入侵浪潮对整个古典文明的影响时指出：

> 匈奴人的侵略，对印度和中国的影响不像对西罗马帝国那样严重，但他们所受的打击比东罗马帝国和波斯帝国更为惨重。在印度和中国，匈奴人的入侵并不仅仅是滚滚而过的暴风雨，侵略者还在这两个次大陆永久地居住下来。在印度西北部，匈奴人现在依然以拉杰普特人为代表。这些部族很快皈依印度教，并融入刹帝利种姓之中，就像过去侵入印度的欧亚游牧部族一样（例如塞人和钵罗钵人）。在中国，蛮族入侵者最终也被同化了。但是，匈奴对中国的打击格外沉重。渭河流域和黄河下游，是公元4世纪及后来被匈奴和其他蛮族占领的中国土地。这一地区曾经是中国文明的发祥地。同它相比，西罗马帝国崩溃时，希腊—罗马文明所失去的地区，仅仅是可以牺牲掉的殖民兼并地。然而，由于面积广大，中国和印度次大陆得以避免崩溃之灾。在这个国家里，当侵略者从北部攻入时，逃难的人们都可以跑到

南方求得安宁。大自然和人类的工程，保护了中国的南部。在淮河和长江下游，还有人工运河，这些河网水路，对更加习惯于在华北平原生活和征战的欧亚游牧民族的骑兵，形成了巨大的障碍。[16]

然而，游牧世界对农耕世界的第二次大冲击的故事至此尚未结束，由匈奴人引起的游牧民族大入侵和大迁徙的“多米诺骨牌运动”的余波在中国晋王朝、西罗马帝国和印度笈多王朝灭亡以后又持续了一两个世纪之久，直到公元7世纪，西方基督教文明和中国唐王朝才从混乱局面中真正确立和重建起来。然而就在这个时候，居住在阿拉伯半岛上的一支游牧民族——贝督因人又从农耕世界的南面对刚刚稳定下来的旧大陆各文明中心发起了攻击，从穆罕默德建立伊斯兰教到阿拔斯哈里发帝国崛起的一百多年的时间里，阿拉伯人把他们的疆域扩大了几十倍，先后征服了亚美尼亚、叙利亚、两河流域、波斯萨珊王朝、埃及、北非、西班牙和印度河西岸地区，并严重地威胁着西方基督教社会和拜占庭帝国，从此拉开了宗教时代文明对垒的序幕。

概而言之，游牧世界对农耕世界的第二次大冲击的最根本的原因是处于强盛状态的秦汉帝国对企图东进和南下的匈奴人入侵浪潮的有力遏制和坚决反击，而它的历史结果则导致了东起中华秦汉帝国、西迄罗马帝国的整个古典文明的覆灭。从时间坐标上来看，第二次民族大冲突和大融合构成了人类文明形态从英雄时代向宗教时代过渡的必要中介，具体地说，它导致了秦汉帝国、大夏王朝、笈多王朝、萨珊王朝、西罗马帝国以及早已名存实亡的古代埃及文明的灭亡和衰落，并且在这一批旧文明形态的废墟上促成了一批新文明形态的产生，如隋唐以降的中国封建王朝、阿拉伯帝国、西方基督教文明和拜占庭帝国（它实际上只是希腊—罗马文明的未散阴魂与新出现的基督教文明的奇妙糅合体，严格地说还算不上是全新的文明形态）。从空间坐标上来看，这次民族

大冲突和大融合使得游牧于亚欧大陆上的一部分匈奴人、鲜卑人、大月氏人、斯堪的纳维亚半岛以外的日耳曼诸部族、马札尔人（匈牙利人）和阿拉伯人进入农耕世界，摆脱了传统的游牧生活方式而开始了定居的农耕生活，文明世界的域限因此也向南、北两个方向扩展了大约20个纬度。

到了公元7、8世纪，当游牧世界对农耕世界的第二次大冲击波所导致的混乱局面终于结束时，一个崭新的文明形态——宗教时代——就出现在旧大陆的历史地平线上。

注释

[1] 例如，公元313年罗马帝国皇帝君士坦丁颁发的《米兰敕令》就典型地表现了帝国与教会、“恺撒”与“上帝”、物质与精神在谁也不可能取得实质性胜利的窘迫情况下所达成的一种临时性妥协。

[2] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第94页。

[3] 吕思勉：《中国民族史》，东方出版中心1987年版，第30页注释①。

[4] 林惠祥：《中国民族史》上册，商务印书馆1937年版，第224页。

[5] 范文澜：《中国通史简编》修订本第一编，人民出版社1964年版，第153页。

[6] 吕思勉：《中国民族史》，东方出版中心1987年版，第30-31页。

[7] 司马迁：《史记·匈奴列传》。

[8] 《汉书·赵充国传》。

[9] 《后汉书·窦宪传》。

[10] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第547、549页。

[11] 姚从吾：《欧洲学者对于匈奴的研究》，载北京大学《国学季刊》二卷三号，转引自林惠祥《中国民族史》上册，商务印书馆1937年版，第238-239页。

[12] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第544页。

[13] 阿米安·马尔策林：《历史》，转引自周一良、吴于廑主编《世界通史资料选辑》中古部分，商务印书馆1974年版，第10页。

[14] 柯思明斯基：《中世世界史》，中国青年出版社1955年版，第6页。

[15] 吕思勉：《中国民族史》，东方出版中心1987年版，第1页。

[16] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第400页。

第五章
宗教时代的文明分野

一、四大宗教—伦理价值系统的对峙

英雄时代以西罗马帝国的灭亡作为终结的标志，罗马帝国这个曾经不可一世的征服者在游牧世界对农耕世界的第二次大冲击中土崩瓦解。然而，真正耗尽了罗马帝国的旺盛精力的是它自身运转过度的帝国主义政策，以及随着版图的扩大而逐渐侵入帝国肌躯的东方纵欲主义。尽管使罗马帝国断命的最后一击来自于凶悍野蛮的日耳曼入侵者，但是早在蛮族入侵之前，帝国体内逐渐蔓延的一种至阴至柔的精神力量就已经无形地掏空了它的阳刚之气。这种阴柔的精神力量就如同一个恶性膨胀着的肿瘤，贪婪地吮吸着罗马帝国体内的养分，并把这种养分转化为妨碍帝国机体健康发育的致命因素。一个强大的帝国堡垒之所以在外力作用下迅速崩溃，首先是由于它的内部结构已经变得脆弱腐朽。这个从内部悄悄地消蚀着帝国精力的“癌细胞”，就是那个久经磨难并且日益深入人心的基督教。这个希腊–希伯来式的唯灵主义宗教，尽管柔弱无比，充满了痛苦的隐忍精神和迷狂的来世意识，却成为刚劲强悍的罗马物质主义的天敌。亨利希·海涅在谈到从纵欲主义的罗马文化向禁欲主义的基督教文化转化的逻辑必然性时说道：“唯物主义在罗马帝国发展到惊人可怕的地步，大有摧毁人类精神的一切辉煌成果之势，基督天主教的世界观作为克制这种唯物主义的一剂灵药，是必不可少的。……在这罗马人的世界里，肉身已变得如此肆无忌惮，看来需要基督教的纪律，来使它就范。吃了一顿特利马尔奇翁的盛宴之后，是需要一次基督教似的饥饿疗法的。”[1]曾经令人慷慨激昂的罗马英雄主义终于在物欲的贪婪中耗尽了精力，在唯灵主义的潜移默化的侵蚀下坍塌了。“当那个巨大的机体或外遭强敌入侵，或内部缓慢腐败的情况下，一种纯洁、低级的宗教却于不知不觉中深

入人心，在沉静和隐蔽中逐渐成长，因遭到反对而精力倍增，终于在朱庇特神庙的废墟上竖起了胜利的十字架的旗帜。”[2]

罗马的悲剧只是一场世界性的重大历史转折过程中的一个典型例证。事实上，在从东到西的所有古典文明中，在大体相同的时间里（从公元前600年前后至公元之初），都不约而同地发生了一场以柔克刚的宗教—伦理价值系统变革。在英雄时代的粗犷豪迈的尚武风气背后，一种柔性的精神力量正在悄悄地生长和发展起来，并最终借助蛮族入侵的外力摧毁了束缚它进一步发展的帝国襁褓，开创了宗教时代的新纪元。

宗教时代的时代精神是一种强烈的彼岸意识和道德精神，它们以不同的宗教—伦理价值系统作为基本依托，从而在人类历史上第一次形成了以共同的信仰为纽带的文明体系（而非文明国家）之间的对峙。到了公元7世纪伊斯兰教文明崛起之后，整个旧大陆文明世界已经大体上被划分为几个以不同的宗教—伦理价值系统为凝聚点的文明体系，即西方基督教文明、中东伊斯兰教文明、南亚佛教—印度教文明和东亚中国儒家文明。从那时开始，人类各大文明圈之间的深层的精神壁垒就逐渐形成。这种建立在不同的高级宗教—伦理价值系统之上的文明分野及其对垒是如此的根深蒂固和不可移易，以至于到今天仍然难以从根本上加以改变和超越。

宗教时代的历史远不如英雄时代那样轰轰烈烈和气势磅礴，然而它对于人类文明进程的深远影响却是英雄时代所无法比拟的。英雄时代的文化辉煌如同夜空中划破万斛黑暗的流星，虽然明亮耀眼，但却转瞬即逝，留下的只是一种渴望光荣的躁动和令人热血沸腾的诱惑，鼓舞着人们去超越日常生活的平庸。宗教时代的文化影响则如同一条阴暗的潜流，无声无息却源远流长，深深地渗透到人类文明历史的血脉之中。宗教时代虽然没有像英雄时代一样显露出许多令人目眩神迷的悲壮场面和辉煌壮丽的英雄业绩，但是却以它的那种无形同时也是

无法逃避的精神力量塑造着人类各大文明体系的基本面貌，永久性地决定了不同文明的文化性状和难以逾越的本质差异。宗教时代的到来是以“轴心期”间的世界性的宗教—伦理价值系统变革作为先导的，随着各种高级宗教—伦理价值系统的产生，宗教信仰方面的情感认同逐渐超越了政治经济方面的利害关系而成为维系文明体系的精神纽带。世界上的诸大宗教—伦理价值系统虽然曾一度把世俗大帝国作为自己滋生寄居的躯壳，但是它们却并没有随着这些躯壳的解体而灭亡。世俗大帝国只是一些历史性的手段，而宗教—伦理价值系统却是人类文明的更高级、更富于内在生命力的文化品种。正如蛹与成虫的关系一样，当宗教脱颖而出以后，大帝国的蛹壳也就随之剥落，而宗教又成为孕育新的大帝国的母体。但是新出现的大帝国仍然仅仅只是手段和“形式”，它们或者自觉地以某种宗教理想为其存在和追求的最高目标，或者自在地实现着宗教变革和更新的历史过程。汤因比曾在其历史学巨著《历史研究》中精辟地阐明了宗教与世俗大帝国之间的内在联系，在他生前所写的最后一部著作中，他再一次谈及这个问题：

> 在政治层面上，从公元48年开始的差不多两个世纪里，旧大陆文明中心的绝大部分都被囊括在四大帝国之中，它预示着将来在整个地球上一切文明中心政治上出现统一局面的可能性。四大帝国本身是短命的，尽管后来它们又以一系列的化身重新出现在地图上（中华帝国的化身是最为庞大的）。然而，四大帝国在自己短暂的生涯中，却在宗教层面上，为人类历史留下了最伟大的印记。[3]

前面已经谈到，还在英雄时代方兴未艾时，一场世界性的宗教—伦理价值系统变革就已悄无声息地开始进行了。在从公元前6世纪到公元后7世纪的一千多年的时间里，希腊—罗马文明、波斯—阿拉伯文明、古代印度文明和古代中国文明——它们曾在不同的时期呈现为不同的大帝国形式——成为孕育基督教、伊斯兰教、佛教—印度教和中

国儒家伦理等高级宗教—伦理价值系统的温床。在“轴心期”间的开端处，即公元前6—前5世纪的那段时间里，从西到东不约而同地涌现出一批无与伦比的宗教先知或思想圣贤，如希腊的苏格拉底、希伯来传说中的最大先知以赛亚、波斯的琐罗亚斯德、印度的释迦牟尼、中国的孔子，等等。这些宗教先知或思想圣贤创立了希腊唯灵主义哲学（它构成了基督教的重要精神根基）、犹太教、琐罗亚斯德教、佛教和儒家伦理等具有世界性影响的宗教—伦理价值系统。这几种宗教—伦理价值系统在后来的历史进程中不断地发展完善和自我更新，构成了宗教时代文明历史的主脉络，并将其影响一直延续至今。在漫长的历史演化过程中，犹太教通过与苏格拉底、柏拉图等希腊哲学家创立的唯灵主义哲学相融合而最终导致了基督教的产生。琐罗亚斯德教（祆教）在伊斯兰教兴起以前一直是波斯人（包括阿契美尼德帝国和萨珊帝国）信奉的主要宗教，从它里面后来又发展出摩尼教和玛兹达教等宗教派别，并且最终与犹太教、基督教一起构成了伊斯兰教教义的重要思想来源。佛教是在对原始的婆罗门教进行改革的基础上创立起来的（与它同时创立的还有耆那教），它曾在孔雀王朝以及其后的一段时间里成为印度人信仰的主要宗教。然而，尽管佛教后来在东南亚和东亚传播顺利，它在印度却好景不长——根深蒂固的婆罗门教传统在衰落了几百年以后，吸收佛教、耆那教教义和印度民间信仰而形成印度教（新婆罗门教），取代了佛教在印度意识形态中的统治地位；佛教却反而成为一种断了根基的世界性的“流亡宗教”，对异域文化（中国文化、日本文化等）产生了重大的历史影响。中国的儒家伦理自汉代以后通过与老庄道家的“清静无为”思想以及北传佛教（大乘）的“普渡众生”信念相融合，形成了以儒家伦理为核心、儒道释三家互补的价值体系，在魏晋以后成为中国文化的主导精神。

由于这些互异的宗教—伦理价值系统的影响，各大文明体系开始越来越明显地分道扬镳，它们之间的差异性因素日益超越了它们之间

的共同性因素。高级宗教—伦理价值系统的确立可以看作是文明体系成熟的重要标志，文明体系从此开始有了自己的不可毁弃的精神根基或脊梁。如果说宗教时代的各大文明体系之间仍然存在着一个共同点，那么这个共同点就是对各自所信仰的理想境界的坚定信念。与英雄时代不同，在宗教时代，人们对理想世界的痴迷往往超过了对现实功利的追求。然而，即使是这个所谓的共同点，在东、西方各文明体系中的表现形式也相去甚远。基督徒、穆斯林、佛教徒以及中国儒生不仅在对理想世界内涵的理解方面存在着巨大的差异，而且在实现理想世界的途径、手段和对理想的狂热程度等方面也不尽相同。下面我们就来对几种高级宗教—伦理价值系统的基本文化特点作一番简要的分析。

1.基督教

基督教是古典世界中两大文化类型——雅利安和闪米特杂交的结果。从表面上看，基督教的圣教历史、律法以及部分道德观念确实来自于犹太教，它与犹太教之间有着一种外在性的继承关系。但是如果我们从基督教的精神实质来看，就会发现基督教得自于希腊哲学（苏格拉底—柏拉图的唯心主义）的成分远远多于它得自于犹太教的东西。基督教在本质上是希腊式的，而不是希伯来式的。犹太教只不过是基督教的“肉身”，希腊唯心主义哲学却是基督教的“灵魂”，基督教本身就是“道成肉身”，即希腊的唯灵主义精神借助于希伯来的圣教历史形态而自我实现。基督教与犹太教的根本区别，首先表现在基督教已经具备了一套得自于希腊唯心主义哲学的宗教形而上学理论和神学思想，它克服了犹太教的此岸性和直观性（这种此岸性和直观性的特点尤其明显地表现在犹太教弥赛亚主义的“末世论”思想中），成为一种关于彼岸或来世的福音，从而以神秘的唯灵主义超越犹太教的直观的感觉主义，将犹太教的社会解放理想变成了灵魂得救福音。其次，基督教不拘泥于外在的律法，而是侧重于内心的信仰，它比犹太教更关心人的灵性生活和精

神自由。这些区别使得基督教虽然脱胎于犹太教，后来却发展成为一种与犹太教迥然相异的高级宗教。此外，由于在基督教产生伊始犹太教的宗教知识分子法利赛人曾多次迫害耶稣，所以当基督教最终超越出自诩为“上帝的选民”的犹太人的狭隘民族范围，成为以外邦人、尤其是希腊人和罗马人为主的普世性宗教时，在教会中确立了统治地位的保罗派就开始培养敌视犹太人的倾向。保罗在给帖撒罗尼迦人的信中写道：“这犹太人杀了主耶稣和先知，又把我们赶出去。他们不得上帝的喜悦，且与众人为敌。不许我们传道给外邦人使外邦人得救，常常充满自己的罪恶。上帝的愤怒临在他们身上已经到了极处。”[4]基督教与它的母体犹太教分道扬镳且反目成仇，基督徒对犹太人的仇恨深深地埋藏下来，在后来的许多世纪里酿成了基督教世界迫害犹太人的一幕幕惨剧。罗素指出：“基督徒对同时代的犹太人早就抱着敌对态度。公认的见解是上帝曾和先祖、先知等圣者讲过话，预言基督的来临；但基督降世后犹太人却不承认他，因此须把他们视为恶者。此外基督废弃了摩西的律法，代之以爱上帝和爱邻居两条诫命；而犹太人又执拗地未予以承认。所以一旦基督教变为国教，反闪族主义，以其中世纪的形式，在名义上便成为基督徒热诚的表现。”[5]

基督教的本质精神就是那种空灵神秘的唯灵主义和灵肉对立的二元论。海涅说道：“上帝的道成肉身，克服肉欲，精神的自我内省等等，它带来了禁欲的、沉思的僧侣生活，而这才是基督教观念的最纯正的花朵。”[6]这些基本教义得自于诺斯替教派、普罗提诺的新柏拉图主义和斐洛哲学，再往上可以沿着柏拉图、苏格拉底和毕达哥拉斯追溯到希腊民间的奥尔弗斯神秘祭，这是基督教所包含的希腊主义成分。与此相应，基督教还包含着浓重的罗马主义成分，这就是建立庞大的组织机构（教会）和人间神国的欲望。在整个中世纪，罗马天主教会一再凭借着上帝的名义遏制“恺撒”（世俗王权）的发展，然而它所借助的却是地道的罗马式的世俗手段。使徒时代的基督徒们尚能够洁身

自好，以严谨的道德、简朴的生活和不屈不挠的信仰与罗马统治者的暴虐的物质主义相抗衡。但是随着基督教在西欧的胜利，拉丁教皇和主教们越来越深地陷入到争权夺利的世俗漩涡中，他们在反对罗马世俗主义的过程中不知不觉地染上了罗马世俗主义的气息。当俗人们听从教会的呼唤把目光投向彼岸时，教皇和主教们却时时觊觎着世俗的权柄。这种理论与实践的背离造成了基督教的深刻矛盾，使它成为一个徘徊于出世和入世之间的“痛苦”的宗教。到了西罗马帝国灭亡之后，日耳曼人“野蛮的暗晦”的心灵很快就皈依于基督教的空灵的神秘主义，然而他们从北方森林中带出来的那种暴烈的野性却成为罗马英雄主义再生的良好土壤。日耳曼人把心灵交给了上帝和教会，却把血肉之躯交给了“恺撒”和世俗国家。如同浮士德一样，中世纪的基督教徒一方面追求着灵魂的超越和解脱，一方面却向往着肉体的享乐和放纵。这种彻心透骨的矛盾是我们解开中世纪教俗之争的奥秘的钥匙，据此我们才能够解释，那些拥有精兵强将的神圣罗马帝国的日耳曼王侯们，在面对着那个除了阴郁幽渺的“精神”外并无一兵一卒的罗马教会时，何以会一次又一次地败北。

概言之，在西方基督教文明中，迷狂的宗教理想与强悍的物质暴虐矛盾地交织在一起，一方面是献身于上帝的殉道意识和禁欲精神，另一方面则是罗马时代建功立业的不散阴魂，其结果导致了上帝与“恺撒”、天国与现世之间旷日持久的抵牾。基督教同时具有出世和入世这两种截然相反的倾向，耶稣一方面对他的信徒们宣扬“勿以暴力抗恶”的思想，另一方面又表示他带来的不是和平，而是刀剑；基督教会一方面强调基督的训示“我的国不在这世界”，另一方面却又致力于建立“国中之国”，企图使教会成为凌驾于一切世俗权力之上的“上帝之城”和“人间天国”。因此基督教徒始终处于一种无法排遣的矛盾中，忍受着来自天国和俗世的两种呼唤的折磨，精神与肉体相互厮咬，彼此超越，永无宁日。他们既不能像佛教徒那样完全唾弃世俗生活，又不

能像穆斯林那样理直气壮地投入到世俗的利害冲突中。这是基督教徒最难摆脱的悲剧，也是西方文化的内在矛盾的重要根源。这种矛盾只有当上帝与恺撒携起手来共同对付异教徒时才有所缓解，因此我们在十字军东征和宗教裁判所的血腥勾当中既可以看到最深沉的宗教狂热和谦卑虔敬，也可以看到最骇人听闻的残暴行径和嗜血野性。[7]

2.伊斯兰教

伊斯兰教文明虽然是宗教时代中最晚出现的文明体系，然而它却是最强烈地体现了宗教时代的时代精神的文明体系。西方学者认为："从罗马灭亡直到欧洲人的地理发现的航行这一千年间，世界史上没有比伊斯兰教的兴起更为重大的事件了。"[8]伊斯兰教自公元7世纪初被穆罕默德创立以来，在短短一百多年的时间里，就迅速地发展成为一个世界性的大宗教，其影响范围西至西班牙和马格里布，东达印度的信德和旁遮普，几乎囊括了整个文明世界的三分之一的地区。与其他宗教的传播方式不同，在伊斯兰教刚刚产生的数百年间，它对异教世界的精神传播过程与阿拉伯帝国的物质征服过程是同步进行的，伊斯兰教的兴盛与阿拉伯帝国的崛起紧密相关。与基督教的"痛苦"的自我分裂相反，在伊斯兰教中，上帝与"恺撒"、彼岸与现世之间的矛盾被一种天衣无缝的和谐所替代——穆罕默德既是安拉的使者和先知，又是人间的教主和帝王；他既敞开了引导灵魂进入天园（"占乃提"）的大门，又率领穆斯林们建立了现世的家园。在伊斯兰教创立之初，皈依安拉的"顺服"精神与建立家园的"圣战"意识毫无龃龉地融合在一起，彼岸的理想与现世的功业决非如在基督教中那样形同水火。伊斯兰教并不过分渲染灵肉世界的对立，因此宗教信仰方面的热忱与政治经济方面的利益非但未呈现为一种不可调和的抵牾形式，而且还是相互促进、相互激励的。

伊斯兰教的创立者穆罕默德大约在公元570年生于麦加古来氏部落的核心氏族哈希姆家族，父母早亡，由祖父和伯父抚养长大。"穆罕默

德”（Muhammad）一名在《古兰经》中意为“受到高度赞扬的人”。穆罕默德早年曾随商队到过巴勒斯坦、叙利亚等地，接触过一些基督教隐士和犹太教徒，这种影响对于他后来的创教活动起了一定的作用。25岁时他受雇于一位富商的遗孀赫蒂彻，不久后就与这位女人结婚并生育了几个孩子。在将近40岁时，穆罕默德经常到麦加城北的一个山洞里去静思隐修，据说在公元610年的一个神秘的夜晚，他突然在神情恍惚的状态下受到“蒙召”的启示。从此以后，他不断地得到来自圣灵的教示，并受命传播这种新宗教。在传教活动中，穆圣宣扬末日审判，死后复活，善者进天园、恶人入火狱等教义，公开反对阿拉伯人原始的多神教崇拜，号召人们“信仰惟一的真主安拉”，并发展了一批忠实的信徒。传教活动最初遭到了古来氏部落的一些旧贵族的反对和迫害，穆圣本人也曾一度被迫逃离麦加而迁往麦地那，但是新兴的宗教很快就如同火焰一般在阿拉伯人中间燃烧开来。穆罕默德在麦地那建立了政教合一的宗教公社，组织武装，确立各种制度律例，以实力作为传播新宗教的坚强后盾，以坚忍不拔的斗志不懈地争取生存权利。与柔弱隐忍、不以暴力抗恶的殉道者基督·耶稣相反，穆罕默德是一个刚烈勇猛的不屈战士。圣训中说：“我奉命同人们作战，一直到他们说：‘一切非主，惟安拉是真主’，引导各方的人信仰唯一的安拉。假使他们奉教，我就保护他们的生命和财产，他们或行善或作恶，自有安拉的赏罚。”[9]这种顽强的“圣战”精神使得伊斯兰教迅速地发展成为阿拉伯半岛各部落共同信仰的精神旗帜。

伊斯兰教刚刚创立的时候，穆罕默德曾从犹太教和基督教的圣典中得到一些启示，他自称是《圣经·申命记》中预言过的先知。《古兰经》也把穆罕默德与亚当、挪亚、亚伯拉罕、摩西、耶稣等人并列为安拉派遣的最重要的先知和使者。伊斯兰教的许多教义信条、律例仪制均源于犹太教和基督教，而《古兰经》中所讲述的传说故事有相当大一部分可以在《圣经》中找到原型。穆罕默德初迁麦地那时，为了

得到在经济、政治和宗教等方面均颇有实力的犹太人的支持，曾采用过犹太教的一些习俗和礼仪。随着伊斯兰教的迅速传播和穆斯林公社（乌玛）的发展壮大，穆斯林与犹太人以及基督教徒的矛盾日益显露并逐渐加深，他们开始指责犹太人和基督徒篡改经文、背离正教，并极力强化伊斯兰教的阿拉伯民族色彩。哈里发国家建立之后，随着伊斯兰教向阿拉伯半岛以外地区的扩展，它与西亚和欧洲的各种传统宗教发生了严重的抵牾。宗教情感上的隔阂与政治经济上的利害冲突搅和在一起，导致了中世纪穆斯林与基督教徒（包括拜占庭的希腊正教徒和西欧的天主教徒）之间旷日持久的暴力冲突。公元7—16世纪，这种以宗教矛盾为主题的暴力冲突构成了旧大陆西半部世界文明历史的重要内容，其所导致的文化壁垒至今依然明显可见和难以弥合。[10]

3.佛教

在南亚次大陆，英雄时代的发育不良反倒促成了宗教意识的蓬勃发展。从公元前6世纪以后，印度就成为一个“宗教的万花筒”。传统的婆罗门教和新兴的耆那教、佛教，以及较晚些时候在对上述几种宗教进行综合的基础上产生的印度教（新婆罗门教），共同构成了一幅色彩斑斓的宗教图卷。与西方的宗教（基督教和伊斯兰教）相比，印度的宗教尤其是佛教具有更显著的阴柔特点。这种特点一方面是由于诸多宗教并立的状况造成的，因为不同的宗教信仰和平共处的前提就是彼此宽容；另一方面则是由于佛教本身的教义所致。如果说婆罗门教徒尚具有明显的入世倾向，那么耆那教徒和佛教徒则是彻底的出世论者。正是由于这种轻蔑和唾弃现世生活的人生哲学，造成了印度现实社会的积弱不振。在印度人的心目中，只有“上帝”（梵天、耆那、佛陀），而没有“恺撒”。在印度国土上建立起大帝国的那些“恺撒”们，大多都是来自异邦的侵略者（波斯人、希腊人、匈奴人、阿拉伯人、突厥人等等），而且由于印度人全然不具备英雄主义的情操和气概，这些大帝国即使建立起来也只不过是昙花一现，印度很快又重新陷入混乱状态。因此，尽管

印度的宗教具有极其顽强的生命力和令人陶醉的感召力，但是印度在政治、经济和军事方面却始终是一盘支撑不起庞然帝国大厦的散沙。

基督教的救主（基督）耶稣是一个受到罗马帝国的“恺撒”们残酷迫害的殉道者，他的苦难遭遇决定了他的信徒们必然与“恺撒”处于势不两立的对抗状态中。伊斯兰教的创教者穆罕默德是一个通过传播宗教教义来建立现世统治的先知和顽强斗士，他和他的继承者们通过不懈的奋斗最终使上帝和“恺撒”合二为一，建立起政教合一的神权国家。而佛教的教主释迦牟尼本是印度北部迦毗罗卫国君净饭王的王子，位极至尊，却看破红尘，自愿放弃了显赫的世俗权力而出家修道，最终证得菩提，创立佛教。佛祖的这种经历使得佛教徒们既不会像基督教徒那样不由自主地卷入到与世俗权力的斗争中，也不会像穆斯林那样持续地为建立伊斯兰大帝国的理想疲于奔命，而是自觉自愿地抛弃现实世界，到另一个无忧无虑的生存境界中去寻求解脱。“一位宗教人士，既然当了比丘，舍去了世界，对于世间事业就无法关怀了。种姓于他是无足轻重的，因为任何世俗事务再也不能引起他的兴趣，他从来没有想到施加他的影响为周围世俗社会中那些落后的人们废除或减轻种姓统治的严酷状态。”[11]他想到的只是如何彻底摆脱这个罪孽深重的色相世界。对于一个佛教徒来说，重要的不是面对现实和解决问题，而是回避现实和取消问题。

佛教最初是一种反婆罗门教的社会思潮，它把矛头对准婆罗门教的种姓制度，主张“四姓平等”。释迦牟尼曾把婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗四大种姓比作印度诸多的河流，当这些河流到达大海时，将失去旧名称而只拥有一个名称，即大海。同样当四大种姓按照“世尊所教的正法和教旨”弃家为僧时，他们也将失去昔日的旧名称和旧世系而只拥有一个名称，即“修行人”。然而，这种批判性的社会思潮却由于其基调的悲观阴郁和教理的超逸玄奥，不可能导致一场现实性的社会革命，而只能引导信徒们走上一条弃世或出世的道路。佛教认为人

生“无常”和“苦”，“苦”由每个人的“惑”（贪、瞋、痴等烦恼）和“业”（身、口、意等活动）所致。欲摆脱人生“八苦”（生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得、五盛阴），唯有依据经、律、论三藏，修持戒、定、慧三学，悟空见性，超越色相，脱出有情众生的三界（欲界、色界、无色界）六道（地狱、饿鬼、畜生、人、天、阿修罗）和生死轮回，达到“涅槃”或“解脱”的至高境界。佛教的基本教理如“四谛”、“五蕴”、“十二因缘”等说到底都是要人彻底背弃现实世界，以“四谛”为例，佛陀曾在著名的贝拿勒斯宣道中对“四谛”的含义作了如下阐释：

比丘们，这就是痛苦的神圣真理：出生是痛苦，老年是痛苦，疾病是痛苦，死亡是痛苦，与不可爱的人结合是痛苦，与可爱的人分离是痛苦，得不到希求的东西是痛苦，总之，五重执著（尘世）是痛苦。——（“苦谛”，即一切皆苦）

比丘们，这就是痛苦原因的神圣真理：由于渴求（生存），导致生而又生；伴随着肉欲和贪求，到处寻找满足；渴求欢乐，渴求生存，渴求权力。——（“集谛”，即痛苦有因）

比丘们，这就是灭寂痛苦的神圣真理：完全湮灭愿望而灭寂这种渴求，让它离开，驱除它，与它分离，不给它留下余地。——（“灭谛”，即苦能灭寂）

比丘们，这就是导向灭寂痛苦的道路的神圣真理。这就是神圣的八正道，即正确的信仰（“正见”），正确的决断（“正思维”），正确的言论（“正语”），正确的行动（“正业”），正确的生活（“正命”），正确的努力（“正精进”），正确的思想（“正念”），正确的自我专心（“正定”）。——（“道谛”，即灭寂有道）。[12]

这种极端消极的遁世宗教虽然曾一度迎合了印度中下层民众反对“婆罗门至上”观念的心理需要，但是它的那些过分玄虚的教理和人生哲学最终还是引起了印度人的反感，因为这种彻底出世的思想和行为并非一般大众所能接受和实践的，它只属于少数具有“慧根”的人。因此到了公元4世纪以后，更适合印度人的精神秉性的印度教——它在

入世的婆罗门教和出世的佛教之间采取了一条中间道路——就逐渐取代了佛教的统治地位而成为印度的国教；而佛教则掉头向东，传入东南亚（小乘）和中国、日本等地（大乘），成为宗教时代里惟一的一种游离于故土之外的高级宗教，一种有缘者方能领受的“觉悟”和极为高深玄奥的个人精神境界。

比较上述的三大宗教系统，我们可以看到：佛教徒的“涅槃”或“解脱”境界完全在于彼岸，要达到这种境界的惟一前提就是对现实生活采取完全漠不动心的姿态，因此他们的人生态度就是“遁世”。基督徒的“天国”虽然亦在彼岸，但耶稣却是一个在“遁世”之后再度“复出”的形象，他不仅承担着拯救人们灵魂的责任，而且也担负着消除现实世界中的邪恶和暴虐的义务，因此基督徒的一只脚跨在天国，另一只脚却深陷于尘世事务，始终处于一种二元分裂的痛苦之中。而对于穆斯林来说，“天园”只有在伊斯兰大帝国中才能实现，对异教徒的“圣战”就是对真主“顺服”的最虔敬的表现。“《古兰经》规定，除了礼拜和施舍外，拿起武器与多神教徒战斗，以财产和生命为主道而‘奋斗’，也是一项重要的宗教义务。”[13]这种强烈的“圣战”意识使得穆斯林们义无反顾地投身于现实世界的权力斗争中，把英雄主义与宗教精神和谐地熔铸于一炉。

4.儒家伦理

在文明世界的另一端，我们看到的却是与上述三大宗教系统完全不同的另一种景象。古代中国文化自孔子以来逐渐被一种现世性的伦理意识所笼罩，经过一番艰难的“生存斗争”，儒家思想在汉武帝时取得了意识形态中的独尊地位。到了魏晋以后，通过对中国土生土长的道家思想以及从印度传来的佛教思想的吸收和融合，儒家伦理体系成为中国封建社会不可撼动的理论根基和精神主导。与基督教、伊斯兰教、佛教不同，儒家思想是一种非宗教或者准宗教的观念形态，它具有强烈的入世倾向和人文色彩。传统的中国人既不像印度人那样置现

实社会于不顾，一味沉潜于“遁世”的理想中；也不像基督徒那样在灵与肉、天国与尘世之间痛苦地踟蹰辗转、自我折磨。中国人把全部身心都投入到现世生活中，强烈的入世精神和忠君孝亲的伦理意识使中国人始终能保持清醒的头脑和现实的责任感，很少陷入忘我的宗教迷狂状态。“天人合一”、“内圣外王”的基本信念则使他们奉守一种恬静和谐的心境和悠然自得的人生哲学，通过“兼济天下”和“独善其身”这两种相反相成的行为方式表现出对现实生活的乐观主义态度。

梁漱溟先生认为，中国人是世界上最淡于宗教的民族。他对西方、印度、中国三种文化作了比较，认为西方人风驰电掣般地向前追求，所得虽多，却亦因此而导致了精神的沦丧苦闷；印度人转身向后要求，试图取消问题本身，结果造成了禁欲出世的生活态度；“中国人的思想是安分、知足、寡欲、摄生，而绝没有提倡要求物质享乐的，却亦没有印度的禁欲思想。不论境遇如何他都可以满足安受，并不定要求改造一个局面。”[14]然而，这种专注于现实生活的人生态度又不同于穆斯林们建立人间神国的宗教英雄主义理想（圣战精神），而是更多地拘泥于仁义礼智的道德圭臬和忠君孝亲的伦理规范。秦汉以后，粗犷的英雄主义随着儒家伦理意识的增强而衰减，阴柔之风逐渐压倒阳刚之气。中国人关心的首要问题不再是通过武力征服去建立一个庞大的帝国，而是如何在现有的国家（国和家）范围内尽到自己的伦理义务。对于魏晋以后的中国人来说，大同理想既不在于虚无缥缈的彼岸，也不在于依凭暴力手段而建立的“霸业”，它更多地是指一种崇高的道德境界，这种境界可以通过“成己成物”、“修齐治平”的道德实践活动而达到。一切超越的理想均须落实到日常的道德生活中，至玄奥者亦即至平凡者，“其高极乎太极无极之妙，而其实不离乎日用之间；其幽探乎阴阳五行之颐，而其实不离乎仁义礼智刚柔善恶之际；其体用之一源，显微之无间，秦汉以下，诚未有臻斯理者，而其实不外乎《六经》、《论语》、《中庸》、《大学》、《七篇》之所传也。”[15]

在中国古代文化发展的历史过程中，中国人尤其是儒家知识分子所倾心关注的也正是“四书五经”所展示的种种道德责任和行为规范。“中国人把整个青年时代用在学习这种礼教上，并把整个一生用在实践这种礼教上。”[16]而对于“六合之外”的“怪力乱神”，却采取“存而不论”的态度，充其量只是将它们作为道德儆诫的威慑力量，以达到淳风化俗的目的。自孔子以降的许多儒学之士实际上都是无神论者，他们对“神道设教”的道理有着心照不宣的深刻领悟。在孔子以降的中国历代鸿儒宗师身上，是绝对不会出现苏格拉底和释迦牟尼式的宗教迷狂的。儒家伦理精神普遍弥漫的文化氛围造就了现实主义的生活态度，一位西方学者风趣地说道：“如果释迦佛是生长在中国，那他是不会出家而创立佛教的。”[17]中国的儒家弟子向来以一种实用的道德眼光来审视各种宗教信仰，宗教中一切狂热的出世成分一到他们头脑里，就迅速冷却，成为推行道德教化的辅助工具。在中国，一切非伦理的领域都不由分说地被打上了伦理化的标记，文学、哲学、科学如此，法律和宗教也是如此。周公旦的“神道设教”思想中的一个“设”字，活画出儒家先贤以“神”作为威慑力量来推行“德”之教化的良苦用心。汤因比曾形象地指出：“此世是天国中的一个省份，但是这却是一个叛逆的省份。”[18]因此一切真正的宗教都必须对这个“叛逆的省份”再次进行叛逆。然而在中国，由于实用理性和伦理意识过于强大，人们对于不尽人意的现世生活的留恋远远超过了对未知的彼岸世界的向往。再美好的天国梦幻，在道德人生的现实面前都碰得粉碎。比起扑朔迷离的来世，中国人更看重实实在在的此生；比起虚无缥缈的灵魂，中国人更珍视感性的肉体。孔子历来主张尽人道，远鬼神，所谓“子不语怪力乱神”、“未知生，焉知死”、“未能事人，焉能事鬼”、“务民之义，敬鬼神而远之”、“六合之外，圣人存而不论”等等，都是这个意思。《孝经》强调：“身体发肤，受之父母，不可毁伤，孝之始也。”而民间所流行的轮回转世信仰，所侧重的亦非灵魂对肉体的最终超脱，而是祈求灵

魂在来世附着于一个更好的肉身之上。这种对肉身的珍视往往比对灵魂下地狱的恐惧更直观，也更有益于现实的道德教化。“由于继转生说而来的因果报应说，认为死后灵魂继续存在，而其形体可能变为一个满身烂疮的乞丐或被蚤虱咬食的狗，这种亲眼目睹的惨状，可能比道听途说的刀山地狱更能使人警惕向善。”[19]

《礼记·大学》曰：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”真正的“大学之道”无非是现实生活中的“修齐治平”之道。黑格尔对以儒家伦理思想为主体精神的中国古代哲学评论道：“当我们说中国哲学，说孔子的哲学，并加以夸羡时，则我们须了解所说的和所夸羡的只是这种道德。这道德包含有臣对君的义务，子对父、父对子的义务以及兄弟姊妹之间的义务。”[20]这种以现世生活为立足点、以个人道德修养为前提、以实用理性为手段的人文精神，[21]一方面使中国人淡漠于彼岸的上帝和天国，远离自然和神，造成了轻视科学和神学的人生态度；另一方面则使中国人专注于心性陶冶和人际协调，培养了深沉含蓄的内在精神品性，并在此基础上建立起一种博大精深的儒家伦理体系，营造了相对稳定而繁荣的封建世俗文化。



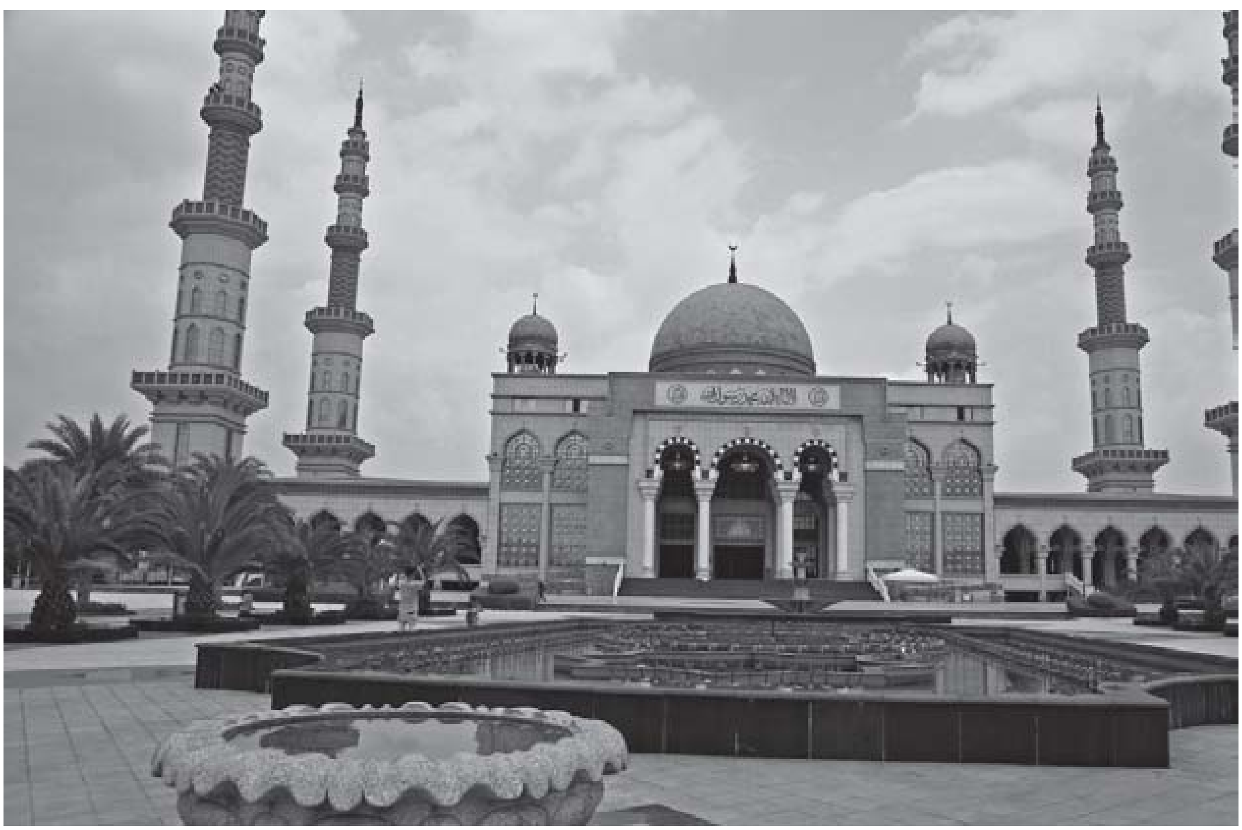
高耸入云的天主教堂



巍峨壮观的印度神庙



庄严雄伟的孔庙



气势恢宏的清真寺

对照宗教时代四大文明体系，可以发现显著的文化差异。基督教的理想是彼岸性和超越性的，然而罗马教会却俗念未尽，因此基督徒时常陷入出世与入世的痛苦的二元分裂之中。伊斯兰教的彼岸理想与穆斯林帝国的圣战精神是融为一体的，穆斯林把对天园和安拉的热诚体现在通过武力征服而进行的传教活动中，所以他们理直气壮地投身于追功逐利的世俗活动中。佛教无论在理论上还是实践上都是一种“六根净绝”的出世宗教，它始终把脊背朝向凡俗世界，因此佛教徒通常对帝国的理想毫无兴趣，而一味沉潜于“灰身灭智、捐形绝虑”（小乘）或“常乐我净”（大乘）的涅槃境界中。中国儒家伦理则是一种积极入世的理论体系和实践规范，它的大同理想不在彼岸，而是落实于日常的道德修养中，故而儒学弟子把毕生精力都倾注到三纲五常、四维八德的现实人伦关系中，对于身后世界和灵魂归宿倒不大在意了。简言之，在整个宗教时代（约从公元7世纪到15、16世纪），在西方基督教文明体系中，宗教意识与英雄主义始终处于格格不入的对抗状态；在伊斯兰教文明体系中，宗教意识与英雄主义熔于一炉，相互激荡；在佛教—印度教文明体系中，宗教意识具有压倒一切的绝对优势，英雄主义却是一个发育不全的侏儒；在中国儒家伦理文明体系中，宗教意识和英雄主义均被一种阴柔谦和的现世性道德理想所取代。

注释

[1] 亨利希·海涅：《论浪漫派》，人民文学出版社1979年版，第6-7页。

[2] 爱德华·吉本：《罗马帝国衰亡史》上册，商务印书馆1997年版，第233页。

[3] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第354页。“四大帝国”即罗马帝国、安息帝国、贵霜帝国和秦汉帝国。

[4] 《新约·帖撒罗尼迦前书》第2章，第15-16节。

[5] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第403页。

[6] 亨利希·海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1974年版，第16页。

[7] 关于基督教文化的这种深刻的内在矛盾和深沉痛苦，请参阅拙著《西方宗教文化》第3章第1节第1目“基督教文化的个性特征与内在矛盾”，长江文艺出版社1997年版。

[8] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第104页。

[9] 参见艾哈迈德·爱敏《阿拉伯—伊斯兰文化史》第1册《黎明时期》，商务印书馆1982年版，第91-92页。

[10] 关于这种宗教冲突的具体情况，将在下面论述。

[11] 奥登柏格：《佛陀：他的生平、教义和僧团》，转引自德·恰托巴底亚耶《顺世论》，商务印书馆1992年版，第551页。

[12] 德·恰托巴底亚耶：《印度哲学》，商务印书馆1980年版，第129页。

[13] 金宜久主编：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社1990年版，第80页。

[14] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1922年版，第65页。

[15] 《周濂溪集》卷十一《隆光府学先生祠记》。

[16] 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1961年版，第313页。

[17] 巴宙：《论中印佛教与中印文化》，载张曼涛主编《佛教与中国文化》，上海书店1987年影印版，第166页。

[18] 汤因比：《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第144页。

[19] 沈琦：《佛教对中国文化的影响》，载张曼涛主编《佛教与中国文化》，上海书店1987年影印版，第91页。

[20] 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1959年版，第125页。

[21] 在拙著《协调与超越——中国思维方式探讨》中，我把这种人文精神称为“协调的现实精神”，以与西方文化那种躁动不安的“超越的浪漫精神”相对照。

二、旧大陆西部的宗教冲突

在宗教时代以前，不同文明之间的冲突往往是由于经济利益和政治野心所引起，战争的动机无非是劫掠财富和扩张领土。到了宗教时代，文明之间的冲突越来越为一种信仰方面的力量所推动，战争的根源日益由“物质的暴虐”转变为“精神的暴虐”，不同宗教之间的不宽容成为文明冲突的主要原因。在宗教时代，文明内部的凝聚力和心理认同由于共同的宗教—伦理价值系统的维系而变得空前牢固，文明之间的不宽容性和排他性也随之加强。因此，宗教时代既是文明内部最富有激情和殉道精神的时代，也是文明之间最疯狂偏执和残忍愚昧的时代。不同宗教系统以及由其所制约的文明体系在信仰或精神上的对峙持续了1000年的时间，这种对峙在旧大陆西半部世界采取了极其残酷的暴力抵牾形式，相形之下，在旧大陆东半部世界的表现则要温和得多。宗教时代的不宽容性和暴虐程度从西至东逐渐递减：在旧大陆西部是强悍勇猛的穆斯林与不甘示弱的基督徒之间旷日持久的和野蛮酷烈的宗教战争；在旧大陆中部是迅猛扩张的伊斯兰教对与世无争的佛教徒和软弱无能的印度教徒的驱逐和征服；在旧大陆东部则是雍容大度的儒家伦理对西域传入的各种宗教思想的兼收并蓄。[1]

旧大陆西部世界的宗教壁垒最初表现为西方新兴的基督教与波斯传统的祆教（琐罗亚斯德教或拜火教）之间的对立，这种对立在公元7世纪以前尚未呈现为直接的和公开的宗教对抗，而是间接地隐蔽在罗马帝国与安息帝国、拜占庭与萨珊王朝的政治冲突中。到了伊斯兰教兴起以后，政教合一的阿拉伯帝国在“圣战”的过程中与西方基督教世界（包括信奉希腊正教的拜占庭帝国和信奉罗马公教的西欧封建社会）发生了不可

避免的正面交锋。自此之后，宗教冲突的时代主题才开始鲜明地凸现出来。拜占庭的希腊正教与萨珊王朝的祆教之间的暗中较量是中世纪西部世界的宗教冲突交响曲的暗藏杀机的序曲，穆斯林的西进和十字军的东征构成了这首交响曲的最惊心动魄的两个乐章，而奥斯曼土耳其人对君士坦丁堡的征服和对西方政治文化中心维也纳（哈布斯堡王朝的神圣罗马帝国的首都）的数次猛烈攻击则是这支乐曲的悲壮的尾声。然而这个逐渐微弱的尾声不久以后就被淹没在由西欧新近主导的“泛西方化”浪潮的喧嚣声中，宗教冲突的旧时代主题也日益被西方资本主义的殖民扩张的新时代主题所掩盖。

1.穆斯林西进

祆教自从公元前6世纪被琐罗亚斯德创立以来，一直是波斯人信仰的主要宗教，并先后被阿契美尼德和萨珊两个波斯帝国奉为国教。“琐罗亚斯德教在阿契米尼亚时代，曾遍布于波斯及波斯附近各国。至公元前331年，亚历山大东征胜利以后，琐罗亚斯德教受到重大的打击，便衰落下去；到公元226年，萨珊王朝统治波斯以后，才又复兴，继续成为波斯人的宗教，一直到伊斯兰教征服波斯。”[2]祆教是一种区域性的和较直观的宗教，就此而言，它属于比基督教、佛教以及后来产生的伊斯兰教更古老的宗教形态（即准高级宗教形态）。祆教基本上是波斯人的宗教，它并不像其他高级宗教那样具有一种普世性的特点，对于同时代的一些不同宗教信仰（如犹太教和希腊、埃及的多神教）也能够采取一种较为宽容的态度。直到伊斯兰教征服波斯之前，祆教与西方的各种宗教——无论是古老的自然宗教（希腊罗马多神教）还是新兴的精神宗教（基督教）——之间的矛盾并不突出，更不至于像后来的伊斯兰教与基督教的对垒那样水火不容。阿胡拉·马兹达（祆教所崇拜的宇宙之主）虽然曾先后与宙斯、朱庇特、耶和华相对峙，但是这种宗教上的对峙在当时只具有一种从属性的意义，它始终是以波斯帝国与希腊城邦及罗

马帝国之间的政治纠葛为前提的。因此在公元7世纪以前，西亚与欧洲之间的宗教矛盾只不过是一种潜在的和无关宏旨的芥蒂，宗教矛盾的解决往往要取决于大流士、亚历山大等人的扩张野心、罗马元老院的政治需要、拜占庭宫廷权贵的现实利益和萨珊王朝祭司集团的权力斗争。只是到了伊斯兰教产生以后，旧大陆西部世界的宗教冲突才开始急剧地白热化。

公元628年，在长期的拉锯战中被弄得精疲力竭的东罗马帝国（拜占庭）和波斯萨珊王朝的统治者差不多同时收到了一封来自阿拉伯沙漠南部的一个陌生世界的奇异书信。在这封信中，一个自称为“真主的使者穆罕默德”的人要求东罗马帝国的赫拉克利乌斯皇帝和萨珊王朝的卡瓦德国王承认惟一的真主安拉并侍奉他。对于这封奇怪的信函，赫拉克利乌斯皇帝只是一笑置之，未予理睬；而卡瓦德国王的反应却要激烈得多，他勃然大怒，撕毁了信件，并呵斥送信的使者赶快滚开。

当使者回报远在麦地那的那个污秽的小镇里的发信人时，发信人也很激怒。他大声说：“啊，真主！就这样吧，请你把他的王国夺走吧。”[3]

这位发信人（即穆罕默德）的预言很快就成为了现实。9年以后（公元637年），阿拉伯人攻占了萨珊王朝的首都忒西丰，公元642年又在奈哈文战役中大败波斯军队，651年萨珊王朝的末代国王叶兹底格德三世在逃亡中被杀死，真主的使者终于夺走了波斯人的王国。

阿拉伯帝国的崛起是人类历史上的一个令人惊叹的奇迹。从教主穆罕默德创教（610年）开始，到阿拉伯人进攻西欧的前锋在普瓦捷受阻（732年），在这短短的一百多年的时间里，穆斯林们创建了一个比阿契美尼德帝国、安息帝国或萨珊帝国更加幅员辽阔的大帝国，与昙花一现的亚历山大帝国相比也相差无几。公元632年穆罕默德去世时，

他所创建的穆斯林公社几乎已经统一了整个阿拉伯半岛。第一任哈里发阿布·伯克尔接任穆罕默德的教俗统治权以后，开始向阿拉伯半岛以外地区扩张，然而他仅仅执政两年就去世了。他的继承者奥马尔继续致力于穆罕默德建立阿拉伯大帝国的未竟事业，积极向萨珊帝国的两河流域地区和拜占庭帝国所辖的叙利亚渗透。公元636年奥马尔的阿拉伯军队在约旦河的支流雅穆克河畔与赫拉克利乌斯皇帝的拜占庭军队进行了一场决定性的会战，尽管君士坦丁堡教会组织了一支由教士、圣旗、圣物和宗教题材的画像组成的啦啦队，高唱着圣歌为基督教的战士们助威，热衷于"圣战"的穆斯林们最终还是取得了战斗的胜利。战败了的拜占庭军队遭到无情的杀戮，据说他们的尸体壅塞了河道。不久以后，大马士革和安条克相继被穆斯林占领。奥马尔又掉头向东来对付萨珊帝国，在卡迪西亚的一场关键性的交锋中（636年），波斯人在与阿拉伯人激战了三天之后，最终被自己的战象冲乱了阵脚。波斯人溃不成军，穆斯林们则呼唤着安拉的名字乘胜前进。这场战斗永久性地决定了萨珊帝国的命运，一年以后，阿拉伯人占领了萨珊帝国的首都忒西丰。到656年第三任哈里发奥斯曼去世时，阿拉伯帝国的疆域已经囊括了整个波斯帝国、叙利亚和埃及。倭马亚王朝建立之后，阿拉伯人又开始向呼罗珊和中亚细亚进军，664年攻陷喀布尔，打通了进入印度的道路；712年占领信德，此后穆斯林长期保持着对北印度的政治统治和宗教统治。在小亚细亚，苏摩阿维亚哈里发和苏里曼哈里发的穆斯林军队曾两度围攻君士坦丁堡（674—678年、717—718年），但是均未能攻破基督教世界设在亚欧咽喉处的这个坚固堡垒。与此同时，阿拉伯军队取道北非对欧洲进行迂回包抄。公元8世纪初，阿拉伯人越过直布罗陀海峡，占领了因基督教的分裂而被弄得疲倦不堪的西班牙。不久以后穆斯林又翻越比利牛斯山脉向欧洲腹地进犯，直到732年的普瓦捷战役中，法兰克人才最终遏制住了所向披靡的穆斯林征服

狂潮。从此以后的数百年里，伊斯兰教世界与基督教世界之间的对峙在东部以小亚细亚和叙利亚为界，在西部以比利牛斯山和西班牙北部为界。这种对峙的基本格局即使到了塞尔柱突厥人、蒙古人和奥斯曼土耳其人取代了阿拔斯王朝的统治之后依旧如故。在西部，穆斯林（摩尔人）对伊比利亚半岛的统治直到1492年才最终结束（同年哥伦布开始了向西方寻找通往印度航道的航海壮举）；而在东部，伊斯兰教与基督教的分界线至今仍基本上保持着阿拉伯帝国时代的状态。

斯塔夫里阿诺斯认为，哈里发帝国对外扩张的最初动机是为了消除那些在穆罕默德死后想搞分裂的部落酋长们的愠怒不满，“让骚乱的贝督因人一心忠于麦地那”。他指出：“穆罕默德并没想到，伊斯兰教会成为世界性信仰，也不认为上帝选派他向阿拉伯人以外的其他人传教。”[4]因此穆斯林最初并没有迫使被征服地区的人民改宗伊斯兰教。在倭马亚王朝统治时期（公元661—750年），犹太教徒、基督教徒和信奉其他宗教者仍然可以奉守自己的信仰，只需向穆斯林统治者交纳一种特别的税。到了阿拔斯王朝以后，宗教信仰方面的不宽容性日益强化，被征服地区的改宗者也迅速增多。在信仰改宗的大量例证中，有一些人是出于机会主义的权宜之计，但更多的人却是确实受到了伊斯兰教的巨大精神力量的感召。随着征服活动和传教活动的扩展，“穆斯林”与“阿拉伯人”这两个概念也有了越来越大的出入——伊斯兰教日益成为一种世界性的宗教，它的信徒（穆斯林）也不再局限于阿拉伯人的狭小的民族范围和地域范围。与此同时，在伊斯兰教中也出现了各种不同的教派，这些教派虽然都崇拜惟一的安拉和他的使者穆罕默德，都把《古兰经》奉为圣典，但是它们在许多具体教规和教条方面却存在着原则性的分歧，其情形与基督教世界中的教派分歧非常相似。一直到今天，这些教派之间仍然是界限分明的，有些甚至形同水火。伊斯兰教世界中两个最大的对立教派是逊尼派和什叶派，逊尼派主要在

阿拉伯人中广泛流传，而什叶派则更多地为前波斯帝国境内的非阿拉伯穆斯林（伊朗人、伊拉克人等）和埃及、印度、巴基斯坦等地的穆斯林们所信奉。

阿拔斯王朝是伊斯兰教和阿拉伯文化发展的鼎盛时期。阿拔斯王朝不仅以物质生活的富裕豪华而著称，而且在文化的优雅、繁荣方面也远非愚昧闭塞的欧洲所能比拟。巴格达成为当时世界上两个最富丽繁华而气度恢弘的城市之一（另一个是中国唐朝的长安），它的人口约达100万，具备井然有序的行政管理系统和完善齐全的生活服务设施。关于阿拔斯哈里发们的奢侈豪华的宫廷生活和放荡而又富有文采的娱乐方式，《一千零一夜》中作了形象而生动的描述。日耳曼蛮族入侵西罗马帝国后，灿烂的希腊文化在西欧被基督教会视为异端而遭到禁绝，阿拉伯人却接受和保存了它，并在几个世纪以后首先通过摩尔人，继而通过君士坦丁堡的希腊逃难者使这种与西欧阔别千年的辉煌古代文化重返西方，极大地推动了文艺复兴运动的发展。除此之外，阿拔斯王朝的阿拉伯人在天文学、数学、地理学、医学、化学、哲学、文学和翻译等方面均有自己独特的贡献。阿拉伯语在11世纪时已取代阿拉米语、希腊语、拉丁语和科普特语而成为从阿拉伯到摩洛哥的广大地区中盛行的主要语言，而且一直持续至今；伊斯兰教则成为连接从西班牙到北印度的成千上万穆斯林的最有效的精神纽带。在阿拔斯帝国境内，基督教徒和犹太教徒虽然不至于遭受到像西欧天主教会施加于所谓“异教徒”身上的那种灭绝人性的折磨，但仍被当作二等公民，在经济生活和政治升迁等方面受到种种歧视。由于伊斯兰教是一种后来居上的宗教，因此当西方基督教徒在目睹或耳闻了他们的宗教兄弟们在东方受到不公正的待遇时，基督教世界对异教的仇恨心理就开始迅速膨胀起来，最终酿成了野蛮残酷的十字军战争。

9世纪初以后，阿拔斯王朝开始衰落。被推翻的倭马亚王朝的支裔在西班牙建立了独立的穆斯林小王朝，什叶派的一个主要分支伊斯梅尔派则在突尼斯、埃及和叙利亚建立了法蒂玛王朝，与正统派（逊尼派）的阿拔斯王朝分庭抗礼。就在几个穆斯林国家兄弟阋墙、自相残杀之际，来自西方基督教世界的十字军趁机收复了叙利亚的大片土地并建立起一些拉丁王国和骑士领地。然而对于阿拔斯王朝来说，最严重的威胁并不是西方基督教徒的零敲碎打的蚕食，而是来自中亚草原的突厥人和蒙古人的入侵狂飙。关于突厥人与阿拔斯王朝的关系，斯塔夫里阿诺斯写道：

突厥人对奥克苏斯河对岸的伟大的阿拔斯王朝的反应，同日耳曼人对莱茵河对岸的罗马帝国的反应极为相似。首先是文化上的影响：野蛮的突厥异教徒屈服于高级文明的物质诱惑，皈依了伊斯兰教教义。与此同时，如前日耳曼人进入罗马帝国的军事机构一样，突厥人开始进入哈里发王朝的军事机构。由于他们是具有高度灵活性的骑兵射手，因此，很快就表现出优于他人的军事素质，在哈里发军队中，日益取代了阿拉伯人和波斯人。

随着哈里发王朝的日渐衰弱，突厥雇佣军同日耳曼雇佣军一样，由原先的仆人变成了主人。他们在巴格达废立统治者，并将哈里发们相继监护起来。大约970年，突厥民族的一支塞尔柱人，顺利通过边境，进入穆斯林地区，不久便独揽了这里的政权。1055年，当哈里发宣布塞尔柱酋长托格卢尔·贝伊为“苏丹”，即“君主”时，这一政权被正式承认。尽管哈里发名义上仍是帝国的首领，但实际的统治者从此便是突厥人苏丹。[5]

在一份公元13世纪的波斯文手稿中，这样记述了突厥人由卑贱的奴隶发展为缔造王朝的高贵统治者的奇异情况：

按常识说，一切种族和阶级，当他们在自己的民族和在自己的国家里时总是受到礼遇和尊敬的；但当他们到了国外就变得落魄可怜了。突厥人相反，当他们在自己的民族中时只是许多部落中的一个部落，并不享有特殊的权力或地位。但是一旦离开本国来到一个伊斯兰教国家时（离开故乡和亲戚越远，他们受到的尊重和评价就越高），他们就成了埃米尔和大元帅了。从亚当的日子起直到现在，除了在突厥人中，没有一个出价买来的奴隶曾经做过国王；一个极其聪明而有学问的突厥王阿夫拉斯亚布，他的语录中有一句格言说，突厥人好像海底贝壳里的一颗珍珠，只有当它离开海洋而装饰在王冠上和戴在新娘的耳朵上时，才成为珍宝。[6]

好战而凶悍的突厥人攫取了阿拔斯王朝的大权之后，开始向东、西两个方向扩张。在东方他们越过印度河，占领旁遮普，继续用武力方式迫使印度教徒改信伊斯兰教；在西方他们吞并了小亚细亚，严重威胁君士坦丁堡，并加强对叙利亚地区以及犹太教、基督教的圣地耶路撒冷的控制，从而成为促使西方基督教世界发动十字军东征的直接导火索。到了1055年塞尔柱突厥人的苏丹帝国产生以后，阿拔斯王朝已名存实亡。1258年，比突厥人更为剽悍善战的蒙古人攻陷巴格达，杀死阿拔斯王朝的最后一位哈里发，阿拉伯帝国遂告灭亡。但是伊斯兰教与基督教的对峙却并未因此而结束，反倒由于蒙古人对伊斯兰教的皈依和奥斯曼土耳其人的崛起而更加尖锐、激烈了。

2.十字军东征

从公元7世纪初伊斯兰教产生以来，西方基督教世界由于其内部的分散、混乱、蒙昧的落后状态，在这个迅速崛起的新宗教面前一直采取守势。在阿拔斯帝国势力最盛时，西方基督教世界如同瓮中之鳖一般处于穆斯林的强大的钳形攻势之下。只是由于阿拔斯帝国的战线铺得太长，尾大不掉，以及穆斯林内部的派系之争，此外也由于君士坦丁堡的坚固屏障的保护，西欧才得以免遭穆斯林的征服和蹂躏。如同流星一度辉煌的查理曼帝国也没有能够改变基督教世界的这种被动局

面，加洛林王朝的这个新帝国缺乏像大唐帝国、阿拔斯帝国和拜占庭帝国那样有效的行政组织和稳定的经济资源，它只不过是一个由强力所维系的军事联合体。随着查理曼大帝的去世，他所缔造的这个松散的帝国也就分崩离析了。不久之后崛起的神圣罗马帝国虽然具有勃勃的政治野心和旺盛的战斗力，但是它很快就陷入到与罗马教廷的漫长而艰苦的权力斗争中。经过长期的较量，骁勇野蛮的日耳曼王侯们最终被罗马教廷这只文质彬彬却又狡猾异常的狐狸弄得疲惫不堪，不得不俯首听命。由于西方内部的教俗矛盾和封建状态，使得基督教文明在11世纪末叶以前长期处于伊斯兰教文明的强劲压力之下。一直到教皇格利哥里七世在与神圣罗马帝国皇帝亨利四世的斗争中取得了明显的胜利之后，基督教世界才在罗马教会的领导下，联合教俗各界力量来共同对付虎视眈眈的穆斯林帝国。

另一方面，塞尔柱突厥人对叙利亚和巴勒斯坦的控制使得西方基督教世界与穆斯林之间的矛盾白热化了。耶稣的蒙难和复活之地耶路撒冷在西方基督教徒心中一直是一个光辉的圣地，由于朝觐圣地的活动被罗马教会确认为是一种有效的赎罪方式，因此到耶路撒冷朝拜圣寝的基督徒络绎不绝。公元638年，耶路撒冷被穆斯林占领，但是由于倭马亚王朝和阿拔斯王朝相对宽容的宗教政策，西方基督教徒的朝觐活动并未中断。然而自从1071年耶路撒冷落入凶悍的塞尔柱突厥人之手以后，西方基督教徒的朝圣活动受到了严格的限制，不得不中止，圣地也遭到突厥异教徒的破坏和亵渎。宗教情感方面的这种重大挫折，加上受到穆斯林威胁的君士坦丁堡的希腊正教兄弟们的频频告急（拜占庭的东正教徒与西欧的天主教徒虽然在一些教义和教仪问题上存在着严重的分歧，但是他们毕竟同属于基督教文明），使得西欧天主教徒在刚刚确立了政治优势的罗马教会的宗教感召下异常地情绪激愤和斗志昂扬。自从伊斯兰教崛起以来一直采取守势的尴尬处境令基督教徒们深感耻辱和

愤恨，基督教世界的仇恨心理迅速地被煽动起来，其结果就导致了疯狂、虔诚而又极其野蛮残酷的十字军东征。

关于十字军东征的动机问题，历史学家们众说纷纭。黑格尔认为："十字军乃新觉醒的基督教世界之特洛伊战争，合力对付穆罕默德主义（回回教）之简单的和谐的纯净。"十字军东征"其目的并非参加的各国企图达到任何特殊利益，而是简简单单地和完完全全地为了要克服和光复这个'圣地'。"[7]虽然黑格尔对十字军战士的个人品质方面的堕落现象进行了无情的抨击，但是他仍然强调了十字军远征的理想主义的宗教动机。而霍尔巴赫则认为十字军远征是罗马教会有目的地组织的一场祸水东引运动，它"是根据教皇的命令组织的神圣远征，其目的是把欧洲从大量的虔信坏蛋手中解放出来，这些坏蛋为了获得上天对他们在本国所犯罪行的宽恕，便不顾一切地走到异邦去犯新的罪行"[8]。虔诚的天主教神父们一直坚持认为十字军东征是出于崇高的宗教目的（收复圣寝），虽然在实践的过程中产生了一些不道德的副产品。而近代的人文主义者、启蒙思想家和非基督教世界的历史学家们则把十字军运动的原因归结为基督教徒掠夺和扩张的世俗动机。相对而言，美国教会史专家威利斯顿·沃尔克的观点是比较中肯和全面的，他指出："十字军战士无疑受对冒险的酷爱、对掠夺的热望、对扩张领土的渴求以及宗教上的仇视等世俗刺激的推动。但如果我们不同样明白地承认他们自认为自己所做的一切对他们的灵魂和基督都具有头等重要的意义，那我们就冤枉他们了。"[9]也就是说，在十字军东征中，宗教方面的动机无疑要大于世俗方面的动机。这种宗教情感上的优势尤其是在前几次东征中明显可见。

格利哥里七世任教皇时（1073—1085年）就曾经策划组织十字军东征之事，但该计划由于他与神圣罗马帝国皇帝亨利四世的主教叙任权之争而被搁置，直到乌尔班二世任教皇时才开始付诸实施。1095年，

乌尔班二世在法国东部克勒芒宗教大会上的演说词成为十字军东征运动的总动员令，在这篇著名的演说词中，教皇号召西欧各国人民拿起武器，前往东方去援救那些正在遭受着穆斯林迫害的基督徒（指东正教徒），从邪恶的异教徒手中夺回圣地耶路撒冷。他以基督的名义承诺道，如果前往东方的十字军战士在对抗异教徒的战斗中牺牲了生命，他的罪衍将会立即得到上帝的赦免[10]。

教皇——西欧人民心中的上帝代言人——的承诺激起了西欧基督徒的极大宗教热忱，他们怀着到东方土地上去赎清罪衍和获取财富的梦想，开始了对穆斯林的进攻和屠杀活动。十字军东征是西方教俗各界在罗马天主教会的统一筹划和领导之下对伊斯兰教世界的一次有组织的大反攻，力图改变基督教文明在伊斯兰教文明面前的被动状态。这场充满了暴戾色彩的军事运动从11世纪末叶开始，一直持续到13世纪末，在两百年的时间里，西方基督教社会一共组织了八次十字军东征。开始于1096年的第一次东征活动取得了暂时性的军事胜利，十字军战士一度攻占了圣地耶路撒冷，并按照西欧封建社会的模式在东方新收复的土地上建立了一些效忠于罗马教会和世俗国王的小公国。在军事征服的过程中，满怀宗教狂热的十字军战士宣泄了对异教徒的刻骨仇恨，对耶路撒冷等地的居民进行了残酷的杀戮和劫掠，从而极大地激化了穆斯林与基督徒之间的历史仇隙。不久以后，当大批十字军战士满载而归后，穆斯林又卷土重来，很快就收复了失土。于是基督教世界又组织了一系列的东征活动，但是后续的几次十字军东征或者由于军事上的失利、或者由于内部的勾心斗角而中途流产。在12、13世纪，伊斯兰教文明的实力虽然已经不像数百年前那样如日中天，但是在分崩离析的基督教文明面前，仍然具有毋庸置疑的优势。因此十字军东征就如同飞蛾扑火，结果只能是自取其辱。1291年基督教世界

建在叙利亚的最后一个据点亚克落入穆斯林之手，持续了两个世纪的十字军东征运动以彻底失败而告终。

从宗教时代旧大陆西部两大文明体系的关系来看，十字军东征使得基督教徒与穆斯林之间的矛盾极大地加深了。在西方基督教世界中，对穆斯林异教徒的仇恨越来越强烈，这一点从中世纪的骑士文学（如法国史诗《罗兰之歌》、西班牙史诗《熙德》等）中可见一斑。而在伊斯兰教世界中，以前对基督徒的宽容态度也因为十字军东征而消失，代之以报复性的宗教迫害。不过比起基督教世界对于异教徒的灭绝人性的摧残来，伊斯兰教世界中的宗教迫害还算是比较人道的和轻微的，而且这种迫害更由于蒙古人、奥斯曼土耳其人等野蛮民族的入侵而不断地受到干扰。只是到了蒙古人的征服狂潮逐渐趋于衰微时（13世纪末叶以后），随着奥斯曼土耳其人的崛起，穆斯林对基督教世界的新一轮大规模有组织的冲击才再度出现。

3.奥斯曼帝国

奥斯曼土耳其人原是游牧于中亚地区的一支西突厥部落。11—13世纪间，由于蒙古人的挤压，大批突厥人向西亚迁徙，奥斯曼土耳其人也深入到小亚细亚，寻找合适的生存地。马克·赛克斯爵士写道：“他们是一小群异族的牧人，往来无阻地在十字军和反十字军、诸侯国、帝国和小邦之间游动，他们在什么地方宿营、怎样移动和保存牛羊群，在哪里找到牧场，怎样同所经地方的首领们讲和，这些都是使我们惊奇而要提出的问题。”[11]13世纪30年代，罗姆苏丹国（塞尔柱帝国）国王阿拉丁赐予奥斯曼土耳其人的首领一块领地，位于小亚细亚的塞古特，与拜占庭接壤。1299年，奥斯曼一世建立了独立王国，趁罗姆苏丹国衰弱之际，吞并其大片领土，奠定了奥斯曼帝国的雏形。1331年奥斯曼一世的儿子乌尔汗夺取尼西亚，进而征服拜占庭在小亚细亚的全部领土。1354年奥斯曼帝国军队渡过达达尼尔海峡，沿薛西

斯当年进军希腊的路线，向东南欧和巴尔干半岛推进。1362年土耳其人占领亚德里亚堡，不久后迁都于此。在西进的过程中，奥斯曼土耳其人在多瑙河畔与同源于游牧民族但却已经开始定居的匈牙利人进行了长期的战争。1430年土耳其人占领帖撒罗尼迦，拜占庭帝国的领土仅剩下君士坦丁堡及周围地区，完全处于奥斯曼土耳其人的包围之中。此时欧洲的东部屏障已不再是曾经坚不可摧如今却摇摇欲坠的君士坦丁堡，而是多瑙河上的匈牙利。1453年，罗马帝国苟延残喘的孑遗和不散阴魂——屹立千年的君士坦丁堡终于在土耳其人的猛烈炮火下被攻陷，奥斯曼苏丹穆罕默德二世指挥他的士兵们对这座历史名城进行了肆无忌惮的抢劫和杀戮。古老的圣索菲亚大教堂（532年由东罗马帝国皇帝查士丁尼所建）被劫掠一空，并被穆斯林们改为清真寺，君士坦丁堡也被更名为伊斯坦布尔。

用今天的眼光来看，君士坦丁堡的陷落对于西方世界来说或许是一件好事——由于大量的希腊人逃亡到西欧，他们把失却千年的辉煌的古典文化重新带回了仍处于黑暗蒙昧状态中的欧洲，从而极大推动了已经在意大利发轫的文艺复兴运动。然而这种好处只是后来人们才能体会到的，对于15世纪的欧洲人来说，君士坦丁堡的陷落使他们完全暴露在凶悍的奥斯曼异教徒面前，这一点令西方基督徒们深感不安。在以后的几个世纪里，只是靠着那些已经信奉了基督教的匈奴人后裔——匈牙利人的顽强抵抗，西欧才得以免遭穆斯林的蹂躏。即使如此，维也纳也一度险些被土耳其人攻陷（1529年），并且不止一次地受到严重威胁。到了16世纪初，奥斯曼土耳其人又相继征服了希腊、亚美尼亚和埃及。奥斯曼苏丹塞利姆从处于马木留克苏丹庇护下的名存实亡的阿拔斯王朝那里买下了“哈里发”的称号，并得到了伊斯兰教教祖穆罕默德的圣旗和其他圣物，从而不仅成为整个伊斯兰教世界的世俗领袖，而且也成为广大穆斯林的精神领袖[12]。在塞利姆的继承者

苏里曼大帝的统治时期，奥斯曼帝国的气势达到了极盛状态，其版图东到波斯湾，西至匈牙利，并且向南占领了埃及和马格里布地区的大片土地。在北非，奥斯曼帝国的舰队对西班牙和意大利虎视眈眈。在相当长的一段时间里，苏里曼的大军从陆地上威胁维也纳，从海上威胁威尼斯，并且曾一度与野心勃勃的法兰西波旁王朝结盟共同对付尾大不掉的庞然大物——哈布斯堡王朝的神圣罗马帝国和西班牙。因此在君士坦丁堡陷落以后的大约一个多世纪的时间里，欧洲的基督教徒对于奥斯曼的异教徒始终怀着一种惶遽不安的畏惧心理，其惊慌失措的程度并不亚于8世纪时欧洲基督徒对倭马亚王朝和阿拔斯王朝穆斯林的恐惧情绪。只是到了17世纪下半叶以后，西方基督教世界由于内部的文化变革和经济发展，才再度改变了在伊斯兰教面前的被动局面。

1529年苏里曼大帝的土耳其军队曾一度围攻维也纳，几乎破城。其后为了争夺哈布斯堡王朝设在多瑙河上的这个重要堡垒，双方进行了数番激战。1683年奥斯曼土耳其人最后一次围攻维也纳失败，从此国力由盛转衰；与此相应，西方社会却日益强盛起来。18世纪末叶，奥斯曼帝国所属的黑海北岸地区被新崛起的俄国吞并。进入19世纪以后，曾经不可一世的奥斯曼帝国成为西方列强竞相争夺和蚕食的热土。俄国侵占了格鲁吉亚、阿塞拜疆和亚美尼亚；法国夺取了阿尔及利亚、突尼斯；英国占据了埃及和塞浦路斯；意大利得到了的黎波里。到第一次世界大战之后，作为同盟国成员国而战败的奥斯曼帝国仅剩下土耳其本土。1919年凯末尔发动革命，1922年废黜苏丹，次年成立土耳其共和国。从此以后，土耳其开始向西方倾斜，长达千年之久的伊斯兰教世界与基督教世界的抗争，最后以基督教世界的全面胜利而告终。[13]

注释

[1] 儒家伦理与各种外来宗教的关系虽然在形式上不像西方宗教之间那样表现为一种格格不入的直接对抗，但是信仰和价值方面的不宽容性仍然是存在的。儒家伦理对各种外来宗教思想的吸收和容纳是以该思想与儒家伦理的基本原则不相违背甚或有所裨益为前提的，外来宗教在中国的被接受须以它们对儒家伦理的认同为前提。

[2] 艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》第1册《黎明时期》，商务印书馆1982年版，第113页。

[3] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第618页。需要说明的是，远在长安的唐太宗此时也收到了一封内容相同的信件，但是他的反应要温和得多，他友好地接待了来自阿拉伯沙漠的使者，并在广州为穆斯林修建了一座清真寺。

[4] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第356-357页。

[5] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第375页。

[6] 转引自赫·乔·韦尔斯《世界史纲》，人民出版社1982年版，第757页注释。

[7] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第368、623页。“圣地”指耶路撒冷。

[8] 霍尔巴赫：《袖珍神学》，商务印书馆1972年版，第85页。

[9] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第277页。

[10] 参见周一良、吴于廑主编《世界通史资料选辑》中古部分，商务印书馆1964年版，第152页。

[11] 参见赫·乔·韦尔斯《世界史纲》，人民出版社1982年版，第769页。

[12] “哈里发”为阿拉伯文khalifah的音译，意为“继承者”、“代理人”，是伊斯兰教和阿拉伯帝国最高领袖的称号。10世纪突厥人的苏丹国家产生之后，阿拔斯王朝

或阿拉伯帝国的哈里发就丧失了政治权力，仅保留宗教领袖的地位。在奥斯曼帝国中，苏丹（政治领袖）与哈里发（宗教领袖）又重新合二为一了。

[13] 需要说明的是，这种终结只是就迄今为止的历史而言的。事实上，在20世纪末已经出现了伊斯兰教复兴的迹象，这一点可以从中东各国方兴未艾的原教旨主义运动中得到证实。因此，在未来世界中这两种宗教和两大世界究竟孰胜孰负的问题，目前尚难以断定。关于这个问题，下一章中还将进一步论述。

三、旧大陆东部的文化融合

与旧大陆西部不同宗教之间你死我活的激烈冲突场面恰成对照，在整个宗教时代，除了极短暂的时期外，旧大陆东部呈现出一片不同宗教融洽相处与和平交流的景象。从东汉时期开始，中国儒家伦理价值系统即以一种博大的胸怀和宽容的精神对外域文化及种种宗教思想进行“洋为中用”的筛选、修改和补充工作，使外来文化和宗教适应中国社会政治生活和道德生活的需要。中国儒家伦理对外域宗教的改造是在长期的和平氛围中进行的，这种柔性的潜移默化过程虽然不像旧大陆西部不同宗教系统之间的暴力冲突那样惊心动魄，但却比后者更深刻和更具有持久性效应。它不仅同化了与世无争的佛教，培育出具有中国特色的禅宗、净土宗等佛教宗派，而且也驯服了暴戾刚烈的伊斯兰教，使其接受儒家的伦理观念。只有基督教是一个例外，它由于坚持反对祭天、祀祖和拜孔活动，除上帝之外不承认其他任何偶像，因此始终与中国儒家伦理价值系统处于格格不入的对立之中，从而在其入华传教的过程中伴随着许多坎坷磨难和暴力龃龉。

在漫长的宗教时代里[1]，中国曾不止一次地受到外来宗教的冲击。外来宗教首先会影响中国传统的意识形态，而如果正统的儒家意识形态发生了偏离，必将引起政治、经济体制的变动和危机，最终造成整个社会结构的解体和根本性变革。这种结果是恪守祖制陈规和具有强烈的现实伦理意识的传统中国人难以接受的，因此外来宗教一开始就受到了中国儒家伦理思想的严格审查和筛选，流入中国后又屡经修正和补充。那些能够适应和强化伦理规范和现实秩序的成分被保存下来，并加上中国化的“包装”；那些有离经叛道、无君无父、非圣败

俗之嫌的成分则被拒斥在国门之外，或者在潜移默化的同化过程中无声无阒地销匿。说到底，一部中国外来宗教史，就是一部外来宗教被儒家思想加以伦理化改造的历史。

1.儒家伦理对佛教的改造

关于佛教入华的最初时间，众说纷纭。有人认为东周时期中国人即已知西方有佛陀，依据是《列子》中的一段记载：“孔子曰：‘丘闻西方有圣者焉，不治而不乱，不言而自信，不化而自行，荡荡乎人无能名焉。’”这种说法完全靠不住，一则因为今本《列子》是魏晋时期的伪作，二则孔子所言西方圣人绝不可能是佛陀，因为孔子去世时释伽牟尼尚未出生。另一说法认为佛教为秦代传入，《历代三宝记》引《朱士行经录》说：“秦王政四年，西域沙门宝利房等十八人，始赍佛经来华，王怪其状，捕之系狱，旋放逐国外。”而关于汉代传入的说法最盛，尤以东汉明帝时代的“金人感梦”说流传最广。《四十二章经记》曰：“昔汉明皇帝夜梦见神人。……明日问群臣，有通人傅毅对曰：臣闻天竺有得道者号曰佛，……殆将其神也。于是上悟，即遣使者张骞、羽林郎将秦景、博士弟子王遵等十二人，至大月氏国写取佛经四十二章，在十四石函中。”早年从西域来中国传播佛教的外国僧人如安世高、佛图澄、鸠摩罗什、佛陀跋陀罗等都是活动于东汉末年至东晋年间，故而佛教为东汉时期传入中国的说法较为可信。

佛教初入中国时，因其教义、组织及行持仪式与中国文化习惯相去甚远，因而只能暂托于道家思想的荫护，故有“老子化胡”的说法，即以佛陀为老子的弟子，将佛教与道家混为一谈。这种误解一方面是由于佛教在中国尚未站稳脚根，需要依附于中国固有的黄老之术；另一方面也是因为佛教的“清净离垢，少欲知足”思想与老子的“绝圣弃智，无为无欲”主张颇为类似。所以牟子把佛教称为“佛道”，《四十二章经记》自称为“释道”，学佛则被称作“学道”，浮屠道术，相互结合。而且在入华伊始，佛教在一般中国人眼里无非是一种旁门左道之

术，西域的僧人被视为能卜未来、擅为妖法的魔术师。汉代人把佛陀看作是一种类似于神仙的形象，“恍惚变化，分身散体，或存或亡。能大能小，能方能圆，能老能少，能隐能彰。蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃。欲行则飞，坐则扬光”[2]。到魏晋南北朝时期，佛教在中国开始迅速发展，然而它所宣扬的出世思想与儒家积极入世的人生态度大相旨趣，于是以儒家思想对佛教进行筛选改造的工作就逐渐开展起来。这种筛选改造工作大致可以分为两个途径：即“开宗判教”和援儒入佛。

“开宗判教”的过程大体如下：第一步是从西域佛教的各个教派中选择入世舍身、普渡众生的大乘佛教，抑制苦修苦行、出世自救的小乘佛教。对于中国人的忠君孝亲的伦理意识来说，小乘佛教的“灰身灭智”、弃世苦修的教义过于晦涩玄奥，且不近人情。相形之下，大乘佛教的大慈大悲、成佛渡世的思想与儒家“仁者爱人”、“内圣外王”的精神倒有几分相近。第二步是从翻译的大乘经典中精选、提炼出更投合中国人心理和行为规范的教义，创建独立的中国佛教体系，至唐代形成了三论宗、天台宗、华严宗、净土宗、法相宗（唯识宗）、禅宗、律宗、密宗等中国大乘宗派。第三步是从这八个大乘宗中再进行雅俗两派的选择，雅派即儒学知识分子的选择，主要为天台、华严、禅宗三派，其中尤以“不立文字，直指人心”的禅宗最能迎合中国知识分子的口味。钟钟山先生指出：“八者之中，亦惟天台、华严、禅宗三者，于异日儒学理气心性之谈，颇多资益。”[3]俗派则为民间百姓的取向，文化水平低下的平民百姓多选择“一心专念”、简单易行的净土宗。“从其化者至有诵《弥陀经》十万至五十万卷者，念佛日课万声至十万声者。”[4]如此简单易行的方便法门，对于慧根浅显的芸芸众生，颇有吸引力。禅宗重参禅，净土重诵经；禅宗讲究“顿悟”，净土讲究“称念”；禅宗认为“心即真如”，净土宗主张“欲得净土，当净其心”。二者

貌似相异，实质相同，均是直指人心，轻视外在修行。“一切声色，皆是佛事”、“举足下足，常在道场”。诸凡神秘的东西都被世俗化，而世俗的东西又都被神秘化。佛为虚形，心为实体。“心生，种种法生；心灭，种种法灭。一心不生，万法无咎。”[5]这种注重内在心性而非外在苦行的教义，与儒家伦理所培育的协调的现实精神以及修心养性的道德修为并不矛盾，与后来的宋明理学的“心性”之学更是相契相合。到了唐代以后，各宗归禅，净土宗亦融入禅宗，禅净双修，“念佛即是参禅，参禅乃生净土”[6]。至此，“开宗判教”的过程遂告结束。

与“开宗判教”相比，援儒入佛的工作则要漫长和艰难得多。佛教初入中国时，它的教义与儒家伦理颇多悖逆。儒家伦理以忠孝为本，把忠君孝亲作为家庭关系和社会秩序的基础；佛教却主张割爱舍亲，剃度出家，不娶妻生子，不拜君王。对于这种尖锐的矛盾，一位学者评论道：

> 佛教与中国传统文化，如冰炭之不相容的，要算是中国文化保守的儒家了。他们讲敦伦，讲“父子有亲，君臣有义，……夫妇有别”，讲“不孝有三，无后为大”，以及“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”等的儒教伦理。他们以家庭为社会的基本单位。一个人的职责是在家尽孝，出外尽忠。若他出家为僧，那当然是不孝不忠而放弃其应尽的天职。依按儒家的君臣关系论，所有的国民都是国王的臣属，他应当以礼敬君。沙门既然是国民之一，所以也应当对国王礼拜。因此，遂有沙门是不是应礼拜王者的问题发生。[7]

为了缓和这些矛盾，佛教进入中国后不久就开始了儒家伦理化的改造过程。

最早调和儒家伦理与佛教教义的当推东汉末年的牟子。牟子早年博览经书，然而总觉未得其理，后接触佛经，则如茅塞顿开，豁然贯通。他在《理惑论》一书中极力调和儒佛，对佛教教义进行伦理化的

解释，认为“道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身”。对于时人认为沙门削发废伦违孝的诘难，牟子反驳道：“苟有大德，不拘于小。沙门捐家财，弃妻子，不听音，不视色，可谓让之至也。何违圣语不合孝乎？”牟子之后，有沙门康僧会，力图熔儒佛为一炉，认为“儒典之格言，即佛教之明训也”，“周孔示其迹，佛教详其言”。东晋儒士孙绰，更进一步把佛教与儒学等同起来，断言：“周孔即佛，佛即周孔，盖内外名之耳。……周孔救极弊，佛教明其本耳，共为首尾，其致不殊。”[8]深通儒学的佛教大师庐山慧远说道：“道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响。出处诚异，终期则同。”[9]东晋僧人道安则主张：“释教为内，儒教为外”，释教治心，儒学治国。降至北齐，大儒颜之推以儒家五常来附会佛教五戒，对佛教进行伦理化解释。他说道：“内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同。内典初门，设五种之禁，与外书五常符同。仁者，不杀之禁也。义者，不盗之禁也。礼者，不邪之禁也。智者，不酒之禁也。信者，不妄之禁也。”[10]唐代华严宗五祖宗密又以《周易》“乾”卦四德（元、亨、利、贞）配佛身涅槃四德（常、乐、我、净），以儒家五常配佛教五戒。北宋天台宗智圆自号“中庸子”，称晚年所作以“儒学为本”，明确表示：“国不治，家不宁，身不安，释氏之道，何由行哉？”[11]被尊为明代“四大高僧”之一的憨山德清竟认为：“孔老即佛之化身。”

禅宗是中国境内流传最广、影响最深且中国化色彩最浓的佛教宗派。禅宗参照儒家伦理规范来制定自己的教义，它并不坚持佛门出家离弃父母，以尽孝道；它反对沙门见王者不跪拜，以全忠义。故而在禅宗中多孝僧、忠僧。宋仁宗时禅宗云门宗的著名僧人契嵩主张“三教合一”，宣扬忠孝思想。他在所著的《辅教编·孝论》中，“拟儒《孝经》发明佛意”，认为：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣，孝之道也夫！”在《辅教编·原教》中，他又倡导正心、诚

意、修身、齐家、治国、平天下的儒家理想，提出“佛之道”“亦有意于天下国家”的观点。两宋之际的禅宗大师大慧宗杲把学佛与忠君相提并论，认为“菩提心则忠义心也，名异而体同。但此心与义相遇，则世出世间一网打就，无少无剩矣”[12]。表明自己虽为学佛之人，但忠君忧国之心与士大夫并无毫厘之差。“师虽为方外士，而义笃君亲。每及时事，爱君忧时，见之词气。”[13]

由于禅宗把儒家的忠孝思想援入佛教教理中，故而颇受中国古代士大夫和知识分子的喜爱。唐宋时期士大夫多与佛门有千丝万缕的联系，帝王们对佛教也采取容忍和扶持的态度。佛学修心性，儒学治国民，二者互济，相得益彰。因此唐代的“三教并立”到了宋代就成为“三教合一”。许多儒家士大夫起初力主排佛，但是一旦领悟中国佛教的伦理内容，马上一改初衷，援佛入儒。如唐朝韩愈，早年力倡排佛，曾上表唐宪宗反对迎取佛骨，声称：“夫佛本夷狄之人……身死已久，枯朽之骨，凶秽之余，岂宜令入宫禁？”由此引起笃信佛教的宪宗盛怒，被贬为潮州刺史。后来韩愈闻大颠禅师之名，前往造访，数番交谈，方知中国佛教与儒学并非水火不容，排佛之心骤减，并仿照佛教诸宗之祖统制定儒家道统。再如宋代欧阳修，早年亦效法韩愈排佛，认为“佛教为中国患”，“千年佛老贼中国”。后因参与范仲淹“庆历新政”而贬官出京，途经九江，游庐山东林圆通寺谒拜祖印禅师，经后者点通，欧阳修肃然诚服，竟至于“耸听忘倦至夜分不能已”，在圆通寺留连数日不忍去。晚年欧阳修对世态炎凉感慨颇多，自号“六一居士”，退避荣辱，参习佛经。临终前数日，还去附近寺庙借阅《华严经》，读至八卷，倏然而逝。此外如周敦颐、张横渠、程颢、程颐、朱熹等理学大师，亦是表面排佛，实际上却深受禅宗思想影响。顾炎武认为，理学实为禅学。梁启超也提出，理学实为儒表佛里。江潘先生评论道：“儒者辟佛，其来久矣，至宋儒辟之尤力。然禅门有语录，宋儒亦有语录；禅门语录用委巷语，宋儒语录亦用委巷语，夫辟之而

又效之何也？盖宋儒言心性，禅门亦言心性，其言相似，易于浑同，儒者亦不自知而流入彼法矣。”[14]言心性还只是形式相同，更重要的是这“心性”皆以忠、孝、仁、义等伦理规范为其基本内容。

至此，儒、道、佛三家由相互攻讦而达到内在默契和彼此融合。宋代以后的知识分子，往往以儒学为治世之学，佛教为修心之学，道教为养身之学。宋代禅宗大师佛印了元向王安石提出三教合一的口号：“道冠儒履佛袈裟，和会三家作一家。”大觉法琏开堂演法，宣道曰：“若向迦叶门下，直得尧风浩荡，舜日高明，野老讴歌，渔人鼓舞。当此之时，纯乐无为之化。”俨然一派儒老的口吻。与佛教的积极倡导相呼应，道教也宣扬“红花白藕青荷叶，三教原来是一家”。

佛教入华以后，其教理中的止恶向善、净意修德、因果报应、轮回转世等思想与儒家伦理观念以及中国民间迷信相符合，因此很快就为中国人所接受，并衍生出悔罪植福、修德禳灾、设供祈愿、延寿荐亡等功能。而印度佛教原有的出世精神和涅槃思想，由于与儒家的入世建功、尽孝尽忠的人生原则相悖逆，故而仅为中国极少数独具“慧根”者所领悟，于大多数国人无涉。中国的佛教寺庙成为人们祈求现世功名利禄的场所，进香请愿者多为求子求财、求升迁发达、官运亨通、婚姻美满、家人平安，而极少有求灵魂解脱者。与佛教教理的伦理化和现世化趋势相应，佛门僧侣和寺院生活也日益世俗化。根据佛教的三藏教理，佛门弟子当“勤修戒定慧，息灭贪瞋痴”。《别译杂阿含经》卷十一说：“能生贪欲、瞋恚、愚痴，常为如斯三毒所缠，不能远离获得解脱。”佛教刚入中国时，佛门弟子尚能洁身自好，远离“三毒”，潜心修道。然而随着援儒入佛过程的深化，沙门僧侣也如同玄门道士一样开始跻身朝政和兼并土地。这种恶性膨胀的世俗化倾向虽然曾一度导致了“三武一宗”的灭佛事件，但仍未能杜绝。究其根本，这种倾向也是由中国人根深蒂固的入世精神所培育的。

总之，“开宗判教”和援儒入佛使得佛教在中国日益伦理化和世俗化。“开宗判教”完成了对异质文化的佛教的“取我所是，去我所非”的筛选工作；援儒入佛则把初选的胚模进一步精加工，塑造成既具有深刻的伦理内容，又具有精美的宗教形式的中国佛教。梁漱溟先生曾认为，中国文化与印度文化有着截然不同的“意欲之所向”：“中国文化是以意欲自为调和、持中为其根本精神的”，而“印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的”[15]。但是，“意欲反身向后要求”的印度佛教在入华后不得不同化于“意欲自为调和、持中”的中国儒家伦理，舍此则无法在中国立足。因此偏重于出世苦修和“深且偏”的宗教形而上学的印度佛教，在中国就逐渐被改造成侧重于现世道德修养和直观因果报应的人生哲学。

2.伊斯兰教的中国化

关于伊斯兰教传入中国的具体年代，有种种不同说法。据《丁乐园天方圣教序》记载：“（隋）文帝慕其风，遣使至大西天，求其经典，天皇七年，圣命其臣塞尔帝、斡歌士等，赍奉天经三十册，传入中国，由南海达广东省，首建怀圣寺，遂遍于天下。”除“隋开皇中”传入的说法外，还有“唐武德中”、“唐贞观初”、“唐永徽二年”传入等各种说法。到8世纪初，一些什叶派教徒因逃避倭马亚王朝的迫害，辗转来到中国境内定居。伊斯兰教传入中国的路线可分为陆路和海路两支：陆路由阿拉伯（大食）经波斯、阿富汗到新疆，再由青海、甘肃抵达长安；海路则由波斯湾和阿拉伯海经孟加拉湾、马六甲海峡至中国南海，到达广州、泉州等地。伊斯兰教初传入时，仅限于中国西北一隅和东南沿海，在中原和江南并无根基，且多为阿拉伯商人在经商的过程中无意传播。在公元8世纪时，阿拉伯帝国和大唐帝国分别雄踞于西亚和东亚，两者之间由于有一些小国相隔，故而未能像阿拉伯帝国与东罗马帝国那样形成剑拔弩张的对峙局面，而是更多地采取了和平

交往（主要是商贸活动）的形式。但是在和平交往的主旋律之外，偶尔也会有一些小摩擦发生。唐玄宗年间，康国（撒马尔罕）、安国（布哈拉）、吐火罗（巴克特里亚）等国因为不堪阿拉伯人的威逼和压迫，纷纷遣使至长安求援，请求大唐出兵“处分大食”。750年，唐安西节度使高仙芝攻打石国（塔什干），俘斩其王车鼻施，石国王子亡走阿拉伯乞援。次年，阿拉伯人在怛逻城击败高仙芝，俘获唐军2万人，其中有一些制纸工人，从此就使中国的造纸术传入阿拉伯帝国。安史之乱时，穷途末路的唐廷为了平定叛乱，曾借用西域大食之兵二十余万。其中有许多信奉伊斯兰教的胡人在战后“客入长安”，并被获准世居中国。到了宋太宗建隆年间，布哈拉教主索非尔因避难率其家族数百人来到开封，后又移居淮河流域，此后伊斯兰教才开始向内地渗透。但其势力范围仍只限于狭小的穆斯林聚集区（即所谓“蕃坊”），画地为牢，由中国政府任命的伊斯兰教判官（“蕃长”）依伊教风俗进行治理，在“蕃坊”之外并无大影响。到了成吉思汗及其后裔们成立起庞大的蒙古帝国之后，伊斯兰教在中国的传播势头迅猛增长，来自中亚的色目人（广义的西域人）纷纷涌入中原和江南，而他们多为伊斯兰教信徒。据《明史·西域传》记载：“元时，回回遍天下。”伊斯兰教信仰由唐朝时期中亚商贸交往的副产品，发展为一种如同佛教一样根基牢固的中土化宗教，广大外域穆斯林也变客为主，与中国各土著民族杂居融合，并于元代以后开始形成中国的回回民族。

对伊斯兰教教义的儒学化改造早在其传入时即已开始。唐宋之际，穆斯林读书应试者屡见不鲜，登科取士者也不乏其人。广州和泉州等地还专门设置了“蕃学”，以供诸蕃弟子研习儒学。到了13世纪以后，伊斯兰教的附儒倾向也越来越明显，儒家伦理规范与伊斯兰教教义日益融合。元顺帝至正年间，杨受益在其所写的《重建礼拜寺记》中，认为伊斯兰教的教义与儒家思想并无殊异，二者皆“奉正朔，躬庸

祖”，维护纲纪伦常。明孝宗弘治五年，王鏊曾在为净觉、礼拜二寺撰写的碑铭中认为穆罕默德与孔子“其心一，故道同也”。伊斯兰教中的“如沐浴以洁身，如寡欲以养心，如斋戒以忍性，如去恶迁善，而为修己之要，如至诚不显，为格物之本”等等，都体现了“千圣一心，万古一理”的道理。[16]

伊斯兰教教义与儒家伦理思想的融合，在明末清初出现的中国伊斯兰教寺院经堂教育以及其后的大规模译著活动中达到高潮。明嘉靖年间，陕西经师胡登洲率先倡导用经堂教育制度来取代以往的口头传授经文教义的做法。随着经堂教育的开展，对伊斯兰教经文的翻译和理论研究工作也被提到日程上来，从而形成了以王岱舆、马注、刘智、马新德等人为代表的译著热潮。这些翻译者们一方面深受儒家伦理思想的熏陶，另一方面虔信伊斯兰教教义，因此在译经的过程中不可避免地把二者融为一体。他们提出：“无论何教，在于以儒律之。近于儒则为正，远于儒则为邪。斯千古不刊之论矣。”[17]明清之际被誉为“学通四教”（儒、道、佛、伊教）的王岱舆在其所译的《清真大学》中，“会同东西”，把孔圣与穆圣相提并论，“用儒文传西学”，以伊斯兰教教义“与孔孟之言相印证”，提出忠于真主、忠于君、孝于亲是“人生之三大正事”。孟子的性善论，董仲舒的性三品说、阴阳五行说，宋明理学的“理”、“气”、“格物致知”、“存天理，灭人欲”，佛教的“佛性”等概念和理论也被援入中国伊斯兰教典籍（如刘智所撰《天方典礼》、《天方性理》，蓝子羲所撰《天方正学》等），用以解释伊斯兰教中的“真主独一”、“真赐”、“正道”等教义。在刘智的《天方典礼择要解》中，儒家的君臣之义、父子之亲、夫妇之别、长幼之序、朋友之信等五伦被称为“五典”，成为中国伊斯兰教的伦理原则，与“五功”（念功、拜功、斋功、课功、朝功）并列。而“五功”也与身、心、性、命、财联系在一起，其目的无非是“尽其礼以达乎天”。学者们指出：“自明末清初开始

出现的中国伊斯兰教的经堂教育及以后形成的大规模的译著活动，使伊斯兰教在宗教理论上涂上了中国的色彩，而这一宗教理论变化的实质在于：中国的伊斯兰教大量吸收和改造了儒、释、道各家的概念，摄取和运用了儒、释、道各家的思想，从而完成了伊斯兰教在教义学上同中国以儒家为主的传统思想的结合，并使伊斯兰教的教义得到了丰富和发展。”[18]

除了教义之外，中国伊斯兰教在宗教活动、宗教习俗和宗教建筑等方面也都被打上了浓重的中国化烙印。例如伊斯兰教两大传统节日之一的古尔邦节（即宰牲节），被中国穆斯林称为“忠孝节”，其儒化色彩从称谓上即可见一斑。随着民族融合过程的深化，大量入华穆斯林在语言、服饰、姓名等方面均已汉化，尤其是丧葬仪制，由穆斯林传统的“薄葬”逐渐演化为中国儒家伦理所倡导的“重孝”之礼。在寺院建筑方面，也由阿拉伯和中亚的圆顶尖塔式风格转变为中国传统的殿宇式四合院风格。院内楼阁栉比，雕梁画栋。明洪武年间修建的西安化觉寺即为其典型，该寺不仅建筑风格已全然中土化，而且寺内所悬匾联也均具有极其明显的儒化倾向，诸如“德乃传家之宝效三公；书为治世之珍追百韵”之类的字句随处可见。

自从伊斯兰教入华以来，在漫长的历史过程中，除了清朝时期西北地区的一些伊斯兰神秘主义教派（哲合耶忍）的几次叛乱遭到中央政府的镇压之外，很少出现像“三武一宗”灭佛那样的大规模迫害穆斯林的事件。究其原因，主要是因为中国穆斯林们能够谨遵儒家的伦理规范，维护纲纪伦常，顺应现实秩序。由此可见，在注重伦理教化和现世生活方面，中国的伊斯兰教已经与儒家伦理基本合拍了。

3.天主教入华传播的坎坷历程

与佛教、伊斯兰教不同，天主教在中国的传播过程则要艰难蹇滞得多。天主教最初入华传教和建立教堂是在元朝忽必烈统治时期。唐

代初，一支在以弗所宗教会议上被基督教正统派排斥的“异端”的聂斯脱利教派通过波斯辗转流入中国，被时人称为“景教”。后来在唐武宗灭佛的过程中，景教也遭到波及，在中原地区逐渐销声匿迹。由于该派只是基督教中的一支“异端”教派，因此正统派的罗马天主教东渐中国的时间只能从元代算起。在此之前，当成吉思汗的金戈铁马横扫亚欧大陆、威逼西欧时，罗马教皇和欧洲各国君主深感惊恐不安。他们一方面组织“抗蒙十字军”准备抵御来自亚洲的“黄祸”，一方面则打算派遣传教士来东方，试图以上帝的名义来感化蒙古入侵者。1245年在法国里昂召开了全欧主教会议，决定派遣以方济各会修士柏郎嘉宾为首的三人使团出访蒙古大汗驻地和林，以说服成吉思汗的继任者窝阔台放弃对西欧的觊觎之心。柏郎嘉宾随身携带罗马教皇英诺森四世致蒙古大汗的信函，在信中教皇谦虚地自称为“天主仆役之仆役”，他用上帝的天罚来威慑蒙古大汗，抱怨蒙古人“所犯罪恶多而且重，必遭天主所谴”，并警告大汗“急宜忏悔，使天主满意”，“以后王及部下亟宜停止暴行，须知天主可畏也。骄横跋扈之人，固有时幸逃天主法网。然若怙恶不悛，始终不知迁善谦让，天主未有不严刑惩罚者也”[19]。

柏郎嘉宾携此书信到达和林时，窝阔台已经去世，大汗位由定宗贵由接任。英诺森四世的这封以天主相要挟的恐吓信，对于信奉原始萨满教的剽悍勇猛的蒙古人，丝毫也不能奏效。定宗贵由虽然对柏郎嘉宾等人以礼相待，但是却以极其骄慢的口吻给英诺森四世写了一封回信，表现出对西方人所信奉的基督教上帝不屑一顾的态度：

长生天气力里，贵由大汗，全人类之君主圣旨：咨尔大教皇，尔及西方基督教人民，遣使携国书，远来与朕讲和。朕召见使者，听其言，阅其书，知尔等之意，确欲讲和。然既欲讲和，尔教皇、皇帝、国王及各城市之有权势者，皆须火速来此议和，听候朕之回答及朕之意旨。尔之来书，谓朕及臣民皆须受洗，改奉基督教。朕可简略告尔，朕实不解，为何必须如此也。……尔等居住西方之人，自信以为独

奉基督教，而轻视他人。然尔知上帝究将加恩于谁人乎？朕等亦敬事上帝。赖上帝之力，将自东徂西，征服全世界也。朕等亦人，若非有上帝之力相助，何能成功耶？[20]

英诺森四世谦卑地自称为“天主仆役之仆役”，贵由却狂妄地自尊为“全人类之君主”；前者的谴责信，却被后者当作求和书；前者试图在蒙古人中推行基督教，后者则对此大惑不解；前者以天主之名威胁蒙古大汗停止侵略行为，后者则以“上帝之鞭”自居，认为自己的征服行为是在代天行罚。这是一次非常有趣的东西文化交锋，它表明天主教在首次东渐时，就碰了一个硬钉子。

忽必烈入主中原、建立元朝以后，可能是由于受到中华礼义之邦文化的熏陶，对待天主教的态度也变得温和多了。通过马可·波罗父子两度穿针引线，忽必烈1269年写信给罗马教皇，请他选送100名通晓“七艺”（文法、逻辑学、修辞学、算学、几何学、音乐、天文学）的传教士来华传教。二十多年以后，方济各会修士孟高维诺奉教皇尼古拉四世之命来到元大都（北京），开始了天主教在中国的传教活动，几年以后又建立了教堂。据孟高维诺所述，当时“受洗者达六千余人”。稍后又有西方传教士安德鲁在泉州修建了天主教堂，从此北京和泉州就成为元代天主教传教活动的两个主要据点。

元朝统治者之所以对天主教采取宽容政策，大概是出于两个原因：一是由于天主教渗入伊始，势力有限，还没有与中国传统的儒家伦理规范发生明显的冲突；二是因为剽悍野蛮的元朝统治者们（蒙古人和色目人）本身也正在经历一个被先进的儒家文化所同化的过程，他们不像唐、宋等前朝统治者们那样满脑子儒家思想。由于缺乏根深蒂固的文化传统和系统化的文化教养，而且本身就是外来入侵者，所以蒙古人对于异源文化的敏感性远远比不上久受儒家文化传统濡染的汉族

子民。这两个原因使得天主教在元代尚能在中国立足，而不至于像后来那样遭受种种磨难。

天主教在元代被称为“也里可温”教（“也里可温”为蒙古语，意为“有福缘者”），它曾一度被一些蒙古显贵所信奉，故而发展势头颇佳。但是随着元朝的灭亡，天主教在中国的首次传教高潮也迅速低落下去。推翻了异族统治的明朝人以正统的大汉子民自居，对于一切外来文化均采取排拒态度，从而导致了数百年之久的闭关自守。同时由于中亚帖木儿帝国的崛起和穆斯林对红海与波斯湾的控制，使得欧洲到中国的陆路和海路交通中断，客观上也阻止了天主教势力的东渐。乃至于到耶稣会修士利玛窦1582年（明万历十年）再度来华传教时，天主教几乎已不复闻于中国。元代“也里可温”教的传教活动和唐代的景教一样，与中国儒家伦理规范并未发生正面的碰撞，对于中国文化亦未造成任何深远的影响，因此可以说是一次无声无息和毫无结果的文化接触。

利玛窦来华传教是天主教东渐的第二个里程碑，也是天主教与中国传统文化发生激烈冲突的开端。15世纪以后，随着地理大发现和航海活动的开展，海上交通大开，西方人士皆视中国、印度为“天方夜谭”故事中的富庶宝地，争相扬帆东来。天主教的传教事业也随之兴旺起来。利玛窦在意大利时就饱览群书，精通西学。来华后又数十载苦心钻研六经子史，参透儒学精义；且在京中广结贤能，讲学译书，深得京都名公巨卿之欢心。利玛窦深谙异源文化交流荟萃之微妙，故而能入境随俗，广引儒学思想印证《圣经》之言。张维华先生指出：“利玛窦宣教中国，除以结纳时贤，介绍西学为门径外，对于中国习尚，亦极注意。其所论教义之书，以《天主实义》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》为最著。而究其所言，则以迎合儒道排斥释教为要旨。以是于《天主实义》中，常取六经中上帝之说，以合于天主。又取《论语》‘己所不欲勿施于人’，及《中庸》‘施诸己而不愿，亦勿施于人’诸

语，与《圣经》之言相比附。至于祭天、祀祖、拜孔等仪节，教中称为拜偶像者，亦听教徒参加，不予禁阻，且善为之说辞。”[21]这样自然使得天主教易于为时人所接受，利玛窦本人也深得京都贤达的好评，被誉为“深契吾儒理”、“飘然自儒风”的雅士文人。

利玛窦进京前，即从瞿太素的劝告，改易儒服。其言谈举止，飘逸洒脱，具有典型的儒士风度；且“性好施，能缓急”，“人皆感其诚厚，无敢负者”。因此在其苦心经营下，教会势力在中国得以兴盛。到利玛窦去世时，中国开教之地已有北京、肇庆、南雄、南昌、韶州、南都等地。然而即便如此，时人仍认为天主教不过是一种奇技淫巧的旁门左道，存之无碍，去之无妨，偶尔有之，亦无伤大雅。《万历野获编》说道：“盖天主之教，自是西方一种释氏，所云旁门左道，亦自奇快动人，若以为窥伺中华，以侍风尘之警，失之远矣。”正如佛教初入华时被看作是道家之一支，景教初入华时被看作是佛教之一支一样，万历年间的中国人把天主教也当作了“西方一种释氏”。

利玛窦死后，耶稣会修士龙华民继掌中国教务。他一改利玛窦的宽容政策，拘泥于《圣经》诫命和天主教教规，禁止中国信教者参加祭天、祀祖和拜孔仪式。罗马教廷也时时严令中国天主教徒不许敬拜偶像。这样一来，天主教信仰势必就与儒家伦理规范处于尖锐的对立状态，从而引起了中国天主教徒的极大不满。那些本来就视天主教为异端邪说的反教人士，更是以维护儒家纲纪伦常为由对天主教进行猛烈抨击，一时间反教呼声大作。南京礼部侍郎沈潅上疏列举了天主教会的四大罪状：其一是西洋人士借传教之名散处中国，有窥伺之嫌；其二是天主教主张毁弃祖宗祭祀，教之不孝，有背名教；其三是西人私习历法，有乖律例，创立邪说，混淆视听；其四是天主教会中擦圣油、洒圣水，混聚男女于一室，伤风败俗，扰乱纲纪。该上疏在朝野引起了强烈反响，促使朝廷于万历四十四年（1616年）颁发禁教令，迫

令西方传教士归国，天主教在华的势力一落千丈。是为著名的南京教案。

到天启、崇祯年间，中国天主教会又死灰复燃，在民间悄无声息地发展和扩散。据《破邪集》所载崇祯年间黄贞的《请颜茂猷先生辟天主教书》云：“今南北两直隶，浙江、湖广、武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建、福州、兴、泉等处，皆有天主教会堂，独贵州、云南、四川未有耳。呜呼！堂堂中国，鼓惑乎夷邪，处处流毒，行且亿万世受殃。”可见虽经禁止，中国天主教会仍然顽强地在民间求生存。一些西方传教士怀着虔诚的宗教信念深入民间，以吃苦耐劳的精神和救死扶伤的慈善活动作为传教的手段，在下层民众中赢得了一定的信徒。到了清代以后，天主教势力在朝廷中时盛时衰——顺治曾对西洋传教士汤若望宠信有加，康熙却因历法之争和教仪之争对汤若望等在华天主教势力进行了严厉打击。

康熙年间的教仪之争是中西文化之间的一场激烈的正面交锋，这场冲突的焦点就是对待祀天、祭孔和拜祖问题的态度。张维华先生指出：“自中国社会习尚及伦理观点言之，祀天、祭孔和拜祖三者，为最隆重之典礼。有一不从，则视为背经叛道，必遭世人之唾弃。然就天主教之教义及仪式论之，则视为拜偶像，触犯十诫之一，为天主教绝对所不容许者。二者本互相背驰，不易调和。”[22]从表面上看起来，这场冲突是发生在同属西方传教士的不同派别之间——早先入华且已被儒家伦理规范同化了的耶稣会修士主张尊重中国传统习俗，不必过分拘泥于“不许敬拜偶像”的教规；而刚刚入华不久欲图严饬教规的多明我会修士却执意恪守天主教教义和教皇禁令，坚持中国天主教徒必须与传统宗法礼仪和伦理观念彻底决裂。但是在直接冲突的双方背后，却分别站立着中国朝廷与罗马教廷。因此这场冲突的实质是中西文化两种截然不同的价值系统之间的正面较量。

1704年，罗马教皇克利门得十一世针对在华两派传教士的教仪之争颁布了教廷敕令，明确禁止中国天主教徒进行敬天、祭孔和拜祖活动，要求废除丧葬之礼和其他宗法礼仪，不许供奉各种神位灵牌。该敕令大大地激怒了康熙皇帝，他针锋相对，以强盛的国力作为后盾，对一切反对敬天、祭孔、拜祖礼仪的西洋传教士毫不留情地予以驱逐和囚禁。1720年当罗马教廷的使节嘉乐士向康熙出示教廷禁令时，康熙批复道："览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人同（通）汉书者，说言议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士异端小教相同，比此乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。"[23]明确表示要禁止天主教在中国的传教活动。但是在康熙的有生之年并未能将此决心付诸实施。雍正继任皇位后，因其同宗政敌苏努（曾帮助八阿哥胤与雍正争夺皇位继承权）父子均信奉天主教，故而对天主教甚有恶感；又因有西洋传教士参与八卦教阴谋逆叛之嫌疑，及各地官员的反教呼声，所以决心对传教活动严加限制，听任各地官府禁止信教，封闭教堂。对于西洋传教士则从宽处理，不予加害，只是逐出国境，不许其在中国传布天主教。经此一劫，中国天主教会（无论是多明我会、方济各会，还是耶稣会）元气大伤，传教活动再度转入地下，直到乾嘉之世，亦无起色，总是在朝廷时紧时松的政策夹缝中苟延残喘。若非道光以后西方列强以坚船利炮作为后盾强制推行基督教信仰，天主教以及稍后传入的基督新教在中国也只能落得与唐代之景教、元代之"也里可温"教一样无声无阒自行销匿的下场。

明清两代统治者之所以要禁止天主教的传教活动，主要是担心它悖逆纲纪伦常，毁伤教化，此外也怀疑天主教有"窥伺中华"、"谋为不轨"之嫌。"最足以激动人的地方，就是说教士们的行动，都是含着不可测度的危险，包括于'谋为不轨'四字，于是帝王也受了激动，要扑

灭它了。”[24]为了渲染其邪恶，种种无稽之谈也就附会而生，把西方传教士们说成是恶魔生番、道德沦丧之辈。曾国藩在《湖南阖省公檄》中列举西方传教士的“七妄十害”，其中竟有“取童精，剜目制药，取黑枣，探红丸”等罪名。其实，这些都不过是种种托辞，反教的主要原因还是由于天主教教义与中国儒家伦理价值系统相忤逆，而天主教又不像佛教和伊斯兰教那样甘于委曲求全，尤其是后来入华的多明我会修士，在祀天、祭孔、拜祖等问题上始终不肯让步，这种不愿被同化的强硬态度决定了天主教在中国不可能兴盛的命运。张维华先生总结道：

吾国二千余年之思想，尊贤莫甚于孔子，举善莫先于孝亲，决非任何外来教派所能更易。……基督教自至中国之后，其所遭受之困难，不在其他，即在中国崇奉儒家正统思想。清入主中国，深知非接受汉人思想，必不可以为治，故清初两帝，濡染汉风已深。观康熙帝对西洋教士所论各节，亦是由此，其必以儒家思想排斥基督教者，盖亦时势所必然。耶稣会士深明此理，故尽量以儒家思想，与基督教之教义相调和，其意即欲避免攻击。倘此方法得长行于中国，则基督教对于中国文化，或有较大之影响可言。惜其他宗派之教士见不及此，必欲以西洋固定不变之方式，强迫中国接受，故直至今日，基督教之在中国，未尝立有深固之基础，而国人亦未尝目之为中国之宗教也。故言基督教在中国之失败，当自教仪之争，罗马教廷坚持其态度始。[25]

注释

[1] 宗教时代的历史跨度对于不同的文明地区是不尽相同的。在西方，文艺复兴、宗教改革和启蒙运动这三场文化变革成为宗教时代与工业时代的分水岭；而在世界的其他地区，宗教时代一直延续到殖民时代的到来才告结束。

[2] 《弘明集》卷一。

[3] 参见张曼涛主编《佛教与中国文化》，上海书店1987年影印版，第80页。

[4] 《佛祖统纪》卷二十六。

[5] 《六祖坛经·般若品》。

[6] 《憨山大师梦游全集》卷六。

[7] 巴宙：《中印佛教与中印文化》，载张曼涛主编《佛教与中国文化》，上海书店1987年影印版，第173页。

[8] 参见张曼涛主编《佛教与中国文化》，上海书店1987年影印版，第282、283页。

[9] 《沙门不敬王者论》。

[10] 《颜氏家训·归心篇》。

[11] 《闲居篇》卷十九。

[12] 《大慧语录》卷二十四。

[13] 张凌：《塔铭》。

[14] 参见张曼涛主编《佛教与中国文化》，上海书店1987年影印版，第321页。

[15] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1922年版，第54-55页。

[16] 参见刘国梁《宗教与中国传统文化》，教育科学出版社1990年版，第74-75页。

[17] 《清真释疑补辑·唐晋微叙》。

[18] 曹琦、彭耀编著：《世界三大宗教在中国》，中国社会科学出版社1991年第2版，第244页。

[19] 转引自江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社1982年版，第130页。

[20] 转引自江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社1982年版，第131页。

[21] 张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社1987年版，第121页。

[22] 同上书，第137页。

[23] 陈垣辑：《康熙与罗马使节关系文书影印本》第十四。

[24] 王治心：《中国宗教思想史大纲》，三联书店1988年版，第193页。

[25] 张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社1987年版，第150-151页。

四、蒙古—突厥人的征服狂飙对文明世界的影响

公元7世纪，游牧世界对农耕世界第二次大冲击的余波随着阿拉伯帝国的建立而平息，从此之后，旧大陆各大文明体系之间的宗教—伦理价值系统的分野和对峙日益明朗化和尖锐化。到了公元11世纪，当西方基督教社会中的人们普遍注目于纷闹一时的教俗之争（这场自罗马帝国时代即已开始的上帝与“恺撒”的斗争，在11世纪下半叶教皇格利哥里七世与神圣罗马帝国皇帝亨利四世之间的“主教叙任权”之争中达到了高潮），并且在长期积聚起来的反穆斯林的宗教仇恨驱使下准备组织收复“圣寝”的十字军东征时，当东方的北宋王朝对内忙于酝酿“新政”和实行变法，对外忙于应付辽国与西夏对西北边境的骚扰时，亚欧草原上的游牧民族又开始蠢蠢欲动，准备向农耕世界发起新一轮的大入侵。

游牧世界对农耕世界第三次大冲击的主要发动者是亚欧草原中部的蒙古人和突厥人，这次大入侵最初采取了日耳曼蛮族对付罗马帝国的方式，即蛮族首先通过充当雇佣军的方式来吸尽宗主国的精血，然后取而代之。这种和平渗透的工作是由一支突厥人——塞尔柱人来进行的，他们先是受雇于阿拔斯哈里发王朝，后来却成为这个王朝的实际统治者。这种非暴力形式的渗透严格地说来只能算是游牧世界对农耕世界第三次大冲击的一部冗长而低沉的序曲，虽然潜藏杀机，却并不具有惊心动魄的震撼力。这次大冲击的主乐章是由勇猛凶悍的蒙古人奏起的，成吉思汗及其后继者们所向披靡的金戈铁马和粗犷野蛮的文化风格至今仍令西方人不寒而栗。蒙古人的征服业绩即使是亚历山大也无法与之相比，在成吉思汗及其继承者们的率领下，蒙古侵略者将铁蹄踏遍了从中国东海到匈牙利的几乎整个亚欧大陆。虽然蒙古人

的征服如同昙花一现，为时不长，但是这次征服却像噩梦一般给人类历史留下了永难磨灭的印象。第三次大冲击的压轴戏是由一支信仰伊斯兰教的突厥人——奥斯曼土耳其人来主演的，这些奥斯曼土耳其人反串了两种历史角色：一方面他们是游牧世界大规模入侵农耕世界的最后一群牧羊人，另一方面他们也是宗教时代伊斯兰教世界主动攻击西方基督教世界的最后一批穆斯林战士。

以塞尔柱突厥人为前奏曲、以蒙古人为主乐章、以奥斯曼土耳其人为尾声的游牧世界对农耕世界的第三次大冲击，构成了中世纪中后期整个旧大陆最引人注目的事件之一。“1000年至1500年的500年中，最显著最惊人的发展是，突厥人和蒙古人从广阔的原居住地中亚向四处扩张。这些游牧民几乎占领了除遥远的边缘地区日本、东南亚、南印度和西欧以外的整个欧亚大陆。”[1]在这场前后持续了近500年的游牧民族扩张过程中，真正具有决定性意义的事件是公元1200—1300年间蒙古人对亚欧大陆上各个文明中心的大入侵。关于塞尔柱突厥人取代阿拔斯王朝的低沉序曲和奥斯曼土耳其人攻击西欧基督教社会的悲壮尾声，前已论及，在此仅对蒙古人的入侵浪潮作一概述。

“蒙古”一词最初见于邱处机的《西游记》，后为《元史》所沿用。“蒙古”一词在蒙语中的原意为“银”，另一说为“勇悍无畏”。蒙古人的先世曾居住于额尔古纳河上游地区，约在8世纪时西迁于斡难河和怯绿连河之间的草原地带。蒙古人长期过着迁徙不居的游牧生活，其民“皆以黑车白帐为家。其俗牧且猎，衣以韦毳，食以肉酪”[2]，“生长鞍马间，人自习战，自春徂冬，旦旦逐猎”[3]，“其居穹庐，无城壁栋宇，迁就水草无常”[4]。关于蒙古族的起源，众说不一，概而言之有室韦说、鞑靼说、突厥说、匈奴说、西藏说等。《元史》对蒙古族的先世情况并未说明。《唐书》中曾有关于大室韦之蒙兀部的记载，疑是蒙古之先。蒙古人自称鞑靼，据《五代史》所载：“鞑靼，靺鞨之遗种。本在奚、契丹之东北。后为契丹所攻，而部族分散。或属契丹，

或属渤海。别部散居阴山者，自号鞑靼。后从克用入关，破黄巢。由是居云、代之间。”宋代时，北方女真族崛起，国号为金，鞑靼人与之相邻，自号为银（鞑语为“蒙古”）。[5]金世宗初年，曾剿杀鞑靼，鞑人败走阴山之北，与室韦蒙兀部相融合，形成蒙古族。吕思勉先生在对大量有关资料进行辨析之后，得出结论：“予反复思之，然后知蒙古为鞑靼、室韦杂种。”[6]林惠祥先生在博采众说的基础上提出两点结论：“（甲）蒙古皇室为室韦鞑靼之混合种。（乙）至于蒙古民族之全体则为东胡、突厥、匈奴等广大的先住民族之混合种也。”[7]如同前面谈到的匈奴人一样，后来征服整个亚欧大陆的蒙古人也是一个成分复杂的民族混合体。无论人们运用多么可靠的证据来追溯和论证蒙古先世的民族起源，但是作为征服者的“蒙古族”却只是亚欧草原上许多游牧民族的一个松散的军事同盟，是一个成分庞杂的集合概念，这一点应该是毋庸置疑的。翦伯赞先生指出：“11、12世纪时，在今蒙古草原上及草原的周围，有大小部落很多，其中有蒙兀部（即蒙古部）、克烈部、塔塔儿部、蔑儿乞部、斡亦剌部、乃蛮部、翁吉剌部、汪古部等。当时的蒙古还只是一个部落的名称，到了蒙古部统一以后，蒙古一名就成为草原各部的通称了。”[8]翦伯赞先生在此说到的还只是成吉思汗统一蒙古草原上各部落时的情况，到了成吉思汗及其后继者窝阔台、蒙哥向中亚、西亚和欧洲发起数番大入侵时，其裹挟的民族成分就更为复杂了。

在蒙古人悄然崛起的12世纪末叶，亚欧大陆的各文明中心都呈现出一派积弱不振和分裂混乱的局面。在东方，宋王朝在辽（契丹）、西夏（党项）和金（女真）的轮番攻击下节节败退，一度不得不对金国俯首称臣，偏安江南一隅。在北印度，一个奴隶出身的突厥冒险家库图卜丁·艾巴克于1206年在德里创建了第一个突厥—阿富汗王朝（库图卜丁创建的这个王朝被印度人称为德里奴隶王朝），并以咄咄逼人的伊斯兰教信

仰与印度人根深蒂固的传统宗教相抗衡。在中亚和西亚，曾经不可一世的阿拉伯帝国已经分裂为许多分立交讧的穆斯林王朝——埃及、巴勒斯坦、叙利亚处于萨拉丁所创建的阿尤布王朝的统治之下，小亚细亚为塞尔柱突厥人所控制，阿拔斯哈里发王朝仍在巴格达苟延残喘，其实权却已转移到突厥苏丹的手中。在从印度河到底格里斯河的广大地区，又新崛起了一个由基发的突厥王公们所建立的花剌子模帝国，一时间成为中亚地区最强大的政权之一。在拜占庭帝国，君士坦丁堡不仅时时面临着穆斯林的威胁，而且也在假道东征的西方十字军的大肆劫掠中饱受其苦。而在西方基督教社会，神圣罗马帝国的世俗权力自主教叙任权之争失利以来每况愈下，法国和英国等民族国家尚未崛起，12世纪末期教皇英诺森三世虽然已经把教权高高地凌驾于世俗权力之上，但是基督教世界的战斗力却由于十字军在萨拉丁的穆斯林军队强大攻势下的败北而大大削弱。因此当成吉思汗在统一了蒙古各部后挥师西进时，当窝阔台、拔都、蒙哥、旭烈兀和忽必烈等人分别西侵和东犯时，亚欧大陆上除了西方基督教社会以外的其他文明体系均在蒙古人（以及各支突厥人）的摧枯拉朽的入侵狂飙面前发生了翻天覆地的变化。

1206年，蒙古孛儿只斤部落的首领铁木真通过一系列艰苦卓绝的战斗最终统一了长期处于分散状态中的蒙古各部族，建立了蒙古汗国，被各部尊称为成吉思汗。不久以后，成吉思汗就开始向蒙古族过去的统治者金国发动战争，1215年攻陷金中都燕京（在一年前，金宣宗已迫于蒙古人的强大攻势而迁都开封）。成吉思汗旋即掉头向西，攻打西辽和花剌子模，经过激烈的战斗，蒙古侵略者终于打败了中亚地区最强大的穆斯林国家花剌子模，攻占其首都撒马尔罕。接着蒙古人继续向西推进到里海，抵达高加索；向南跨越帕米尔高原，掳掠了印度的信德

和拉合尔。1222年，成吉思汗经由兴都库什山脉返回漠北，不久又顺势灭了西夏，以喀剌和林为都城建立起一个幅员广阔的蒙古大帝国。

1227年，成吉思汗在武功显赫、踌躇满志之时死去，他的继承者们继续推行和发展他的扩张政策。新任蒙古大汗窝阔台与偏安江南的南宋合约，最终毁灭了苟延残喘的金国（1234年），并派遣拔都、贵由、蒙哥等人率军第二次西征。1237—1238年的冬季，精锐的蒙古骑兵在冰封的河面上迅急奔驰，以闪电战术击溃了俄罗斯北部诸公国的联军，成为历史上外族人在冬季成功入侵俄罗斯的惟一例子。两年以后蒙古大军攻占基辅，在疯狂的烧杀掳掠之后将其夷为平地。在征服了俄罗斯以后，乘胜前进的蒙古人兵分两路夹击波兰和匈牙利。1241年一支由波兰人和日耳曼人组成的联合部队在试图阻挡蒙古侵略者的利格尼茨战役中全军覆没，欧洲的大门完全敞开在剽悍凶猛的蒙古人面前。只是由于窝阔台的忽然去世，基督教欧洲才得以幸免于难——为了争夺汗位，率军西侵的拔都放弃了对欧洲的进攻而回师蒙古。在经历了几年令西方人大为宽慰的汗位继承权纷争以后，蒙哥终于继定宗贵由之后登上了大汗的宝座。蒙哥继位后又开始大张旗鼓地继续推行成吉思汗的征服事业，他委派其弟忽必烈总理中国事务，又命令另一个弟弟旭烈兀统率蒙古大军向从巴格达直至埃及的各个穆斯林国家发起进攻。借助于强大的骑兵，蒙古军队先后征服了吐蕃（西藏）、波斯和叙利亚，旭烈兀攻陷巴格达，并将城中居民屠杀殆尽。信奉传统的原始宗教萨满教的蒙古人起初对待穆斯林的态度极为残暴（蒙古人改信伊斯兰教，那是稍晚些时候的事情），蒙古入侵者的这种仇视穆斯林的倾向使中亚和西亚的各个伊斯兰教国家面临着灭顶之灾。但是，一件突如其来的事件使得整个形势发生了变化，这件事就是蒙哥大汗的死亡。“如果说1241年窝阔台的死拯救了基督教欧洲，那么1259年大汗蒙哥的死则拯救了穆斯林亚洲。”[9]蒙哥之死致使争夺汗位的战争再次在

成吉思汗的后裔们之间展开，旭烈兀置叙利亚于不顾，匆忙率大军回师阿塞拜疆。1260年，旭烈兀留守叙利亚的精锐部队在艾因贾卢特战役中被埃及马木留克王朝的军队所重创，从而迫使蒙古人不得不中止了对北非的征服计划。这场意义重大的战役不仅保全了伊斯兰教世界，而且也第一次打破了蒙古人不可战胜的神话。

1260年忽必烈继承蒙古大汗位，并把首都从粗犷荒凉的漠北小镇喀剌和林移至文明富庶的北京。1279年奄奄一息的南宋政权终于被蒙古人所灭，文天祥被俘，陆秀夫背负南宋的最后一位皇帝跳海而死。从此以后，忽必烈潜心经营中国事务，入主中国的蒙古贵族和色目人也日益汉化，西域的蒙古各部分裂为几个互不相属的汗国，各行其政，蒙古大汗也逐渐成为一个徒有其名的空头衔。在里海和黑海以北的南俄罗斯地区，成吉思汗之孙、术赤之子拔都建立了钦察汗国（即金帐汗国）；在中亚，成吉思汗的次子察合台及其后裔建立了察合台汗国；在阿姆河以西直至小亚细亚的广大地区，成吉思汗的另一个孙子、拖雷之子旭烈兀建立了伊儿汗国。在额尔齐斯河上游和巴尔喀什湖以东的地区，则是窝阔台汗国的领地。这些汗国大多是一种临时性的军事联合体，靠着一个强有力的军事统治者来维系，缺乏深厚的经济基础和有效的行政体系，因此它们后来又进一步分裂为一些更小的汗国。事实上，自从1260年马木留克军队击败蒙古大军以后，蒙古人的征服浪潮就开始走向衰落。此后不久，接连发生的内部纷争（如1264年发生在伊儿汗国和钦察汗国之间的战争，13世纪末叶窝阔台之孙海都对忽必烈元朝的反叛等），使得蒙古人的军事力量大为减弱。到了1294年忽必烈去世后，蒙古人的征服狂飙已成为强弩之末。

蒙古人的征服是人类历史上来势最凶猛、波及范围最广泛、为时最短且破坏性最大的游牧民族入侵浪潮。那些身材矮胖、骁勇善战的蒙古人，以其高超精湛的骑术和骇人听闻的暴行，给各个农耕文明圈

中的人们留下了难以磨灭的印象。相形之下，忽必烈及其属下在中国的行为要文明得多（这一点既与忽必烈本人明智地对汉人采取体恤政策和“遵用汉法”的方略有关，也与蒙古人长期受汉族文化的耳濡目染有关）；而在兴都库什山脉以西的地方，蒙古人往往被当地的人们描写成丧尽人性的野兽生番。印度13世纪的著名诗人阿密尔·胡斯鲁曾被蒙古侵略者所俘虏，他在回忆录中写道：

他们打仗时顽强而凶猛，钢铁般的身体上穿着棉袄。火红的脸上盖着羊毛帽，看起来就像火要烧着羊毛似的。他们的头剃得光光的……他们的眼睛像银盆里的两条裂缝，眼球像岩缝里的燧石。他们发出的气味比腐尸还臭，而他们的头弯曲得跟背一样的平。他们的皮肤皱缩得就像铜鼓上的潮湿的皮。他们的鼻孔伸张在脸颊的两旁，嘴大得从帽子的这一边延伸到那一边。是的，他们的鼻孔就像阴森森的坟墓，或装满臭水的活炉灶……他们用丑恶的牙齿贪吃着猪狗……他们饮沟渠的水，食无味的草。

这些种令人发指的外表和行径使得这位印度诗人惊恐不已，他形容道：“我也被他们俘虏了，由于害怕他们要我流血，骇得我的血管里连一滴血都不剩了。”[10]

在西方基督教人士眼里，蒙古人是一些比匈奴人和汪达尔人更为可怕的文化破坏者。在英国修士马修·帕里斯的编年史中这样记叙道：

像成群的蝗虫扑向地面，他们彻底劫掠了欧洲东部；焚烧与屠杀使这里变成一片废墟。经过萨拉森人的国度后，他们铲平城市、伐光林木、推倒堡垒、拔掉蔓藤、捣毁公园、屠杀市民和农民。如果他们偶尔饶恕了某些哀求者，还要强迫这些沦为最低层的奴隶站在队伍的前列，去同自己的邻邦作战。那些假装打仗或幻想逃跑的人，被鞑靼人追回后统统杀掉；而（为他们）勇敢征战的人，却也得不到任何

酬谢。可见，他们像对待牲口一样虐待俘虏。他们野蛮残忍，与其说是人，不如说是鬼；他们酷爱喝血，撕吞狗肉人肉，身穿牛皮，手持铁盾；他们身材矮胖，体格健壮，不屈不挠，战无不胜；他们的背后毫无遮盖，胸前披挂铠甲；他们非常喜欢喝纯羊血，骑高大健壮的马；这些马吃树枝树叶；他们由于腿短，只有借助于三级阶梯才能骑上这些马。他们没有人类的法律，不懂得任何安慰，比狮子熊罴还要凶猛；他们拥有牛皮船，一般10至12人一条；他们会游泳，又会驾船，因此，他们能无阻碍地渡过最宽、最急的河流；他们在没有血（作饮料）时，就喝浊水、泥水。他们配有单刃剑和匕首，是出色的弓箭手，当遇到敌人时，不论男女老幼、地位高低，一概不予饶恕。他们除本族语言外，不懂得其他任何语言，而他们的语言也无人知道。因为时至今日，没有任何途径可接近他们，他们也未曾离开过自己的国家，所以，无法通过人类的普通交往，了解他们的习俗或人们。他们同妻子一起，带着羊群到处游牧；妻子们也像男人一样学习打仗。因此，他们闪电般地攻入基督教世界，烧杀抢掠，使每个人胆战心惊，无比恐惧。[11]

随着蒙古大帝国的分裂，蒙古人的征服故事也就接近了尾声。继艾因贾卢特战役失利之后，蒙古人在德里、缅甸、日本等地的扩张活动连连受挫，向西方基督教世界的进攻也因军力不足而不得不中止。在蒙古入侵者主要羁足的中亚和西亚地区，虽然建立了一些汗国，但是作为征服者的蒙古人很快就放弃了传统的萨满教而普遍皈依于伊斯兰教，其情况正如公元5世纪时入侵罗马帝国的日耳曼人普遍皈依于基督教、11世纪时篡夺阿拔斯帝国实权的塞尔柱突厥人普遍皈依于伊斯兰教一样。于是我们再一次在历史上看到了野蛮的征服者被他们所征服的先进文化所同化的例证。

到了14世纪，日益萎缩和分裂的蒙古帝国如同骄阳下的冰雪一样迅速融化，其崩塌的速度丝毫也不比其建立的速度逊色。窝阔台汗国早在14世纪初期就为元朝和察合台汗国所兼并，察合台汗国和伊儿汗国先后在1370年和1388年被新崛起的帖木儿汗国所吞灭，忽必烈建立

的元朝政权则于1368年被朱元璋的军队推翻，蒙古人被逐出中原，重新缩回他们由以发迹的蒙古草原。在俄罗斯，莫斯科等公国的王公贵族们从14世纪下半叶以来就拒绝向金帐汗国的宫廷纳贡和效忠，1380年莫斯科大公的军队给予蒙古统治者以沉重的打击，后来全靠跛足帖木儿支持金帐汗国可汗脱脱迷失对莫斯科进行了有力的反攻，才使金帐汗国对俄罗斯的统治又延续了100年，直到1480年伊凡大帝才使莫斯科公国最终摆脱了蒙古人的控制。

然而，1370年前后帖木儿帝国却在察合台汗国的基础上崛起，并造成了蒙古大帝国中兴的短暂晕轮，使欧洲人再一次受到了惊吓。据韦尔斯说，帖木儿是成吉思汗女系的后裔，是游牧民中的野蛮派，他对于建立荒凉的大帝国和用人的头盖骨堆砌金字塔尤为感兴趣，在攻破伊斯法罕后他堆成的一个金字塔竟用了7万块头盖骨。[12]但是另一些资料却表明帖木儿并不是一个试图毁灭文明的野蛮人，他劫掠、破坏别国城市的目的只是为了把他自己的都城撒马尔罕建成世界上最美丽的城市。因此他不仅抢劫被征服国家的财富，也广泛收罗各国的工匠、艺术家和占星术士。事实上在他的统治期间，撒马尔罕果真成为世界上最杰出的文化艺术中心之一。帖木儿满怀成吉思汗式的野心进行东征西伐，向西吞并了波斯和美索不达米亚的伊儿汗国，向北打败了脱脱迷失的金帐汗国和刚刚开始崛起的奥斯曼土耳其人，向南侵入旁遮普，对德里进行了惨无人道的屠城。在其权势的最盛时期，帖木儿帝国的疆域西起幼发拉底河，东至印度德里，北接高加索，南濒波斯湾。1405年，帖木儿集结20万大军准备远征中国，在渡过锡尔河后不久病死军中，方使中国得以避免一场战争浩劫。

与成吉思汗的蒙古大帝国一样，帖木儿帝国也如同夜空中的流星，一闪而逝。帖木儿死后，他的帝国迅速地分崩离析，游牧世界对农耕世界的第三次大冲击的主乐章到此结束。再往后我们听到的就是由奥斯曼土耳其人奏起的悲壮尾声了。

关于奥斯曼土耳其人的征服史，前已论述，在此就不再赘述。但是在土耳其人攻陷君士坦丁堡以后有两件事需要简单地说明一下，其一是东正教中心的北移和莫斯科公国的崛起，其二是印度莫卧儿帝国的建立。

关于第一点，自从拜占庭帝国灭亡以后，莫斯科的伊凡三世（即伊凡大帝）就接过了君士坦丁堡的双头鹰作为自己的纹章，他还娶了拜占庭王室的一位公主索菲娅，以加强莫斯科作为东罗马帝国衣钵继承者和东正教信仰新中心的正统性，就像后来的拿破仑一世为了巩固自己的皇位和保证帝国继承人的正统性而与哈布斯堡家族的奥地利公主联姻一样。伊凡坚持并进一步发扬了拜占庭希腊正教的两个基本传统：对皇帝的顺从和对西方教会的独立性。他相信莫斯科的东正教会正在成为继君士坦丁堡教会之后的第三罗马教会。15世纪末一位修士在写给伊凡的信中也明确地表述了这一思想：

> 古罗马教会之所以灭亡，是因为阿波利那里斯的异端邪说；至于第二罗马教会，即君士坦丁堡教会，则是被以实玛利的后代的斧头砍倒的；而新的第三罗马教会——神圣使徒教会——在您强有力的领导下，烛照整个世界，比太阳还明亮。整个东正教世界都归您统治，您是世界惟一的君主，基督教徒惟一的沙皇。……看呀！听呀！哦，虔诚的沙皇，前两个罗马虽已灭亡，第三个却依然耸立，而且决不会再有第四个。[13]

伊凡大帝在1480年使莫斯科最终摆脱了对金帐汗国的从属地位，然后就开始积极地向外扩张，征服了北方的诺夫哥罗德共和国，使莫斯科公国的北部疆域抵达波罗的海，从而为其继承者们的进一步扩张奠定了一个良好的起点。到了他的孙子伊凡雷帝的时代，不仅是东正教会的正统地位，而且连拜占庭帝国皇帝的称号也被莫斯科大公所僭

越。从此以后，莫斯科公国的统治者自称沙皇（即“恺撒”），并竭尽全力试图再现昔日罗马帝国的赫赫雄风。于是，罗马帝国征服世界的霸权主义野心、拜占庭时代虚浮奢靡的形式主义和肮脏龌龊的宫廷密谋，以及蒙古人的粗野拙劣的东方专制主义，共同浇铸成近代俄罗斯宫廷文化的基本性格，同时这些文化传统也是使俄罗斯从一个弹丸小国发展成为一个超级大国的奥秘所在。从根本上来说，拜占庭传统和蒙古征服者对近代俄罗斯文化的影响远远超过了西方文化对它的影响。在以后几世纪的版图拓展过程中，俄罗斯的沙皇们在其统治风格中充分显示出一种与其说是欧洲式的，毋宁说是鞑靼式的专制主义作风，“蒙古人的思想和习俗已为莫斯科大公国和东正教的专制主义铺平了道路”。这种文化传统影响深远，它也是致使西方基督教社会一直对俄罗斯心存芥蒂的重要原因之一。

与俄罗斯在15世纪后期终于从蒙古人的统治下获得了独立的情形正好相反，印度在16世纪初完全沦陷于穆斯林突厥人之手。然而突厥人的征服并没有使本来就已经是一团乱麻的印度局势变得更为糟糕，相反，蛮族新鲜血液的注入使得萎靡不振的印度表现出一派繁荣旺盛的生机。1525年，一个土库曼的小酋长巴贝尔（据说他是帖木儿的后裔）奇迹般地以25000人马战胜了兵力4倍于他、且拥有1000头可怕的战象的德里苏丹，征服了北印度，并自称为印度斯坦皇帝。几十年后，巴贝尔的孙子阿克巴（1556—1605年在位）统一了整个印度，从而完成了可与印度历史上最伟大的君王阿育王相媲美的丰功伟绩。关于阿克巴的业绩，人们已经有过大量的溢美之辞，他的最大优点就是他对所征服的文明表现出来的谦虚态度（而不像其他野蛮入侵者那样对所征服的文明采取鄙夷蔑视的态度），以及他对各种宗教信仰的最大限度的宽容。印度这片国土素来就是各种宗教生长的最适宜的土壤，印度人一向以宗教信仰作为生活的根本，他们在政治上往往被外族人所奴役，但是他们的

宗教情感却是无论如何也不能被剥夺的。阿克巴深深地懂得这一点，因此他极力避免给印度人造成这样一种印象，即统治者所信仰的宗教就是惟一具有真理性的宗教。他努力调和穆斯林与印度教徒之间，蒙古人、突厥人、雅利安人、达罗毗荼人之间，高贵种姓与卑贱种姓之间的种种传统的和现实的矛盾，致力于把印度建设成为一个超越一切宗教、民族、种姓差别的印度人的国家。在他的有效治理下，印度这个自孔雀王朝以来一直积弱不振的国家再一次呈现出一个强国所应具有的种种迹象。莫卧儿王朝的统治一共延续了六代君王，直到近代英国殖民主义者到来后才开始衰落。

自阿育王以后，除了笈多王朝的旃陀罗笈多二世（超日王）等极少数时期外，古代印度人似乎很难凭借自己的力量振作起来。古代印度人就如同一群自由散漫的野马，各自只盯着自己脚下的那片草地，只有剽悍的蛮族入侵者才能用暴烈的鞭挞驱使它们朝着同一个方向奔驰。然而，柔弱隐忍而又源远流长的印度文化却具有一种奇异的功能：它似乎具有一种通过被奴役的痛苦方式来同化外来统治者的特殊能力。历史上所有进入印度的外族入侵者，从雅利安人、希腊人、塞种人、月氏人、匈奴人一直到蒙古人、突厥人，几乎都无一例外地被同化在印度文化这个“宗教的万花筒”中。任何一支外来的民族都可以轻而易举地征服印度，然而从来没有一种外来思想能够从根本上改变印度的宗教状况或取代婆罗门教—佛教—印度教的权威地位。最后到来的英国人试图凭借自己的文化优势彻底改造印度社会，然而数百年的实践表明，结果并不令人乐观。[14]

对于以蒙古人为首的游牧世界对农耕世界的第三次大冲击，这里已经讲得够多了，现在需要对这次大冲击的历史后果作一个简略的概述。总的来说，蒙古人的征服并没有创造出一个独具特色的新文明，在这一点上，蒙古人是不能与作为第二次游牧世界大入侵的殿军的阿

拉伯人相提并论的，后者通过武力征服和教义传播而创建了一种全新的文明。斯塔夫里阿诺斯说道："正如普希金所说的那样，蒙古人是'没有亚里士多德和代数学的阿拉伯人'。因此，他们一旦从马上下来，在征服的地区居住，就很容易被同化。在这方面，蒙古人与阿拉伯人迥然不同：阿拉伯人拥有自己的语言和宗教信仰，这一语言和信仰为属国人民所乐于采用，并成为帝国统一的强有力的纽带。蒙古人没有阿拉伯人先进，丝毫不具备这种优势。恰恰相反，蒙古人采用了比他们更先进的属国的语言、宗教信仰和文化，从而丧失了自己的特点。这就是其帝国创立后不久即崩溃的根本原因。"[15]但是，蒙古人的征服狂潮却结束了一个漫长的历史阶段，即游牧民族大规模入侵农耕世界的历史阶段。由于蒙古人在西征的过程中把在中国这个"保存胎儿的酒精瓶"（维克多·雨果对中国的形容）中搁置千年的火药这一伟大发明带到了西方，从而使得凶猛矫健的游牧骑兵后来再也不能在枪炮的密集炮火面前任意地纵横驰骋。而继蒙古人之后崛起的奥斯曼土耳其人的征服活动，与其说是更多地表现了游牧民族对农耕世界的冲击，不如说是更多地表现了伊斯兰教世界的统一运动和对西方基督教世界的攻击姿态。当奥斯曼土耳其人的锐利兵锋终于被遏制在维也纳的坚固堡垒之前，或者说当1500年这个人类历史上最重要的分水岭来临时，整个亚欧大陆已经泾渭分明地被划分为三大块：天山—喜马拉雅山以东是信奉儒家伦理的大明帝国；从印度到小亚细亚直至欧洲的巴尔干半岛是穆斯林的天下，它包括印度的莫卧儿帝国，伊朗的萨非帝国和囊括了小亚细亚、叙利亚、埃及、北非和巴尔干半岛直至匈牙利的奥斯曼帝国；在旧大陆的西端则是基督教世界。这种三分天下的格局（尽管佛教信仰尚覆盖着东南亚地区，印度教、祆教等影响较小的宗教仍在它们的生长地负隅顽抗），使得已经被肢解得支离破碎的游牧地区再也不能作为一个独立的世界与强大的农耕世界相抗衡了。从此以后，游牧生活

方式就一蹶不振地衰落下去。一直到18世纪欧洲工业文明最终确立和西方列强的大规模殖民扩张活动兴起之时，这种三分天下的文化格局才被打破。然而到了“泛西方化”浪潮趋于尾声的20世纪末叶，这种传统的文化分野格局似乎又出现了复苏的势头。

游牧世界对农耕世界进行大规模冲击的故事结束了，然而游牧的本性却依然在人类的精神生活中顽强地存在着，并不时地激起种种原始而单纯的冲动。“文明在历史上是一件那么新颖的东西，在大部分的时间里它又是一件那么局限于一地的东西，以致它还得征服和同化我们大部分的本性来适应它的需要。我们中间多数人讨厌它的陈词滥调和繁文缛节，游牧的素质勃然而起。我们只是半心半意安家守业之人。我们血管里流着的血液既是在耕地上也是在草原上酿成的。”[16]

注释

[1] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第374页。

[2] 邱处机：《西游记》。

[3] 赵珙：《蒙鞑备录》。

[4] 彭大雅、徐霆：《黑鞑事略》。

[5] 彭大雅、徐霆：《黑鞑事略》曰：“黑鞑之国，号大蒙古。沙漠之地，有蒙古山。鞑语谓银曰蒙古。女真名其国曰大金，故鞑名其国曰银。”

[6] 吕思勉：《中国民族史》，东方出版中心1987年版，第112页。

[7] 林惠祥：《中国民族史》下册，商务印书馆1937年版，第56页。

[8] 翦伯赞：《中国史纲要》第3册，人民出版社1979年版，第91页。

[9] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第128页。

[10] 参见辛哈、班纳吉《印度通史》，商务印书馆1964年版，第238-239页。

[11] 参见斯塔夫里阿诺斯《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第383页。

[12] 参见赫·乔·韦尔斯《世界史纲》，人民出版社1982年版，第781页。

[13] 转引自斯塔夫里阿诺斯《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第424页。

[14] 关于这一点，在下一章中将继续论述。

[15] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第387页。

[16] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第789页。

第六章
工业时代的文化潮流

一、1500年的世界格局与航海探险

由蒙古人和突厥人发起的游牧世界对农耕世界的第三次大冲击波虽然来势汹汹，短时间内使亚欧大陆各大文明体系几乎都发生了巨大的变化，但是它却并没有从根本上改变宗教时代的文明形态。当这股突如其来的冲击波在14世纪末叶逐渐平息之后，各大文明体系很快又恢复了昔日的元气。已经根深蒂固的各个宗教—伦理价值系统依然强有力地制约着文明地区人们的思想观念和行为方式，而那些曾一度作为入侵者而定居下来的“蛮族”，不久也潜移默化地皈依了所征服地区的高级宗教（伦理），无声无阒地消融在农耕文明的镪水池里。

在中国，明朝的汉人在驱逐了蒙古统治者之后更加自觉地高举起儒家伦理的旗帜，并且使宋代创立的理学——这种理学是对魏晋以后儒、道、释三教合一的思想总结和理论升华——渗透到中国人观念形态的极深处，从而将儒家伦理所代表的道德规范与封建社会的专制主义政治紧密地熔铸为一体，实现了对人们的精神世界和日常生活的全面控制。在从印度次大陆到北非的广大地区，伊斯兰教的精神统治地位并未因蒙古人、突厥人的入侵而受到削弱，反而得到了空前的加强。几乎所有的蛮族入侵者都被穆罕默德的宗教改造为信仰坚定的穆斯林，15世纪以后，在这片幅员辽阔的土地上出现的三个强大的国家——奥斯曼帝国、波斯萨非王朝和印度莫卧儿王朝——都是穆斯林统治的国家。在蒙古人和突厥人兵锋未及的西欧社会，罗马天主教会自13世纪以来一方面采取种种军事和外交措施以防范“黄祸”的威胁，另一方面则组建宗教裁判所来加强基督教世界内部的思想专制和组织控制。罗马教会的精神统治权和世俗统治权在13世纪初期英诺森三世当

政时达到了颠峰状态，它的两支极具战斗力的僧侣别动队——多明我会和方济各会通过宗教裁判所牢牢地控制着从西班牙到德意志的教俗社会。随着法兰西国家的崛起，罗马教会虽然经受了“阿维农之囚”和“教会大分裂”等一系列浩劫，教皇的世俗权力受到了极大的限制，但是直到宗教改革爆发之前，罗马天主教一统天下的精神统治仍然是牢不可撼的。[1]

宗教时代的文明体系之所以能够经受得住蒙古人和突厥人的入侵狂潮，而不至于像以前的神话时代和英雄时代那样在游牧世界的冲击波面前土崩瓦解，一个关键性的原因是由于各种高级宗教—伦理价值系统已经在几大文明体系中深入人心，逐渐发展成为各大文明体系的不可撼动的精神根基。当一种文明体系确立了宗教—伦理价值系统的精神砥柱之后，它就在蛮族的暴力冲击面前（甚至也在后来的“泛西方化”浪潮的经济渗透和殖民扩张面前）具备了一种顽强的“文化韧性”，这种“文化韧性”使得一种文明体系虽然在短期内可能处于异质文化的奴役之下，但是却始终能够保持自己的精神命脉和文化传统。一旦暂时性的征服浪潮趋于衰颓，这种根深蒂固的精神命脉和文化传统就会借助于种种新形式而得以复兴。就此而言，宗教时代开始形成的文明体系的基本格局已经成为不可改变的（在“泛西方化”浪潮逐渐消退的今天，这一点再次得到了有力的证明）。除非在不久的将来会出现一个新的“世界历史的轴心期”，使得各大文明体系的传统价值系统发生一场普遍性的变革（这种前景对于已经经受了“泛西方化”浪潮洗礼的各大文明体系来说正在成为一种现实的可能性），否则宗教时代所形成的文明格局就将是人类社会的最终格局。

但是，我们必须强调的是，尽管游牧世界对农耕世界的第三次大冲击波没有直接改变文明形态，它却间接地促成了一场意义重大的历史变革活动，这就是西欧基督教社会内部的精神变革。由于君士坦丁

堡的失陷，大批不堪忍受奥斯曼帝国穆斯林统治的希腊逃亡者流归西欧，他们带来了被野蛮蒙昧的西欧基督教社会遗忘了千年之久的古典文化成就。希腊罗马世界的那些优美典雅的艺术作品、雄辩精练的语言风格，使得西欧的基督教徒们一下子陷入了一种目瞪口呆的惊喜之中。吉本写道："在古典文学复兴之前，欧洲的野蛮人还处于无知状态中；他们的粗俗的语言也明显透露出他们举止方面的粗野和贫穷。那些学习更为完美的罗马语和希腊语的学生则被引进了一个更光明和科学的新世界；引进了自由而文明的古代民族的社会；并使他们得以和那些操着崇高的雄辩和理性的语言的不朽的伟人们亲切交谈。这样一种交流必然将净化现代人的情操，提高他们的智慧。"[2]这样就极大地推进了已经在意大利发轫的文艺复兴运动。文艺复兴运动虽然不仅仅只是希腊逃亡者给西欧社会带来的一份礼物，它也是意大利人的天才禀赋和个人主义的产物，但是这些希腊逃亡者毕竟把一股清新的空气带入了沉闷压抑的西欧社会，从而加速了欧洲的文艺复兴历程。而文艺复兴则构成了西欧社会从宗教时代向工业时代转变的一个精神起点，正是由于文艺复兴、宗教改革以及由此而引发的一系列思想、政治、经济层面的变革活动，才使愚昧落后的基督教欧洲从旧大陆的农耕世界背景中脱颖而出，率先进入了人类文明的第四种形态——工业时代，并且在后来的全球殖民化过程中利用经济优势和军事征服将其他各文明地区和蒙昧地区都带入了工业时代。

在1500年前后的世界格局中，基督教欧洲的状况并不令人乐观。斯塔夫里阿诺斯曾风趣地说道："如果当初火星上真有一位神话中的观察者，那他首先得到的印象是穆斯林世界的范围之广和它不断进行的扩张。"[3]从公元7世纪开始的穆斯林扩张运动到1500年时不仅没有停止，而且似乎具有更加不可遏制的势头。奥斯曼帝国攻陷君士坦丁堡之后，基督教欧洲的门户大开。土耳其人在蹂躏了匈牙利之后，于1529年开始围攻哈布斯堡王朝的首都维也纳，并把这种威胁一直延续

到1683年。16世纪哈布斯堡王朝的统治者在奥斯曼土耳其人面前的感觉，并不比8世纪时法兰克人在阿拉伯人面前的感觉好多少（甚至更为糟糕！）。12世纪时的一位英国编年史家威廉在其著作中所表达的孤独感和不安全感也同样存在于16世纪初期的欧洲人心中，这位中世纪的编年史家这样写道：

> 世界的划分是不公平的。在世界三大部分中，我们的敌人将其中一部分——亚洲占为他们的世袭家园；我们的祖先认为它等于其他两部分之和是正确的。从前，我们的宗教就是在这里伸展出它的分枝，所有的使徒除两人外也都在这里死去。但现在，这些地区若还有基督徒活着的话，他们是靠土地勉强维生，并向其敌人纳贡；他们在默默地期待着我们带给他们已失去的自由。世界的第二部分非洲也是如此，我们的敌人用武力占领了它二百多年，这对基督教世界威胁更大……第三部分是世界剩余的地区——欧洲。我们基督徒仅居住在欧洲的一部分地区里……世界的这一小部分虽属于我们，但也被迫接受了好战的突厥人和萨拉森人：他们已占据西班牙和巴利阿里群岛达300年之久，并期望着吞没其他地区。[4]

这些忧虑的阴影在公元1500年时仍然笼罩在欧洲人的心头。除了在奥斯曼帝国的咄咄逼人的气焰面前深感不安之外，关于富饶的东方国家（中国、印度）的那些神秘传说也令西方人心驰神往。如果撇开宗教方面的因素不计，一个生活在1500年前后的西欧人在奥斯曼帝国的武力威逼和东方国家的神话诱惑面前一定会在内心深处产生出一种自惭形秽之感，感叹自己不幸生在了欧洲。美国耶鲁大学教授保罗·肯尼迪在其名著《大国的兴衰》中对当时的情况描述道：

> 众多学者以1500年作为近代和近代前的历史分期线，而在当时，欧洲的居民还根本没有认清，欧洲势将主宰世界上其他大部地区。当时关于伟大的东方文明的知

识全以旅行者所述见闻为依据；叙述真中有假辗转流传，真假巨细无遗，既失于支离破碎，又往往谬误百出。然而，人们头脑中普遍存在的无比富庶、军力强大、幅员辽阔的那些东方帝国形象却是相当准确的；而且，乍听之下，认为东方社会同西欧各民族和国家相比，必定具有得天独厚的条件。[5]

但是当奥斯曼帝国的穆斯林对基督教欧洲的中心维也纳不断发起攻击时，刚刚驱逐了摩尔人的西班牙和葡萄牙却开始了向海外的扩张过程。欧洲的海外扩张最初只是一种无可奈何的权宜之计——由于帖木儿帝国和奥斯曼帝国的相继崛起，欧洲与东方的陆上贸易之路被迫中断，资源匮乏而又贫穷闭塞的欧洲人不得不转向海洋这个“宽阔的跳板”。1420年，葡萄牙王子亨利派遣了第一支海上探险队向南航行，1487年巴特洛缪·迪亚斯绕过了好望角，1498年瓦斯科·达·伽马到达了印度西海岸，1511年阿方索·德·阿尔布克尔克占领了马六甲，几年以后又占领了霍尔木兹海峡，从而将印度洋置于葡萄牙人的控制之下。在1503—1551年间，在大陆上节节败退的欧洲基督徒却在海洋上取得了对奥斯曼穆斯林的胜利，以至于土耳其人不得不承认：“上帝赐给我们的是陆地，海洋则是赐给基督教徒的。”西班牙人在海外扩张方面也不甘示弱，由于葡萄牙已经控制了向南绕过好望角而进入阿拉伯海和印度洋的航路，西班牙人只得向正西方向进行海外探险活动。1492年，受雇于西班牙王室的意大利籍航海家哥伦布发现了美洲新大陆，1513年瓦斯科·奴涅斯·巴尔沃亚首次穿过巴拿马地峡发现了太平洋，从此以后，渴望发财的西班牙人就纷至沓来，并在16世纪上半叶征服了美洲大陆上的两个古老帝国阿兹特克和印加，开始了西班牙在中美洲的殖民统治。1519—1522年间，麦哲伦在西班牙国王查理一世的支持和资助下完成了第一次环球航行，从而证明整个世界（至少是南半球世界）在海洋上是相通的。这样就不仅为欧洲人通过海洋迂回进入东方富饶之

乡打开了通道，而且也为人们把世界各大洲、各地区看作一个相互联系的整体提供了地理上的依据。

地理大发现的直接后果是西方海外贸易和殖民活动的迅猛发展。汤因比认为，近代的西方人正是通过海洋这个“宽阔的跳板”而征服了整个世界。他们以“海洋”代替了“草原”，以劈波斩浪的船队代替了迅急奔驰的马队，最终完成了草原上的游牧民族几千年来始终未能完成的宏伟业绩，将整个世界都置于西方文化的影响之下。斯塔夫里阿诺斯指出：“前古典时期和中世纪时期都是以游牧民的陆上侵略为开端的；这些游牧民利用其优越的机动性，趁帝国衰弱之际，闯进文明中心。对比之下，近代是以西方人的海上侵略拉开序幕的；西方人以同样的机动性在世界的海洋上活动，并进而无阻碍地开始全球规模的活动。”[6]

在整个16世纪，葡萄牙人控制了由东南进入印度洋的航道，西班牙人则控制了通往西印度群岛和新大陆的航道。稍后崛起的荷兰、英国和法国为了获得海外利益不得不向西北方向寻找通往亚洲的新航道，这个目标虽然没能实现，但是却发现了其海岸线从加勒比海一直延伸到北极的北美洲。此后，对东方的贸易活动和对新大陆的殖民活动就紧锣密鼓地展开了。1600年英国成立了东印度公司；1602年荷兰也成立了东印度公司，1621年又成立了西印度公司。这些公司被政府授予在海外进行贸易、殖民、征服、治理和防卫的各种权力。在新的竞争者面前日益捉襟见肘的老牌殖民主义者葡萄牙为了弥补在海外贸易方面的损失，率先开始在非洲进行猎取黑奴的活动，并将俘获的黑奴贩卖到美洲（这种卑劣的贩奴贸易与后来英帝国在对华贸易连年逆差的不利情况下所采取的鸦片贸易有着异曲同工之妙）。不久以后西班牙、荷兰、英国、法国也竞相加入了这种肮脏然而却可以牟取暴利的活动，从而形成了从非洲购买黑奴贩卖到美洲种植园、从美洲种植园购买棉花运到

欧洲、然后再把欧洲加工的纺织品运销到全世界这样一个资本主义发展的贸易金三角。截至1870年，已经有1000万名以上的非洲黑奴被运往美洲。随着殖民活动的迅速发展，非洲、美洲等比较落后的地区很快就成为西欧列强瓜分的俎上肉，亚洲那些文明程度较高的农耕社会则与西方殖民主义者进行了数百年的对抗。到了18世纪欧洲工业革命发生后，西方工业文明已经在其他地区的传统的农耕文明面前确立起不可动摇的优势。对于日益形成的资本主义经济来说，通过海外贸易和殖民活动以进行资本积累和获取暴利是其发展的必要前提。“资本主义通过市场交换以实现利润的经济和闭塞的农本经济两不相容。资本主义一经产生，就必定不断扩大市场交换的范围，伸入并占有原来封闭的农本经济的阵地，无止境地向可能达到的各个角落扩展。它突破地理的自然界限和国家疆域，最大限度地为销售其商品而开辟市场。”[7]这种商业扩张不仅具有经济上的绝对优势，而且还有强大的军事实力作为后盾，因此是所向披靡的。在西方新兴工业世界的强有力的挑战面前，东方传统的农耕世界日益陷入被动境地，它们或者自觉地走上资本主义工业化道路（如俄罗斯、日本），或者最终沦为西方列强的殖民地或半殖民地（如印度、中东地区和中国）。

与封闭状态的农本经济不同，资本主义工业经济是一种开放性和世界性的现象，它一旦产生，就必定不可遏制地把它的触角伸向世界上一切有人居住的地区。事实上，资本主义工业世界的出现本身就有赖于海外贸易和殖民活动的发展。重商主义是资本主义工业世界诞生的历史宣言，而重商主义在西欧的兴起与地理大发现和海外贸易有着密切的联系。就此而言，15世纪在贫穷落后的西欧被迫开展的海外探险活动无意中竟成为西方资本主义发展的前奏曲。

印度历史学家潘尼迦把从1498年达·伽马发现西欧通往印度的海路到1947年印度宣布独立的这一段时期称为历史的欧洲时代；几乎所有

的历史学家都承认哥伦布等人在15世纪末所进行的航海活动和地理大发现开创了人类历史的新纪元。对新大陆和通往印度、东南亚等地航路的发现导致了殖民主义时代的到来，而商业扩张和殖民活动所带来的经济利益又反过来加速了欧洲社会经济结构的变化。正是通过航海活动和地理大发现，基督教欧洲才从文明世界的偏僻孤陋的一隅转变为文明世界的中心，从默默无闻的观众变成了世界历史舞台上的光彩四溢的主角。

但是如果我们把眼光放得更开阔一些，我们就会发现，在15世纪进行航海探险活动的不仅仅只是西欧的基督教徒。在亚欧大陆的另一端，中国人所进行的一系列海外探险活动比起西方人的同类活动来，显示出更加雄心勃勃的势头。15世纪堪称为一个世界性的航海时代，不论是东方还是西方，在航海方面都有了长足的发展，船舶制造、航海技术、航海设备以及有关的天文地理知识都达到了相当水平。从综合实力来看，中国的情况无疑明显占据上风。1405—1433年间，明朝三保太监郑和统率的庞大的中国船队在太平洋和印度洋上进行了七次远航，遍访了从马六甲、锡兰到红海入口处以及桑给巴尔的港口。郑和的远航不仅在时间上要比达·迦马、哥伦布等西欧人的航海活动早半个多世纪，而且其船队规模和技术水平，也远远超过后者。如明永乐三年（1405年），郑和率水手、官兵共计27800多人，分乘62艘“宝船”远航西洋，其中最大的船只长达44丈，宽18丈，可容载1000余人。汤因比对此评论道:

在15世纪后期葡萄牙航海设计家的发明之前，这些中国船在世界上是无与伦比的，所到之地的统治者都对之肃然起敬。如果坚持下去的话，中国人的力量能使中国成为名副其实的全球文明世界的“中央王国”。他们本应在葡萄牙人之前就占有霍

尔木兹海峡，并绕过好望角；他们本应在西班牙人之前就发现并且征服美洲的。[8]

然而，明朝政府所支持的这种规模宏大的航海活动并非出于经济方面的考虑，而是出于政治上和道德上的考虑——郑和远航的目的不是为了谋求经济上的发展，而是为了向恭顺天朝者馈赠物品和慑服不从命者，以彰耀大明朝的恩威。从效果上来看，中国人的航海活动与那些受经济利益支配的葡萄牙人、西班牙人的航海活动不同，是一种收益甚微且劳命伤财的活动，因此不久以后明朝政府就明令禁止了这种徒劳无功的海外探险。郑和的七次远航不仅没有成为中国海外扩张的序幕，而且自此之后，中国对外开放的大门反倒紧紧地关上了。1433年的远航是明代中国人所进行的最后一次大规模航海活动，三年以后明政府一道敕令禁止建造远洋航船，不久以后又颁布了一道取消双桅以上船只的特别圣旨。而且由于要对付来自北方边境的蒙古人的威胁，政府大力缩减海军力量，这种措施使得海防薄弱的东南沿海地区后来成为“倭寇”（日本海盗）频频骚扰的对象。汤因比认为，足够的资源使中国的统治者们对海外扩张失去了兴趣，而欧洲的统治者们则由于受到国家贫穷的刺激而鼓励海外冒险；此外，尽管中国的商人们像西欧的商人一样精明能干，但是中华帝国的官僚体制却像东罗马帝国的政府一样扼杀了商人从事私人商业活动的意识和机会，将商业活动完全置于官府的控制之下。正是由于传统农耕生产方式和儒家“重义轻利”、“务本抑末”等思想的束缚，中国坐失了一次走向世界的良机。保罗·肯尼迪对此总结道：

> 中国之所以退却，除了费用和其他方面的障碍因素以外，还有一个关键因素，那就是儒家官僚集团的十足的保守思想。在明朝，由于人们对蒙古人强加给他们的变革倍感憎恶，因此，保守思想变得更加严重。在“复古”的气氛中，显要的官吏阶

层所关心的是如何保留和重振过去，而不是创造以海外扩张和贸易为基础的光辉未来。根据儒家的准则，战争本身就是一种可悲的行为，武装部队之所以需要仅仅是因为害怕野蛮人进攻和内部造反。中国官吏对陆军（和海军）怀有反感，同时对商人心存怀疑。私人资本的积累，贱买贵卖以及暴发户商人炫耀财富，都为上层有学识的官僚所不齿；几乎与劳动群众对这一切的憎恶同样强烈。那些官吏虽然不想使整个市场经济陷于停顿，然而他们经常干预个体商人，没收财产或禁止营业。一般百姓从事对外贸易，在官吏眼中更值得怀疑，因为他们对此种贸易控制得较少。[9]

就在富裕强大的中华帝国心甘情愿地放弃了参与世界事务的权利，关起门来陶醉于道德文章的时候，西欧的那些贪婪而富于冒险精神的航海家们却纷纷在经济动机的驱策下，投身于前赴后继的海外探险活动中。讲究仁义道德的中国人既然放弃了绕过好望角去发现欧洲的机会，推崇功利主义的欧洲人自然就当仁不让地绕过好望角来征服亚洲了。因此，在四百年以后，当中国的国门再度敞开时，出现在国门之外的就不再是马可·波罗式的朝拜者，而是全副武装、耀武扬威的侵略者了。

一个生活在1500年前后的观察家无论如何也不会预料到未来的世界是属于欧洲的，因为当时亚欧大陆上无论是奥斯曼帝国还是中华帝国，其综合实力都要比基督教欧洲强得多。但是，当明朝政府下令停办海外采买、禁造远洋航船的时候，它无论如何也不可能意识到，自己已经心甘情愿地放弃了一个走向世界、引领全球的良好机遇。

在1500年这个世界历史的重大转折关头，历史对于各大文明体系都是同样公平的。发展的机遇尽管稍纵即逝，但是它却平等地摆在了旧大陆各大文明的面前。谁征服了海洋，谁就可以征服整个世界。虽然从当时的实力而论，中华帝国、奥斯曼帝国都比基督教欧洲更有资格走向世界，然而由于种种复杂的原因，它们均错过了这个极好的发展机会，以至于在其后的数百年里，它们都为此而付出了沉痛的代

价。时至今日，当历史重新展现出类似的起跑线时，一种深刻的历史反思或许能够帮助我们在未来世界的激烈竞争中保持清醒的头脑和明智的选择。

注释

[1] 基督教信仰的至高无上地位即使是在宗教改革之后也并没有受到真正的怀疑（宗教改革只是打破罗马天主教会一统天下的组织格局和思想专制局面，并没有动摇基督教信仰的至上性），这种信仰的至上性一直到启蒙运动中才被理性精神所取代。

[2] 爱德华·吉本：《罗马帝国衰亡史》下册，商务印书馆1997年版，第596-597页。

[3] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以后的世界》，上海社会科学院出版社1992年版，第36页。

[4] 转引自斯塔夫里阿诺斯《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第524页。

[5] 保罗·肯尼迪：《大国的兴衰》，四川人民出版社1988年版，第3页。

[6] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第525页。

[7] 吴于廑：《世界历史——为〈中国大百科全书·外国历史卷〉作》，载《十五十六世纪东西方历史初学集三编》，湖南出版社1993年版，第22页。

[8] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第650页。

[9] 保罗·肯尼迪：《大国的兴衰》，四川人民出版社1988年版，第8-9页。

二、西方基督教社会的历史变革

当我们深入细致地探讨了1500年以后西欧基督教世界内部发生的一系列重大变革活动之后，我们就会发现西方近代工业社会的崛起并非是一种历史的偶然。虽然在1500年前后，从综合国力方面来说，基督教西欧要远远地落后于亚欧大陆上的其他文明体系，但是它却面对着一种其他文明体系所没有的深刻危机，以及由于这种危机而导致的社会变革的强烈要求。在奥斯曼帝国，土耳其人普遍陶醉在对日益拓展的帝国版图的自豪感中；在萨非帝国，什叶派穆斯林们对伊斯梅尔一世（1500—1524年在位）所开创的社会繁荣和国力强盛景象心满意足；在刚刚建立的印度莫卧儿帝国，一种开国盛世的局面正在出现，并且在阿克巴统治期间（1556—1606年）达到了极盛状态，这位英明的统治者所采取的宗教宽容政策使土著的印度教徒与入侵的穆斯林们携起手来，共同建设“印度人的国家”；在中国，明朝的中央集权已经牢固地确立起来，儒家伦理对人们思想的渗透和控制也达到了前所未有的深度，虽然在少数知识分子（从王艮、王廷相、李贽一直到明末的黄宗羲、顾炎武、王夫之等人）中间出现了反理学的启蒙倾向，但是这种反道统的思想仅仅只是少数知识精英的一种觉悟，对于广大的平民百姓并没有发生什么深刻的影响。明朝时期的中国人或许会对个人生活的某些状况不尽满意，但是他们却对“天朝大国”的社会现实和“大汉子民”的国民身份予以普遍的认同。

然而在同时期的西欧，基督徒们却普遍地感受到一种末日将至的惶恐不安。这种恐慌心理一方面固然是由于外部世界（伊斯兰教世界）的巨大压力所致，但是更重要的则是由于基督教文化内部所出现的深

刻矛盾。基督教世界已经大大地背离了它的宗教理想和精神原则，使自己在理论与实践、理想与现实、原则与事实、灵魂与肉体等一系列问题上陷入了一种深刻而痛苦的自我矛盾状态，从而使整个社会呈现出一种令人恶心的普遍的伪善[1]。黑格尔对此论述道：

> 这个时期的宗教的虔诚显示着一般的迷信——意志深锁在一个感官的东西、一个单纯的东西中——表现出最不同的形态：第一是对于权威的奴性的顺从，因为精神已经离开了它自己，已经丧失了它的自由，所以牢不可破地被束缚于某种外于它自己的东西上；第二是对于奇迹的最荒谬和幼稚不过的相信，因为人类为了纯属有限的和特殊的目的，假定神明显示在一种完全不相联系和有限制的方式里；接着就是权力欲、放纵淫佚、种种野蛮的和卑鄙的腐败情形、伪善和欺骗——这一切都表现在教会之中……[2]

除了基督教文化自身的这种“精神分裂”现象之外，西欧社会的其他种种现实矛盾——教士与俗人之间的矛盾、罗马教会与世俗国家之间的矛盾，以及拉丁世界与日耳曼世界之间的矛盾等等——均已达到了白热化的程度。在这种情形下，普遍性的改革已经成为一个不可回避的现实问题。于是我们就看到在贫穷落后的欧洲接二连三地爆发了一系列文化变革活动，如人文主义思潮、宗教改革运动、科学理性的觉醒、国家主义的崛起等等。正是这些精神方面和实践方面的变革活动使欧洲摆脱了中世纪的野蛮蒙昧状态，为工业时代在西欧社会中的率先确立奠定了基础。下面我们就对这些意义重大的历史变革活动进行一番简单的梳理。

1.人文主义与宗教改革

在中世纪末期，罗马教会的实践活动使基督教所体现的宗教精神遭到了极大的扭曲。基督教的本质精神是要人们遗弃现实世界，全心全意地去追求另一种灵性的生活，教会的天职是充当引导灵魂脱离尘

世的阶梯，然而罗马教会却越来越深地卷入到争权夺利的现实政治活动，一味沉溺于建立人间“神国”的梦幻中。教会的神圣使命与它的实际作为之间的矛盾使它陷入了一种非常尴尬的境地：一方面，它过分地涉足世俗事务的行为使它的宗教使命极大地受到了辱没，它作为上帝派驻人间的代表机构这种身份对于虔诚的基督教信徒日益丧失掉宗教感召力，从而使教会成为一个徒有其表的宗教机构；另一方面，教会名义上所承担着的宗教使命——这种使命是教会与世俗权力相抗衡的最有力的武器——又无形中成为它扩张世俗权力的一种桎梏，基督教轻此生重来世和轻物质重精神的基本教义使教会在扩张世俗权力方面也不能像法兰西等专制国家那样明目张胆和肆无忌惮。面对着这种尴尬的局面，中世纪晚期的教会不得不从空灵幽邃的宗教精神和气势磅礴的英雄主义遁入纤巧细腻的感官享乐，沉湎于一种“感觉主义”。然而，同样由于它的宗教身份的掣肘，教会在感官享乐方面也不能像俗人一样理直气壮，因此就使得这种“感觉主义”益显猥琐和虚伪。教会一方面把“唯灵主义”弄得面目全非，另一方面把“感觉主义”也弄得面目全非。所以到了15、16世纪，以热情奔放的意大利人和法国人为一边，以虔诚而深沉的德国人为一边，同时对罗马教会发起了两场性质截然不同的改革运动。一方要伸张“感觉主义”，呼吁人性的正当权利；一方要高扬“唯灵主义”，恢复信仰的权威地位。其结果，一方导致了人文主义，另一方导致了宗教改革。

人文主义是文艺复兴的产物。表面上，它产生于1453年君士坦丁堡陷落以后古典文化在意大利和南部拉丁世界的复兴，实际上它脱胎于意大利城邦生活所培育的个人主义精神和意大利人对中世纪虚伪的道德与宗教形式的蔑视。意大利人虽然在中世纪一直把持着教会，但是这些古代拉丁文化的继承者始终与基督教的本质精神处于格格不入的抵牾之中，意大利人对基督教的阳奉阴违的态度致使教会在他们手里被弄得全然丧失了宗教气息。意大利人的天性本是功利的和放纵情

感的，按海涅的说法，在“炽热的意大利的晴空下”，对肉欲的禁绝往往难以奏效。所以意大利人对于基督教的神国理想和悲观主义生活态度早已深恶痛绝，他们希望在基督教的教义和人的感性享乐之间寻找妥协，以一种轻松愉快的美感来取代教会的阴沉沉的刻板形式和繁琐乏味的经院哲学。于是罗马教会的首脑们——教皇、枢机主教就和意大利人文主义者们一起来对基督教进行世俗化改革。意大利的人文主义者们一般并没有受到教会的敌视，反而常常因其对感性权利的呼吁和卓越的艺术天才而成为教皇的朋友或受聘于教廷。“第一个崇尚人文主义的教皇尼古拉五世（1447—1455年在位），把教廷的各种职位派给一些学者，只为他敬重这些人的学问，全不管别的考虑；罗伦佐·瓦拉（Lorenzo Valla）——一个伊壁鸠鲁主义者，也正是那个证明‘君士坦丁赠赐’是伪件、嘲笑《拉丁语普及本圣经》的笔体、指斥圣奥古斯丁是异端的人，被任命为教皇秘书。这种奖励人文主义胜于奖励虔诚或正统信仰的政策，一直继续到1527年罗马大洗劫。”[3]从教会的束缚中获得解放的最初结果，并不是理性的高扬和科学的兴盛，而是感性和想像力的自由放纵，以及道德秩序和政治秩序的彻底崩溃。罗素认为，除了毁坏古代抄本这件事以外，文艺复兴时期的意大利人不经常犯的罪过几乎想不出一件来。然而，正是在这种道德上和政治上的混乱无序的状况中，意大利人在艺术上和才智上展现了伟大的成就。

意大利的人文主义运动在法国迅速引起了强烈的共鸣。近代法国人除了在政治秩序方面与自由散漫的意大利人有所不同以外，在精神秉性方面与意大利人并没有什么太大的差异，因此用“感觉主义”来改造教会虚伪的形式主义的运动使法国人大为振奋。文艺复兴和人文主义在英国和西班牙等国的影响则逐渐递减，到了德国和斯堪的纳维亚半岛诸国，它们就被宗教改革运动所取代。北方民族对于意大利人的道德沦丧如同对于罗马教会的信仰沦丧一样痛恨，在一个德国人看

来，用“感觉主义”来改造基督教会无异于饮鸩止渴，亟待解决的问题不是给宗教灌输感性的东西，而是要在教会中重新确立起信仰的权威。因此在北方日耳曼世界中就兴起了一场以唯灵主义的信仰为标志的宗教改革运动。

宗教改革运动的中心是德国和瑞士，在两地分别产生了路德的信义宗和加尔文的归正宗。新教三大主流教派的第三支——安立甘宗则作为新教与天主教之间的一种妥协，在英国被确立为国教。[4]新教的这三支主流教派虽然都反对天主教会的陈旧形式和腐朽道德，都强调信仰的至高地位和主张个人直接与上帝交往，并且都把《圣经》作为最高权威，但是它们却具有互不相同的特点，由这些特点而导致的新教教派之间的摩擦有时更甚于新教与天主教之间的冲突。路德宗宣扬“因信称义”的思想，强调信仰自由和人在信仰中与上帝的直接接触，通过使神具有人性而使人具有神性。这种人与神在精神（信仰）领域中自由交往的神秘主义成为德国近代先验唯心主义的根源。加尔文宗以“荣耀上帝”为生活目的，把人降低到一种纯粹的工具性存在水平，然而它的极端决定论的双预定说却使那些虔诚的信徒树立起一种克己奉公、躬行勤俭的“天职”（Calling）观念。这种观念在17世纪40年代发动英国革命的清教徒中广为流传，稍晚些时候又成为新兴的美国文化的主体精神。马克斯·韦伯认为这种恪守“天职”、勤奋节俭的新教伦理构成了“推动我们称之为资本主义精神的生活态度普遍发展的、可以想象的、最有力的杠杆”[5]。安立甘宗则在新教和天主教中间走钢丝，对各派教义兼容并蓄。安立甘（Anglican）一词意即“英格兰的”，该宗最基本的特点是强调英格兰教会对于罗马教会的独立性以及教权对王权的服从。它在教会权力问题上所表现的强烈的民族意识和在教义问题上所表现的兼容气度，对于日后大不列颠帝国臣民的民族自豪

感、世界主义精神以及英国人特有的含蓄的绅士风度的形成产生了深刻的影响。

宗教改革运动对于西欧近代历史具有难以估量的重大意义，虽然马丁·路德、加尔文等人的本意是为了维护基督教教义的神圣性和教会组织的纯洁性，但是宗教改革的结果却在客观上打破了罗马天主教会的一统天下，造成了基督教世界的分裂，而这种分裂极大地促进了欧洲近代民族意识的觉醒和民族国家的发展。此外，在世俗生活方面，新教信仰和新教伦理直接或间接地促进了自由思想、资本主义经济和民主政治的发展。16世纪的新教徒虽然和天主教徒一样充满了迷信思想、不宽容精神和陈旧观念，但是宗教改革运动的发展却在客观上打破了欧洲沉闷、僵化的文化局面，开创了一种宽容的时代气氛，为科学理性的勃兴、民主政治的生长、资本主义经济的繁荣创造了条件。

罗马天主教会对于北方民族中兴起的宗教改革运动先是采取顽固抵制的态度和强力镇压的手段，随着新教力量的壮大，罗马教会不得不开始考虑从内部进行改革以消除弊端，于是就产生了“罗马教会的改革运动”，这场天主教内部的改革运动被新教人士称为“反宗教改革运动”。如果说宗教改革运动是一场德国和日耳曼民族的运动，那么“反宗教改革运动”主要是一场西班牙和拉丁民族的运动，这场运动在罗耀拉所创立的军事化的耶稣会中达到了高潮，并取得了显著的成效。“罗马教会的改革运动不单是一种消极的防卫，而且是一种积极的精神复兴。虽然它未能恢复中世纪基督教世界的一统性，但是却的确地保全了和增强了罗马教会的基本信仰和习惯。”[6]此后，新教和罗马天主教会的这两场方向相异的改革运动与欧洲各国的政治因素复杂地搅和在一起，导致了长达一个多世纪的宗教战争。一直到1648年三十年战争结束、《威斯特伐利亚和约》签订时为止，天主教的哈布斯堡王朝与新教的德意志诸侯、荷兰之间的宗教战争构成了这个时期西欧历史的主旋律。

2.国家主义、科学崇拜与乌托邦理想

当意大利忙于文艺复兴和人文主义思潮，德国和北欧忙于宗教改革，西班牙忙于反宗教改革的时候，野心勃勃并且擅长谋略的法国人却在这三股潮流的缝隙中左右逢源，从文艺复兴和宗教战争中捞到了不少好处，终于使法国在路易十四的“伟大世纪”中成为欧洲大陆最强大的君主专制国家。与此同时，英国则利用自己特殊的地理条件，尽可能地置身于纷乱的欧洲事务之外，闭起门来搞宗教改革、社会革命和资本积累。伊丽莎白时代是一个充满战乱、党争和剧烈竞争的时代，同时也是一个创造了繁荣的文化与经济景象的时代。在经历了1588年英西海战、1640年资产阶级革命和1688年“光荣革命”之后，当英国敞开国门，以咄咄逼人的姿态重新投入欧洲乃至整个世界事务时，它已经由一个无足轻重的僻陋岛国变成了一个令整个世界刮目相待的“超级大国”，成为近代欧洲列强的盟主。

西方近代的国家主义最初是与宗教改革一同发展起来的。新教信仰和1555年《奥格斯堡和约》规定的“教随国定”原则，在很大程度上增强了人们的爱国心。在宗教战争期间，宗教情感和爱国心相互激励，荷兰人凭借新教信仰抵御了西班牙人的入侵，爱尔兰人凭借天主教信仰加强了对英国人的抵抗；英国人以自己的新教国家而自豪，西班牙人则以自己的天主教国家而骄傲。宗教战争的最重要的后果之一就是政教分离，法国人在这一点上最先作出了表率。黎塞留独创的“国家的立场”（raison d’etat）一词在宗教战争结束后成为欧洲政治生活中最具有影响力的术语，各国都开始撇开宗教因素的影响而独立地发展自己的国力。在这方面，荷兰、法国和英国是最典型的例子，而西班牙由于过分地受到宗教因素的掣肘，最终在近代欧洲的政治竞争中衰落下去。到了17世纪以后，在欧洲的政治生活中，宗教气氛越来越淡薄，而那种已经被淡忘了一千多年的罗马功利主义重新成为近代西方国家发展的主要精神动力。

《威斯特伐利亚和约》结束了一个时代，到了17世纪中叶以后，人们对教派之争已经感到厌倦。“通过三十年战争，人人深信无论新教徒或旧教徒，哪一方也不能获全胜；统一教义这个中世纪的愿望必须放弃，这于是扩大了甚至在种种根本问题上人的独立思考的自由。”[7]在这种情况下，首先在荷兰和英国，继而在整个欧洲（除意大利和西班牙等少数国家外）出现了宗教宽容的精神。信仰上的自由极大地促进了欧洲学术的复兴，宗教宽容成为西方近代科学和哲学生长的温床。文艺复兴仅仅只是古典文艺的复兴，科学和哲学并没有恢复应有的尊严；而宗教改革从严格意义上来说并没有超出经院哲学繁琐论证的藩篱，它是道德严谨的北方民族企图重现使徒时代的质朴美德的一种尝试，从主观动机上说，宗教改革是对基督教信仰的一场原教旨主义的复兴运动。罗素认为，16世纪在哲学上是一个“不毛的世纪”，17世纪才是科学和哲学发展的时代。在宗教宽容的气氛下，科学家们在16世纪时不敢发表的许多科学假说，到了17世纪理直气壮地表述出来。1600年布鲁诺由于坚持日心说被罗马教会烧死，而当1633年伽利略迫于宗教裁判所的淫威不得不对地球转动的学说表示悔过时，他仍然敢在悔过之后说道：“无论如何，地球仍然在转动着！”在伽利略生活的意大利，愚昧的宗教专制仍在肆虐；可是在宗教气氛较为宽松的英国，牛顿在自然界中已经取代了上帝的权威地位。牛顿把上帝安排在一个“太上皇”的位置上，他自己所创立的力学原理却成为物理世界的真正主宰。牛顿与上帝进行了分工，上帝负责世界的设计和创造，牛顿负责世界的规律和运行；上帝主宰高贵的精神，牛顿主宰卑微的物质。物理世界按照牛顿力学原理做机械运动，而世界的一切和谐与美，以及最高的光荣均归于上帝！人们高唱赞美词：

自然和自然律隐没在黑暗中。

神说“要有牛顿”，万物俱成光明。[8]

从人文主义和宗教改革这两场性质不同的运动中，都曾产生过一种同样的社会理想，它的基本特征就是要建立一个没有私有制和种种罪恶现象的平等社会，用莫尔那本著名的书名来指称这个社会，即“乌托邦”。在人文主义这边，集中表述了乌托邦前景的就是莫尔本人；在宗教改革那边，宣扬并企图实践乌托邦蓝图的则是受到天主教和新教福音派双重压迫的再洗礼派和闵采尔等狂热的宗教改革家。莫尔在英国设计出乌托邦的理论模式，闵采尔则在德国把这种模式付诸实施，并成为近代乌托邦理想的第一位殉道者。这种渴望建立一种平等公义和没有私欲、罪恶的社会的乌托邦理想，成为牵引近代西方文化发展的一个重要动力。它在17世纪表现在温斯坦莱和“掘地派”的“真正自由平等的共和国”的主张中，在18世纪表现在梅叶、摩莱里、马布利和巴贝夫等人的理想社会蓝图中，在19世纪表现在圣西门、傅立叶和欧文的“批判的空想的社会主义和共产主义”理论中，并最终以批判的方式升华为马克思的科学共产主义学说。

纵观西欧近代的历史变革过程，16世纪可以说是一个凶险艰难、波谲云诡的时期，在那个时期，近代文化向前迈出的每一步都留下了殷红的血迹。那是一个充满了迷雾和血腥气的时代，同时也是一个充满了殉道者的豪气和信念的时代。像一切文化更迭的关口一样，16世纪在哲学和科学方面虽然是个“不毛的世纪”，但它却陶冶了一种全新的精神气质——人文主义恢复了对感性权利的尊重，宗教改革则唤醒了沉睡千年的精神自由。然而，尽管16世纪的几乎所有伟人（不论是人文主义的巨匠，还是宗教改革的大师）都怀着完善和净化基督教社会的理想，他们努力的结果却在客观上导致了基督教世界的分裂和危机。因此，16世纪的历史作用主要不在于它贡献了什么，而在于它破坏了神

圣庄严的神龛的严密性和统一性，它在坚固结实的教会大堤上凿了几个大窟窿，从这些窟窿中就涌出来了17世纪的“洪水猛兽”。

与荒芜贫瘠的16世纪相比，17世纪在文化上可以称得上是云蒸霞蔚的时代。人文主义和宗教改革拉开了近代文化的序幕以后，国家主义和科学理性这两个近代文化的主角就粉墨登场。它们起初是怯生生地仰承教会鼻息以求生存，一旦羽毛丰满后就开始与教会分庭抗礼。另一方面，那个孤傲不羁、愤世嫉俗的乌托邦理想则始终站在高高的云端，无情地对整个现实世界进行批判和针砭，像牛虻一样不断刺激着臃肿不堪的现实社会向前疾奔。汤因比和池田大作认为，文艺复兴和宗教改革只是基督教内部的变革，它并没有动摇基督教信仰，而17世纪发生在教会信仰和国家政治之间、神学与科学之间的各种变革（指科学崇拜、国家主义和共产主义这三种新思潮）才是使基督教信仰本身发生动摇的变革，这些变革构成了自公元4世纪罗马帝国基督教化以来的西方文化史上的“最大最重要的分水岭”，它们的历史意义远远超过新旧教的分裂和古典文化在西欧的复兴。[9]

自17世纪以来，这三种新兴的文化精神各自的发展和相互之间的冲突聚合，构成了西方近代文化的主要内容。在三者中，国家主义由于它那恢弘的气势和显赫的外观始终处于历史的辉煌的前沿，科学理性则悄无声息地控制了人们的精神世界，而乌托邦理想永远都作为一种批判因素站在历史的对立面上，揭露和抨击着现实社会中的一切疵点。国家主义与科学理性相结合，促成了18世纪下半叶开始的工业革命，这场革命可以看作是17世纪科学刚刚勃兴时对人类进步和幸福所做出的承诺的一次兑现，同时也是近代国家主义从专制走向民主的政治变革的一个历史结果。

然而，不论国家主义在凯旋声中前进到什么地方，它都无时无刻不受到乌托邦理想的激烈抨击。在近代，乌托邦理想与国家主义的对

立就如同中世纪基督教理想与世俗王权的对立一样，始终难以调和。乌托邦所展示的友爱互助和平等公义的社会理想与国家主义所导致的阶级压迫和暴力统治的社会现实是针锋相对的。由于人类本性中的一些卑劣弱点的阻碍，这种社会理想或许永远难以成为现实，但是它毕竟唤起了苦难世界中那些失意者的希望和热情，使他们奋起去与不公正的命运抗争，去反抗和改变现实社会。就这一点而言，乌托邦理想是一种从反面刺激社会历史发展的力量，它与那个虽然已经显得有点不合时宜，但仍然作为对人类灵魂的终极关怀而发挥着巨大作用的基督教信仰一起，构成了抚慰和激励受伤灵魂的永恒的栖息所和兴奋剂。而且，理想主义与现实社会之间的这种对峙并不仅仅限于西方文明的范围内，它还随着汹涌澎湃的“泛西方化”潮流而扩散到广大的非西方世界中，并在20世纪呈现为一种地域性的对抗。

文艺复兴和人文主义所培育的感觉主义，宗教改革所倡导的精神自由和“天职”观念，17世纪发展起来的国家主义、宽容精神和科学理性，以及在莫尔和闵采尔那里发萌的乌托邦理想，这一切共同构成了西欧工业时代的文化起点，并最终汇聚到18世纪的启蒙运动中。伏尔泰、狄德罗等启蒙斗士公开打出了“科学”和“理性”的时代大旗，完成了近代西方社会的宗教—伦理价值系统变革。他们以鲜明的立场和犀利的批判，一方面敲响了欧洲宗教时代的丧钟；另一方面宣告了西方工业时代的来临。

就在这些轰轰烈烈的思想变革吸引了人们的注意力时，资本主义的经济萌芽也在悄无声息地发展。从中世纪后期意大利各城市商业活动的兴盛，到15、16世纪英国乡村工业，特别是纺织业的发展，以重商主义为前奏的近代工业社会正在西欧传统的农耕社会的母腹中发育成长。吴于廑先生认为，英国、尼德兰等地区自13世纪以后农业生产剩余量的长趋势增长是农本经济孕育工业世界的前提，而“那些从封建农本经济中蜕化而出的、生产也是为了供应市场的乡村工业”，则是农

耕世界孕育近代工业世界的“孢子”。这个“孢子”一待技术和生产手段有了新的突破，生产效率达到新的水平，就立即转变为近代意义上的大工业。[10]这种在母体中缓慢生长的资本主义经济萌芽，到了17世纪由于海外市场的刺激而得以迅猛发展，并且如同雨后的蕈菌一般向整个世界蔓延，终于使游牧民族的金戈铁马数千年来一直未能彻底征服的农耕世界，最后屈服于西方工业世界的织布机和滑膛枪面前。

注释

[1] 关于中世纪后期基督教文化所产生的这种深刻而痛苦的内在矛盾和普遍伪善，请参阅拙著《西方宗教文化》第3章第1节第1目“基督教文化的个性特征与内在矛盾”，长江文艺出版社1997年版。

[2] 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第460页。

[3] 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第11页。

[4] “基督教”（Christianity）一词在宗教改革前包括罗马公教（Catholicism即天主教）和希腊正教（Orthodoxy即东正教）；宗教改革以后，“天主教”用以表示旧教（罗马公教或罗马教会），狭义的“基督教”则仅指新教（Protestantism），包括路德宗、加尔文宗、安立甘宗等抗议罗马教会的新兴教派；而广义的“基督教”则是对天主教、新教和东正教的统称。

[5] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，四川人民出版社1986年版，第162页。

[6] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第4卷，台湾学生书局1984年版，第183页。

[7] 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第43页。

[8] 这是英国著名诗人波普为牛顿写的两行墓志铭体诗。牛顿逝于1727年，该诗于1735年发表。原诗的格调口吻有意模仿《旧约·创世记》中的最初三节。

[9] 参见《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，国际文化出版公司1985年版，第370-371页。

[10] 参见吴于廑《历史上农耕世界对工业世界的孕育》，载《十五十六世纪东西方历史初学集续编》，武汉大学出版社1990年版。

三、工业时代与“泛西方化”浪潮

宗教时代是一个文化分裂的时代，四大文明体系由于奉守迥然而异的宗教—伦理价值系统而处于彼此封闭的自我完善和独立发展过程中。在漫长的宗教时代里，异源文化之间的暴力冲突、和平交往以及相互借鉴都是偶发性的，它们仅限于极其狭小的空间范围和时间域段；而更常见的却是彼此不相往来的隔绝状态。与神话时代和英雄时代相同，在宗教时代将诸大文明临时联为一体的主要契机仍然是突兀而至的游牧民族的入侵浪潮。这种暴风骤雨式的入侵浪潮来去匆匆，它所导致的文化冲突和文化融合的“多米诺骨牌运动”虽然在一段时间里把旧大陆的各文明体系联结为一个彼此相关的整体，但是却并没有也不可能从根本上改变各文明体系相互独立和分散的状况。因此随着这种突发性的入侵浪潮的迅速低落，各大文明很快又重新回到封闭发展的传统状态中。

与过去的一切时代不同，15、16世纪发轫于欧洲（主要是改信了新教的西北欧国家）的工业时代开创了世界历史发展的一体化过程。如果说以往的几个时代都是由各大文明中心在不约而同的情况下自发地发生的，它们表现了一种共时性的发生过程，那么工业时代则是一个由西方向非西方地区传播而至的时代，它表现为一个历时性的发生过程。对于绝大多数非西方国家来说，工业时代是在西方列强的经济优势的诱惑下和坚船利炮的威逼下来临的，因此它们的工业时代与西方相比具有两个显著的特点：一是在时间上要晚一些（通常都与西方有数百年的时间差）；二是带有明显的模仿色彩。工业时代是一个由西向东、由北向南的历时性扩散和传播过程，是一个全球性的动态发展过程，它第

一次从真正意义上把世界联结为一个整体，但是它本身却发端于西北欧僻陋的一隅。

工业时代是西方基督教社会内部一系列漫长而艰难的经济变革和文化变革的结果。在15、16世纪这个具有划时代意义的历史关头，当伊斯兰教文明、佛教—印度教文明和儒家伦理文明仍然陶醉在传统的宗教—伦理价值系统中、听凭历史惯性的牵引时，在相对贫穷落后的西欧却发生了三场重大的历史运动，即文艺复兴、宗教改革和地理大发现。前两场运动属于宗教—伦理价值系统方面的变革，它们对传统的基督教价值系统进行了实质性的改造；地理大发现则揭开了日后大规模的海外扩张和殖民活动的序幕，成为刺激资本主义经济迅速发展的重要触媒。到了17世纪，出现了被汤因比说成是填补由于基督教的衰退而留下的“空白”的三种“新宗教”，即科学崇拜、国家主义和共产主义。与此相应，在经济方面，由于地理大发现而刺激起来的海外贸易和殖民活动呈现出迅猛增长的势头，从而导致了近代意义上的商业活动的蓬勃发展。在西欧内部，由所谓“羊吃人”的圈地运动所推动的纺织工业迅速崛起，与海外殖民活动共同构成了促进资本原始积累过程的决定性因素。开始于15世纪的各种变革的涓涓细流到18世纪终于汇成了一股汹涌澎湃的历史大潮，在启蒙运动所倡导的“科学”和“理性”精神的感召下，西欧各国纷纷进行了政治体制变革，完成了从专制政体向民主政体的过渡。与此同时，在文化价值系统变革和政治体制变革的双重刺激下，一场轰轰烈烈的经济体制变革运动——工业革命——首先从英国爆发，继而很快就席卷了整个西欧世界。

18世纪开始于英国的工业革命无疑是人类历史上的一场具有空前意义的巨大变革，它极大地改变了西方乃至整个世界的命运。正如18世纪的启蒙运动标志着西方近代文化的正式诞生一样，工业革命标志着资本主义生产方式的最终确立。但是工业革命并非突然发生的，它是以农为本的封建经济在迅速发展的航海业和商业的刺激之下向以工

业为基础的资本主义经济转变的必然结果，同时也是近代西欧社会数百年来一系列重大的思想、政治变革的必然结果。这些思想、政治变革把许多新内容注入到传统的基督教价值系统中，从而使西欧社会完成了一场近代意义上的宗教—伦理价值系统变革。正是这场独一无二的变革使得西方基督教社会从一个相对贫穷落后和黑暗愚昧的文明体系迅速转变为一个在思想文化、科学技术、政治制度、经济和军事实力等方面独领时代风骚的文明体系，取得了对其他各文明体系的绝对优势。

工业时代无疑是人类历史上的一个最富有传奇色彩的时代，在数百年的时间里，人类所创造的物质财富和精神财富远远超过了以往一切历史时代的总和。然而，同样一个毋庸置疑的事实是，工业时代的大多数物质成就和精神成就都是以近代西方社会的经济模式和文化模式作为其源头和范本的，其中最具有代表性的如科学理性、民主政治、市场经济、法权观念等等。即使是在中国和其他东方国家中得以确立的社会主义制度，也同样脱胎于近代西方社会中的共产主义学说。

17世纪出现的科学崇拜、国家主义和共产主义这三种新“宗教”或新思潮，不仅对于西方、而且对于整个世界都产生了深远的影响——对科学技术的崇拜改变了人类在自然界面前的被动地位，它在物质形态方面的后果是导致了从根本上改变人类命运的工业革命；它在精神形态方面的后果则是树立起理性至上的信念、自然秩序的观念以及人类征服自然界的信心。国家主义的发展经历了一个从专制政体向民主政治转化的过程，这个过程为现代世界各国政治体制的演化趋势提供了范例。共产主义则极大地改变了非西方世界的历史面貌，这种原本是作为西方资本主义制度的掘墓者和替代者的理想社会模式却在东方结出了硕果，它尤其对俄国、中国等国家的现代历史进程产生了难以估量的影响。

工业时代同时也就是“泛西方化”时代。如果说文艺复兴仍然表现了西方文明在伊斯兰教文明面前的被动性，宗教改革仅仅只是西欧内部的一场文化变革运动，那么地理大发现则显示了西方文明对于非西方世界的主动性。这种主动性随着殖民活动的开展和西欧资本主义经济的发展而日益明朗化，以至于到了19世纪末叶，整个世界（包括旧大陆和新大陆）的绝大部分地区都被囊括于西方殖民体系中。非西方文明和未开化地区的人们不仅普遍接受了西方的经济秩序和政治模式，而且还试图接受西方文明的观念形态以及被更新了的基督教价值系统。[1]这个不可抗拒的“泛西方化”潮流一方面在工业化和近代化的基础上把整个世界联结为一个休戚与共的整体，使得人类历史第一次真正地超出了国别史和区域史的范围，成为统一的世界历史；另一方面也使得非西方国家和地区在被动工业化和殖民近代化的过程中产生了一系列严重的社会后果，在有些地方甚至酿成了可怕的文化灾难。

地理大发现以及随之而来的海外贸易和殖民活动从根本上打破了世界各地区、各民族和各国家之间的相互隔绝状态，摧毁了农耕世界沿袭千年的自给自足和闭关自守的封建自然经济秩序，使彼此分散、孤立的世界在越来越大的程度上成为一个不可分割的整体。同时，由于西欧是资本主义工业世界的孕育地，近代西方文化是工业化过程的必然伴生物，所以在工业世界征服和同化农耕世界的过程中，就不可避免地出现了一种“泛西方化”的趋势。工业世界这种扩张型的经济体系在对农耕世界这种封闭型的经济体系进行冲击时，其作用力不仅仅限于经济层面，而且也极大地改变了农耕世界的价值系统和文化传统。西方列强在对其他国家和地区进行殖民化改造的过程中，一方面或多或少地促进了这些国家和地区的民族工业的发展，另一方面也使后者在无形中接受了西方的价值观念和行为方式。就此而言，近代化即等于西方化。这个公式在20世纪中叶以前无论对于西方国家还是非

西方国家来说似乎都是无可怀疑的，它对非西方世界的发展产生了极其深远的影响。这种影响既有积极的一面，也有消极的一面。从积极的方面来看，非西方世界在向西方文明学习的过程中普遍放弃了传统的农本经济而融入工业化的世界大潮，从而使人类社会在由近代西方文明所开创的统一的历史发展趋势中密切地联系起来，并最终实现了历史向世界历史的转化。从消极的方面来看，这个向西方学习的过程不可避免地使非西方世界共同面临着民族文化传统与外来文化在更深层面上的尖锐矛盾，这种矛盾可能会导致严重的后果。关于这种潜在的矛盾，一位西方历史学家比非西方世界的人们更敏锐地感受到了：

> 采纳世俗的西方文明恰好是陷入了始料莫及的20世纪西方精神危机。西方真诚地对世界开了一个无意的玩笑。西方在向世界兜售它的文明时，买卖双方都相信它是货真价实的，结果却不然。由于这一不幸，20世纪的精神危机使西方化的人类多数，比少数西方人更为苦恼；这种苦恼可能导致苦难。[2]

然而，这些苦恼或苦难只是到了20世纪中叶才开始被非西方国家和地区的人们普遍感受到；在此之前，整个世界都如痴如醉般地沉浸在西方工业文明所承诺的海市蜃楼式的美妙历史前景中。

“泛西方化”历程最初开始于殖民主义时代，它是以血腥的暴力来为自己开辟道路的。当西方列强用坚船利炮来推行帝国主义政策时，它们的主观动机只是想掠夺财富和获取巨额利润，然而这个暴力过程的客观结果却是非西方世界在经济体制和政治体制上的普遍西方化。尽管我们出于民族自尊心而一再强调工业化过程不等于西方化过程，但是东方国家最初步入工业化却是在西方列强的威逼下所作的一种迫不得已的选择，并且在很大程度上参照了西方的模式，这是无可否认的事实。在从17世纪殖民主义时代开始一直到第二次世界大战结束的漫长历史时期，对于非西方世界来说，工业化过程就是西方化过程。

第二次世界大战结束以后，随着世界范围内的民族解放运动的蓬勃发展，“泛西方化”潮流开始由暴力扩张转变为和平渗透，广大第三世界国家也从被迫接受西方文化转为自觉地和有选择地从西方文化中撷取于己有用的东西。殖民地与宗主国之间的隶属关系解体了，东西方之间开始以一种至少在表面上平等的方式进行对话和交往。经历了两次世界大战噩梦的西方国家面对着那些“不自由，毋宁死”的觉醒民族，发现与其继续进行暴力掠夺，倒不如利用经济规律来盘剥既安全又文明，于是他们就以经济秩序代替暴力原则作为统治世界的新手段。而那些刚刚获得独立的第三世界国家虽然在政治上摆脱了西方宗主国的控制，但在经济上却仍然与后者有着千丝万缕的联系，并且在精神上始终驱散不掉对西方文化的崇拜和向往。至于在这一时期出现的社会主义阵营诸国，则力图通过强化政治意识形态的方式来顽强地抵御西方资本主义世界的经济优势，然而它们所借重的意识形态模式仍然来自于西方文化——马克思主义本身就是西方理想主义传统和近代共产主义学说的最高成就，是对资本主义现实的理论扬弃和精神超越。因此，从某种意义上来说，从二战结束到前苏联解体的整个“冷战”时期，可以看作是西方文明以其经济优势和自身的意识形态矛盾来影响世界历史进程的时期。在非西方世界中，这一时期的特点则主要表现为：既要摆脱西方的政治控制，又无法驱散它的经济诱惑和文化影响。

在近代历史中，西方世界对非西方世界的影响是以两种相互对立的形式进行的，一种是**资本主义现实**的形式，它是通过大西洋、太平洋和印度洋等“海洋跳板”而传播的，其结果在一些非西方国家（如南美、印度和中东的一些伊斯兰教国家）中衍生出一种畸形的或南橘北枳式的殖民资本主义形态；另一种则是**资本主义批判**的形式，它是通过俄罗斯和欧亚大陆桥梁而向东扩散的，其结果促使另一些非西方国家（如中

国、朝鲜、越南等）从封建制度和殖民体制下直接过渡到社会主义形态。这两种迥然而异的形式使整个人类社会在20世纪都卷入到一种源于西方文化内部矛盾的意识形态对立和政治制度对立之中，即资本主义与社会主义两大阵营的对垒。然而，这两种形式尽管在表面上格格不入，它们却有着一个共同的文化根源，即它们都发源于近代西方社会。资本主义现实与资本主义批判，这本是西方文化内部固有的一对基本矛盾——世俗英雄主义与宗教殉道意识[3]——在近代的特殊表现形式，但是在“泛西方化”的过程中，西方文化内部的这一对基本矛盾却通过“海洋途径”和“大陆途径”这两种相反的传播途径，以一种全球化或地域扩大化的形式表现为两大阵营的对垒。近代西方文化以它的右翼覆盖了一半世界，又以它的左翼覆盖了另一半世界。从这种意义上来说，整个非西方世界，无论是采取了资本主义制度的国家，还是采取了社会主义制度的国家，其近代化历程都是在西方文化的浓重阴影之下度过的。

当非西方世界的人们在“泛西方化”浪潮的胁迫下忍痛放弃自己世代相袭的传统文化价值时，他们原以为这样做会一劳永逸地进入西方近代文明所承诺的美好前景中。然而随着西方文化自身固有的弊病和危机在后工业化时代的暴露，非西方世界的人们陷入了双重的苦恼之中：一方面他们一厢情愿地想跻身于西方文化大家庭的良好愿望是以放弃自己的文化传统和民族尊严、充当“二等公民”和附庸成员等屈辱条件为代价的，在西方化的过程中时时承受着“良心”上的谴责，陷入一种“灵魂分裂”的可悲状态中；另一方面他们又遭受着“全盘西化”的种种并发症——盲目的经济发展、不顾国情的制度移植、脱离现实的后现代意识等等——的无情折磨，由于“先天不足”和西方列强的干预而走上了一条畸形发展的道路。他们的一只脚已经迈入了西方文化中，另一只脚却跟不上来，于是就陷入了一种自我撕裂的痛苦之中，

不仅须忍受西方化的苦恼，而且还须忍受西方化不足和不可能彻底西方化的苦恼。盲目西化和先天不足所导致的双重苦恼成为20世纪末非西方世界普遍感受到的严重问题，并且由此而导致了一种深沉的文化反思。只是从这时候起，持续了数百年之久的“泛西方化”浪潮才开始显露出颓势，一股与此相对立的“非西方化”潮流应运而生，并显示出蓬勃发展的势头。非西方世界各国纷纷开始回归传统，试图从自己的文化根基中开拓出一条适合自己国情的现代化道路。随着西方文化影响力的衰减，近几百年来在非西方世界中似乎已经销声匿迹的各种传统宗教—伦理价值系统又显示出枯木逢春的势头，其典型的表现形式就是当今全球范围内普遍兴起的文化保守主义思潮。

注释

[1] 关于近代西方的宗教—伦理价值系统的问题是一个比较复杂的问题。文艺复兴（及其所导致的人文主义）、宗教改革和启蒙运动这三场近代的思想革命无疑使传统的基督教价值系统受到了极其严峻的挑战，而17世纪崛起的科学崇拜、国家主义和共产主义更是严重地动摇了传统基督教信仰的根基，但是基督教的价值系统并没有因此而彻底崩塌，而是通过注入新内容成功地应付了一系列严峻的挑战。因此，一直到科学文化高度发展的20世纪，基督教价值系统仍然是西方人安身立命的主要精神支柱。概言之，在近代西方的基督教价值系统中，理性和科学的成分逐渐增多，从而在宗教虔诚与科学理性之间形成了一种微妙的妥协与互补关系。

[2] 汤因比：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社1990年版，第168页。

[3] 关于西方文化自身固有的这一对基本矛盾即世俗英雄主义与宗教殉道意识之间的动态关系，我曾在《神旨的感召——西方文化的传统与演进》（武汉大学出版社1993年版）中作了具体的论述，请参阅。

四、西方文明的挑战和非西方世界的应战

文明的冲突是一直存在着的，只不过在古代由于人类世界尚未联为一个整体，因此文明的冲突是偶发性的，正如同文明之间的和平交流在当时也是偶尔发生的一样。在封闭的古代世界中，文明间的冲突虽然比和平交流具有更显著的历史作用，然而它对于文明的发展来说仍然是外在的，其重要性也决不可与近代的冲突相提并论。古代各大文明基本上是靠内在的动力自我维持着的，只有当一种文明的生机已经在内耗中殚竭时，外来的冲击才会充当起文明掘墓人（如罗马帝国之于古代埃及文明）或文明催产婆（如日耳曼人之于古代希腊罗马文明）的角色。

文明的这种彼此封闭和分散的状况自近代以来彻底被打破了。在15、16世纪这个世界历史的转折关头，当中国明朝政府陶醉在天朝大国的自满中而下令“停诸处采买及造下西洋船”，奥斯曼土耳其人沉浸于建立亚欧大陆帝国的辉煌梦想而不断对哈布斯堡王朝设在多瑙河上的堡垒维也纳发起进攻，莫卧儿帝国忙于调解穆斯林与印度教徒之间的矛盾而无暇旁顾时，西班牙和葡萄牙的冒险家们却在“物欲贪婪”的刺激下开始向浩淼的海洋扩张。这些起初以“无害的水生小动物”面貌出现的西方探险者，很快就转化为“凶野的海怪”和“食肉的两栖动物”，通过海洋这个宽阔的跳板对整个旧大陆和新大陆进行渗透。不久以后，面对着西方工业文明在数百年间迅速发展起来的咄咄逼人的经济、军事优势，传统的自然经济的农耕文明再也难以继续保持其悠然自得的田园情调。如果说在16世纪以前人类各大文明圈基本上是在一种相互隔绝的状态中独立发展的，彼此间的冲突只是一些无损于历史

主题的小插曲，那么在16世纪以后的世界整合或一体化过程中，西方与非西方之间的文明冲突则构成了历史的主旋律。[1]

从迪亚斯、达·迦马和哥伦布等人开创了航海时代起，一直到第二次世界大战结束为止，这长达四个半世纪的历史可以看作是西方基督教文明在经历了一系列内部变革——从文艺复兴、宗教改革到资产阶级革命和工业革命——之后试图把整个世界纳入西方体系的历史，即所谓“泛西方化”时代。它的特点是西方列强通过经济、军事优势向其他地区强行推广自己的文化成就和价值体系，其结果是非西方文明被迫地或逐渐自觉地在物质文化和制度文化层面上以西方化的形式来实现自身的近代化，并且试图在精神文化领域（这是文明由以确立的根基）中彻底否定自己传统的宗教–伦理价值系统，进行一次文化“大换血”。这个“泛西方化”过程一方面促进了非西方国家和地区的物质进步及制度更新；另一方面也造成了这些国家和地区的“文化失重”现象和精神苦恼。由于在接受先进的西方文化过程中必然出现的“晕轮效应”或盲目崇外心理的影响，使得许多急功近利的“全盘西化”分子忽略了文明根基的不可移易性这个事实，以为传统宗教–伦理价值系统的西方化转型如同用现代交通工具替代牛车、用西服替代民族服饰一样轻而易举。这种试图彻底斩断自己的文化根基，像传说中的精灵一样拽着自己的头发把自己提到空中的做法，不可避免地导致了“文化溶血”的严重后果，使人们陷入普遍的精神迷惘和痛苦之中。对于这种“文化溶血”后果，西方人往往比非西方人看得更清楚，汤因比在谈到“泛西方化”过程给非西方世界的人们带来的精神苦恼时说道：“事实上，他们忍痛放弃祖辈的生活方式而采取外来的西方生活方式，这给他们带来了极大的痛苦，然而他们却由此不无宽慰地虔信，以如此惨痛的代价换回的一定是永远幸福地生活在一种确定无疑的‘文明’之中的特权。可是结果表明，他们换回的其实只是由于陷入了迫近的西方

精神危机所受到的惩罚。”[2]下面我们就来具体考察一下几个主要的非西方国家和地区在“泛西方化”浪潮的冲击下所作出的不同反应或应战姿态。

1.俄罗斯

自从彼得大帝决心要使俄罗斯成为西方世界的一名正式成员以来，俄国的精英阶层在行为举止方面处处模仿西方社会（尤其是法国上流社会）的模式和风尚，乃至于当那些说着法语、戴着假发的俄国贵族们在战场上与拿破仑的法国军队相遇时，他们以为自己已经在平等的规则下参与了西方内部的利益角逐。到了1853—1856年克里米亚战争、尤其是1904—1905年日俄战争连接失利之后，俄国人终于发现，尽管他们一厢情愿地想跻身于西方文明的行列，并且在替西方列强为虎作伥地欺负东方各民族的过程中也确曾分得了一份薄羹，但是在西方人（英国人、法国人、德国人甚至从殖民地发展起来的美国人）眼里，自己始终只是西方文化大家庭中的一个冒牌成员或者二流角色。这种欲图委身西方却又不被接纳的尴尬处境使俄国人对西方文明采取了一种既敬且憎的心理。另一方面，在经济关系上，俄国落后而腐朽的农奴制度使其在工业化的道路上远远落后于西方其他资本主义国家，从而成为资本主义世界中的“薄弱环节”。经济上的这种落后状况进一步拉大了俄国与西方之间的心理距离，因此在第一次世界大战中俄国人很快就接受了产生于西方的理想主义传统同时又对西方的资本主义现实持激烈批判态度的马克思主义。有些学者认为，俄国接受了马克思主义并且演变出列宁主义来与西方对立，这是与俄国的东正教文化传统密切相关的。然而事实上，马克思主义与俄罗斯东正教传统是格格不入的，而列宁主义对俄国民粹派的抨击有时甚至比对西方资本主义的批判更为激烈。社会主义俄国用以抵御西方资本主义的精神武器仍然是西方文化园圃中盛开的花朵，而非俄罗斯土生土长的产物。“共产主义

在来源上像自由主义……一样，又是作为基督教的代替品而兴起于近代西方的世俗意识形态之一。因此，从一种观点来看……共产主义和自由主义之间的关于人类臣服的竞争，还可以被视为西方社会的家庭内部的争端。”[3]就此而论，俄国不过是用西方文化的一种传统（理想主义传统）来批判它的另一种传统（现实主义传统）罢了。

然而，这种用西方的精神武器来批判西方的物质武器的做法并没有使问题得到真正解决，它有时甚至加剧了文明之间的潜在的矛盾。东正教的俄罗斯与基督教的西方之间的文化对立虽然在一段时间里被政治意识形态的冲突所掩盖，但是它并没有从根本上被取代。雅斯贝斯指出：“欧洲精神确实也渗透了美国和俄国，但它们不是欧洲。……俄国人在东方和他们各民族的欧亚混合起源中有自己的历史母体。在精神上，俄国人的母体是拜占庭。”[4]在近代俄罗斯文化中，拜占庭的东正教传统和蒙古征服者的东方专制主义因素远远大于西方文化的成分，正如俄罗斯的东正教伙伴们所形容的：“抓破一个俄罗斯人，你就会发现一个鞑靼人。”这种潜在而深刻的文化矛盾成为导致20世纪末前苏联解体和政治意识形态对垒结束的重要原因之一（从文化角度来说，苏联社会主义制度的解体意味着从西方泊来的共产主义意识形态终于在根深蒂固的俄罗斯东正教文化传统的反抗下土崩瓦解），同时也是致使21世纪的俄罗斯仍将长期与西方社会相对峙的历史背景。

2.印度

印度的西方化过程与俄国完全不同，俄罗斯是一个自主的国家，它的西方化过程是在彼得大帝和俄国精英阶层的主动倡导下由上自下地进行的；而印度的西方化则是在潜移默化的殖民过程中无形地发生的，因此印度对西方文化的接受是在一种缺少选择权利的强迫状态中进行的。就这一点而言，西方对印度的影响比对其他任何地区的影响都更直接和更全面。自从帖木尔的后裔巴贝尔于1526年攻占德里，一

直到19世纪中叶印度最终沦为英国的殖民地，印度人始终处于信奉伊斯兰教的外族统治之下。虽然莫卧尔王朝的杰出君主阿克巴和奥朗则布等人曾有效地调解了伊斯兰教统治者与印度教土著之间的矛盾，但是他们死后，印度又重新陷于宗教混乱和政治混乱状态，这种普遍的混乱状态恰恰为西方商人的贸易活动和殖民统治打开了方便之门。到了17世纪末期，葡萄牙、荷兰、英国、法国和丹麦等国的贸易货栈和殖民据点已经如同多脚虫一样密布于印度次大陆潮湿的海岸线；而那些在割据状态中相互厮杀的王公诸侯们为了得到可资依凭的军事后盾，纷纷投靠不同的西方主子。西方势力与土著力量混杂在一起相互火拼，最终使英国独占鳌头。因此，到了18世纪中叶，对印度的实际统治权已经由莫卧儿王朝的穆斯林皇帝转到了英国东印度公司的商人手中。不久以后，“英国议会发现它自己统治着一个伦敦贸易公司，而这公司回过来，又统治着一个远比英国国王的全部领土更大、人口更多的帝国”[5]，于是它就通过了一系列置公司于英国政府监督之下的法令。到了1858年英国殖民当局镇压了由印度王公和地主们组织的起义并放逐了莫卧尔帝国的末代皇帝巴哈杜尔·沙二世以后，英国王室就正式取代了东印度公司对印度的政治统治权，印度从此也就名正言顺地成为英国的殖民地。英语成为印度的官方语言和有教养者的标志，高级种姓普遍接受了西方式的教育，而这种教育则成为担任各种英印公职的必要前提。1834年就任政府设立的公共教育委员会主席的麦考利在其制定的教育备忘录中写道：“用我们有限的手段，我们不可能试图教育全体人民。我们现在必须尽力培养出可以在我们和我们统治的无数人之间充当译员的一批人；这批人就血统和肤色而言是印度人，但就爱好、见解、道德和才智而言是英国人。”[6]

到了19世纪末叶，那些接受了西方教育的印度政治领袖们极力想把英印帝国改变成为一个完全西方化的国家，他们为此进行了种种努力。然而这些努力由于与印度传统的宗教—伦理价值系统相背离，因

此收效甚微。韦尔斯把印度称为“宗教的万花筒”，汤因比认为印度文明主要的特异标志就是它的“宗教癖”。到了20世纪，在从西方教育温室里孵化出来的印度知识分子的精神世界中，越来越不可遏制地出现了一种文化返祖现象。新一代印度知识分子痛苦地感受到，他们在西方化的时髦潮流中所扮演的角色是与他们世代相袭的宗教情感相矛盾的，这样就不可避免地导致了一种“灵魂分裂”的尴尬和苦恼状态。“这个由英属土邦培养起来的印度知识界，在他们的感情中仍是超然于他们头脑已熟悉的西方方式的；而这种不调和产生了一种根深蒂固的精神上的抑郁，这种抑郁是不能为按照西方式样组织一个印度民族国家而得到独立的这种政治上的灵丹所治愈的。”[7]作为这种痛苦感受的结果，符合印度文化传统的非暴力主义和“不合作运动”就迅速发展起来。圣雄甘地甚至想用抵制机器织品，提倡手工织布的自然主义来抗拒西方化趋势，他的斗争虽然以失败告终，但是他所倡导的“非暴力不合作”的思想纲领以及他身体力行的禁欲主义生活方式，却因为与印度社会固有的文化精神相吻合而得以广泛流传，成为印度文化传统的重要接力站，在20世纪末印度传统文化复兴的时代潮流中得到了发扬光大。时到今日，印度已经在越来越大的程度上成为一个印度教的现代化国家，而不再是19世纪麦考利等英国人所期待的西方文化附庸。

3.伊斯兰教世界

伊斯兰教世界的情况本来就比较复杂，在奥斯曼帝国的统治下至少有三个具有不同文化传统的居民群，即巴尔干半岛的东正教徒、土耳其穆斯林和阿拉伯穆斯林。这三个亚文化群虽然曾一度被囊括在奥斯曼帝国的版图中，但是文化上的异源性却使它们在西方化的过程中呈现出不同的特点。

第一，那些原拜占庭帝国的希腊正教徒（包括希腊人、塞尔维亚人、保加利亚人等）虽然在中世纪与西方天主教社会中的罗马人和日耳曼人

积怨甚深[8]，但他们与后者毕竟具有文化上的同源性，且同为基督教徒，因此在近代很容易地就融入了西方化的历程。

第二，土耳其人自1453年攻占君士坦丁堡以来，一直与西方社会处在对峙状态中，而且在18世纪以前基本上采取攻势。但是随着西方工业社会的崛起，以及国内民族矛盾和宗教矛盾的激化，土耳其人渐生捉襟见肘、力不从心之感。从第四次俄土战争（1768—1774年）失利到第一次世界大战结束的近一个半世纪的时间里，土耳其被迫首先在军事上、继而在各个方面向西方学习。到了1919年以后，凯末尔及其同伴们一面坚决抵制来自西方的武装干涉；另一面则全心全意地在国内推行各种西方化的政策。然而，尽管土耳其在表面上似乎加入了西方的阵营，但是西方世界在心理上仍然对土耳其怀有戒意。亨廷顿对此说道："当土耳其精英把土耳其定位为西方社会时，西方精英却排斥它。土耳其将不会成为欧共体的一员，其真正的理由，如阿齐尔总统所说：'因为我们是回教徒，他们是基督教徒，只不过他们没有明说而已。'拒绝了麦加，然后被布鲁塞尔排斥，土耳其何处安身呢？塔什干可能是个解答。苏联瓦解使土耳其有机会成为从希腊边境到中国边境七个属于土耳其文明国家的领袖，由于西方的刺激，土耳其正极力为自己塑造一个新的身份。"[9]

第三，至于阿拉伯世界，虽然接受西方文化影响的时间比较晚（通常以1798年拿破仑率领法国军队在埃及登陆为起点），但是由于阿拉伯地区的丰富的石油资源，使得它与西方工业世界结下了不解之缘。20世纪20年代以后，阿拉伯国家相继从西方宗主国那里获得了政治上的独立。正当阿拉伯国家的领袖们准备像土耳其一样走向全面西方化的道路时，由西方国家支持的犹太复国主义却使阿拉伯世界与西方世界之间的沟壑遽然加深了。随着30年代中期大批犹太人迁入英国控制的巴勒斯坦地区，阿拉伯人的民族意识和宗教情感极大地被唤起，从而与

西方世界的裂痕也就越来越深。因此在第二次世界大战中，阿拉伯国家没有像英、法的其他殖民地和附属国那样积极地支持同盟国，而是采取冷眼旁观的中立立场。一位阿拉伯的学者后来说道：“在以民主主义的名义实行的压迫和以法西斯主义的名义实行的压迫之间，没有什么可选择的。”[10]1944年，阿拉伯人成立了阿拉伯国家联盟，旨在于协调共同利益，谋求地区发展。1948年5月14日犹太人根据联合国1947年通过的巴勒斯坦分治决议，在美英等国的支持下宣布成立以色列国，致使阿以争端白热化。此后相继爆发了五次中东战争，阿拉伯诸国与以色列及其背后的西方国家之间积怨也日益加深。这种民族矛盾和宗教矛盾又与冷战时期的苏美冲突以及石油贸易问题纠结在一起，变得更加复杂化。到“冷战”结束以后，由于以色列政府明智地试图采取“以土地换和平”的政策，阿以关系得到了一定的缓解（但是一旦当以色列的强硬派执政之后，双方的矛盾又会进一步恶化）。继埃及之后，巴勒斯坦和约旦等阿拉伯国家也改变了以往的不接触的强硬态度，开始与以色列当局坐在谈判桌前共商和平解决阿以争端的途径。但是由于以色列政府朝令夕改，阿拉伯世界内部在对于和平谈判的态度上也存在着很大的分歧，再加上暗杀、爆炸等暴力行为屡禁不绝，使得本来已经变得明朗化的阿以关系又蒙上了一层浓厚的阴影。

即使阿拉伯世界正在逐渐缩小与以色列的距离，但是阿拉伯世界与西方世界之间的鸿沟仍然是无法超越的，20世纪下半叶普遍兴起的伊斯兰教原教旨主义运动就明显地表现了拒斥西方文化影响、重振传统文化精神的趋势。海湾战争虽然以西方的军事胜利而告终，但是它却进一步煽动起广大穆斯林的反西方心理，并且使得伊斯兰教不同派别、不同国家、不同民族之间的历史宿怨在同仇敌忾的情绪下趋于缓解。在当今伊斯兰教世界里，那些受过正规西方化教育的年轻一代精英分子正在成为坚决反对西方新殖民主义和文化帝国主义，积极倡导

原教旨主义复兴运动的中坚力量，伊斯兰教世界（包括阿拉伯穆斯林和非阿拉伯穆斯林）在20世纪末已取代解体的前苏联而成为与西方关系最紧张的对手。

4.日本

在席卷全球的“泛西方化”浪潮中，惟一能够既在精神文化层面保持自己的传统，又在物质文化和制度文化层面迅速完成西方化改造的国家是日本。在德川幕府统治时期，日本的状况比起同时代的上述任何一个国家和地区来，都要更为糟糕。国内藩镇大名割据，民不聊生；对外实行锁国政策，对于除中国和荷兰之外的所有外国商人的通商活动一概加以禁绝。其孤芳自赏之态势颇类似于鸦片战争以前的中国，然而却又缺少一个像满清帝国那样强有力的中央政府。1792年，沙俄使节拉克斯曼来日本商谈贸易问题，11年以后，另一个俄国使节列札诺夫乘军舰抵长崎要求日本开放通商口岸，均遭到日本政府的拒绝。友好的荷兰商馆屡次规劝德川幕府放弃锁国政策，实行对外开放，但是德川幕府的统治者们却对这种忠告置若罔闻。到了1853年，美国人索性开着军舰闯进了江户湾，迫使德川幕府连续签订了《日美友好条约》和《日美通商条约》。此后，西方列强纷至沓来，日本面临着与其他东方国家一样沦为西方殖民地的命运。

然而自1868年明治维新以后，情况发生了根本性的变化，日本逐渐从西方列强的俎上肉变成与西方列强共同进行弱肉强食游戏的东方伙伴。明治时代开创了把日本民族文化传统与西方先进技术制度有机结合的典范，它一方面确立了改革开放的基本国策，在明治元年颁布的五条御誓文中倡导开议会、行经纶、破陋习、求知识；另一方面又把传统的神社祭祀确立为国家神道，强化“敬神崇祖”精神和天皇至上观念。在《神社本义》中明确宣称：“大日本帝国乃我皇祖天照大神肇造之国，其神裔万世一系之天皇，遵照皇祖之神敕，自悠久古代，永

远治理之。此乃万邦无比之、吾国之国体。……在我国，历代天皇均常与皇祖为一体。身为现世神而治理圣世，垂宏大无边之圣德。国民浴此仁慈之皇恩，亿兆一心，体圣旨，继祖志，遵从代代天皇，发挥忠孝美德，以此形成君民一致、无与伦比之一大家族国家，延续无穷之国家生命，继续发展昌盛。此乃我国体之精华。”[11]在明治二十二年（1889年）颁布的帝国宪法中，一方面吸收了英法等国宪法的某些原则；另一方面则规定了天皇的至高无上地位。这种近乎狂妄的民族自尊心与虚心学习西方先进技术的谦恭态度的微妙结合，促成了日本军国主义的发展。到了甲午战争之后，日本在国际事务中已经获得了与西方列强平起平坐的实力地位。1902年日本与英国订立了同盟条约，“日英同盟的缔结使得尽管牌匾一向响亮而经常打现实算盘的这家老铺子——英国，选择了日本作为其在远东政策上对抗棘手的敌手俄国的有效伙伴，说明日本的地位，已得到了高度的评价；对日本来说，日英同盟使它具备了用实力来阻止俄国南下的野心、推行自己大陆政策的勇气和信心。”[12]日俄战争的胜利加强了这种勇气和信心，使日本从受人宰割的状态大踏步地走向了宰割他人的状态，成为世界上惟一一个在地理上处于西方范围之外的“西方化”强国。

第二次世界大战后，盟军最高司令部发布了“（日本）政府对于国家神道、神社神道之保证、支持、维护、监督以及宣传应予废止”的备忘录，遭到了日本保守人士的坚决抵制。国家神道虽然被解散了，但日本人对天皇的崇拜和对民族宗教传统的痴迷程度却是令人难以置信的。东方式的精神与西方式的技术在日本人身上所进行的奇妙结合，至今仍是日本人在现代化历程中创造奇迹的诀窍所在。日本人在西化的道路上走得越远，他们身上的那种东方式的精神力量就显示得越充分；而这种精神力量反过来又成为推动日本人努力学习西方和超越西方的重要动力。这一点从战后日本的迅速崛起即可得到证实。在近代

历史中，能够如此和谐地把两种形同水火的文化因子结合在一起的范例唯有日本，而在东方的其他国家，这种结合往往都由于过分地偏执于国粹主义或者“全盘西化”而流于失败。

5.中国

近代中国社会西方化过程的情况介乎于俄国和印度之间。中国在面对西方文化的挑战时，与俄罗斯一样具有一个自主和统一的政治环境，而不像印度那样陷入外族统治的混乱状态。大清帝国虽说是由满族人所建，但是由于它的统治者们积极而主动地推行汉化政策，因此在大多数汉人的心目中，一个强有力的满汉中央集权政府已经得到认同。但是中国的西方化进程却又不像俄罗斯那样由一个握有实权的君主自上而下地主动推行，而是在节节败退的窘境中自下而上地被迫开展的。因此，中国的近代化历程具有与众不同的特点。

中国文化的近代化转型是在西方列强的坚船利炮的威逼之下来临的，国人最初借鉴、采纳和吸取西方文化的动机只是为了“师夷长技以制夷”，以便在日益迫近的殖民化过程中达到保种保国之目的。由于这种身不由己的窘迫状态和变法图强的焦急心理，使得中国的近代化历程不仅具有其他国家和地区在近代化过程中所共有的一般性（即与西方工业化过程的时间差和对西方文化的模仿性），而且还突出地表现出一种时序倒置或因果倒置的特点，即在近代化过程中出于实用性的功利目的，首先学习和模仿西方近代化过程中的那些结果性的、表面性的和较晚发生的事物，然后再被动地向前溯寻，逐渐剥离出西方文化中的那些原因性的、更深刻的和较早发生的事物。

为了说明中国文化在近代化转型过程中所表现出来的这种特点，我们先来看看西方近代文化发展的基本梗概。从文艺复兴兴起到工业革命完成的400年时间里，西方文化经历了三个阶段的变革。第一阶段是15—17世纪，在此期间，欧洲发生了人文主义与宗教改革这两场重

大的思想革命。这两场运动导致了罗马天主教会一统天下的瓦解，并促成了两种崭新的时代精神的产生——人文主义以世俗性原则与中世纪的神圣性相抗衡，公开地打出了“人道主义”的旗帜；宗教改革则在反对罗马教会的精神专制的过程中造成了基督教世界的分裂，为信仰领域和日常生活领域中的宽容精神的出现创造了条件。这种世俗化的人道原则与思想上的宽容精神相结合，导致了17世纪科学理性的兴盛，从而为西方文化的近代化转型提供了思想前提。第二阶段是17—18世纪，该阶段西方文化的变革主要体现为近代国家主义的长足发展，西欧的主要国家在此期间都经历了一个从专制政体到君主立宪或民主共和的转化过程，并且在19世纪上半叶大体上完成了宪政改革和政治民主化的过渡。普遍的社会变革导致了自由、平等、民主、权利等法权观念和政治观念的确立，从而在制度方面保证了西方文化的近代化转型。第三阶段是18—19世纪，由英国等率先完成了政治变革的国家在经济领域中掀起了一场工业革命，这场物质形态的革命很快就席卷了整个西欧。它的内部结果是使西欧摆脱了手工作坊经营而进入大工业时代，它的外部结果则是使西方诸国的海外贸易从海盗式的劫掠活动转向了以坚船利炮为后盾的商品倾销，从而在物质层面上实现了西方文化的近代化转型。只是在经历了这一系列文化变革的洗礼之后，西方工业文明才最终在东方农耕文明面前确立起绝对优势。

简言之，西方近代文化的变革时序可概括为：思想变革——政治变革——经济变革，或者相应地表述为：精神文化层面变革——制度文化层面变革——物质文化层面变革。[13]

泛西方化浪潮对中国文化的影响早在明万历年间利玛窦等西方传教士来华传教时即已开始，但是从明万历至清乾隆年间，中国政府和民众对西方文化的态度是一种居高临下的轻蔑藐视和不以为然。康熙在给西洋人苏霖的上谕中训示道：“自利玛窦到中国，二百余年，并无贪淫邪乱，无非修道，平安无事，未犯中国法度。自西洋航海九万里

之遥者，为情愿效力，朕用轸念远人，俯垂矜恤，以示中华帝王不分内外，使尔等各献其长，出入禁廷，曲赐优容致意。尔等所行之教，与中国毫无损益，即尔等去留亦无关涉。”[14]在后来的礼仪之争中，针对罗马天主教廷严禁中国天主教徒祭天、祀孔、拜祖的立场，康熙亦表现出针锋相对、毫不妥协的强硬态度，禁止天主教徒在中国传教，并指责“西洋人等小人，如何言得中国之大理”。这种傲慢态度固然是以当时强盛的国力为依凭的，但是同时也反映了中国人对海外事务闭目塞听的夜郎自大心理。

鸦片战争以后，随着国力的日益凋敝，国人对西方文化的态度逐渐由鄙夷拒斥转向推崇模仿。鸦片战争对中国文化的最深刻的影响并不在于它轰开了清政府的国门，而在于它炸开了中国人幽闭千年的精神世界。随着天朝大国的道德文章在洋夷的“奇技淫巧”面前节节败退，越来越多的有识之士开始摆脱惯性强大的传统观念的牵引，“睁开眼睛看世界”。然而挨打受气的压抑心态导致了急功近利的短视，渴望自强的中国人首先看到的是西方文化的那些最表面的东西，随着被动性的变革活动不断遭到惨败，国人的目光才日益深入到西方文化的内核。

从鸦片战争失利到抗日战争爆发的近百年间，面对着越来越明显的文化颓势，“向西看”的呼声也日趋强烈。“从恭亲王开始，中间经过张之洞，一直到陈序经，可以依照西化主张的强弱或浓淡程度之不同而排列成一个等级。”[15]在此期间，中国通过学习西方文化以实现近代化转型的过程也可以分为三个阶段。但是与西方文化自身的近代化转型相比，中国文化的近代化转型不仅具有显著的模仿特点，而且具有显著的时序倒置特点，其具体过程表现为：学习西方的实用技术以实现物质文化层面的变革——学习西方的宪政体制以实现制度文化层面的变革——学习西方的科学理性和人道原则以实现精神文化层面的变革。

第一阶段的变革发生在鸦片战争至甲午战争之间，此间国人对待西方文化的态度主要反映在是否要学习西方先进的实用技术的问题上。虽然绝大多数国人仍陶醉于中国的“道德学问制度文章夐然出于万国之上”的夜郎自大心理中，并对西洋人持有一种滑稽可笑的轻蔑之情，但是一批有识之士如林则徐、魏源等已经深切地感受到先进的军事技术对战争胜负的重要作用，从而提出了“师夷长技以制夷”的策略。这种思想后来具体地落实到洋务运动中，李鸿章、左宗棠、张之洞、冯桂芬等洋务派在恭亲王的支持下，大力发展军事工业，模仿西方开兵工厂、办制造局，积极推行“自强新政”。不久又由军事工业向轮船、采矿、电报、纺织等民用工业发展，试图以西方之实用技术来充实、巩固中国传统文化之“本体”。此阶段中国文化变革的指导思想是：在不触动现存体制和传统价值体系的前提下学习西方的先进技术，进行物质文化层面的变革。此即张之洞等人所倡导的“旧学为体，新学为用”方针。

甲午战争爆发后，洋务派“师夷长技”的策略并未能达到“制夷”的效果。随着北洋水师的全军覆灭和战事的惨败，国人逐渐认识到中国落后的根本原因不在于器物方面，而在于体制方面，改革不应仅仅停留在“用”之上，还需进一步深入到“体”中。从而开始了第二阶段的变革即制度层面的变革。康有为、梁启超等维新派率先倡导“图保自存之策，舍变法外别无他图”的政治变革主张，在1898年1月所上的《应诏统筹全局折》中，康有为提出“大誓群臣以定国是”、“立‘对策所’以征贤才”、“开‘制度局’而定宪法”等三条基本国策。在“百日维新”中，维新派改机构裁绿营，废八股办学堂，设银行倡实业，开报馆通言路，力图仿照英德日模式建立君主立宪的政治体制。戊戌变法失败后，孙中山等资产阶级革命家又进一步提出三民主义的社会理想，发动辛亥革命等一系列激烈的社会变革活动，试图效法美法模式建立民主共和的政治体制。这一阶段中国文化变革的目标是：以脱胎于西方近代社

会的宪政体制取代延续了数千年之久的中国专制政体，实现制度文化层面的变革。

然而辛亥革命的短暂成功并没有从根本上改变中国贫穷落后的经济状况和黑暗腐朽的政治局面，南京临时政府名义上是全国中央政府，实际上“政府号令，不出百里”。袁世凯等北洋军阀则窃据大权，倒行逆施，于外患之侧又添内乱。国人至此再度猛醒，发现中国问题的根本症结既不在于缺少洋枪洋炮，亦不在于没有形式上的宪政体制，而在于国人心中根深蒂固的封建思想体系。如果不能从根本上改变国人的思想观念，任何从西方移植进来的新技术和新制度都会被他们按照传统思维模式歪曲得面目全非。“在陈独秀看来，中国的辛亥革命之所以失败，就在于中国缺乏像西欧那样的从文艺复兴到启蒙运动的思想革命。没有，就要补上；不补上，革命就不能成功；成功了，也不能巩固。”[16]这种新觉悟导致了五四运动和新文化运动的产生和发展。新文化运动公开倡导西方的科学理性、民主精神和人道原则，猛烈抨击统治国人思想二千多年的“吃人”和“伪善”的封建礼教，揭露国人的愚昧迷信，痛斥儒家文化传统，主张彻底抛弃一切国故，“死心塌地向西走”，从而导致了一种矫枉过正的“全盘西化”倾向。陈独秀说道：“若是决计革新，一切都应该采取西洋的新法子，不必拿什么国粹，什么国情的鬼话来捣乱。”[17]胡适告诫国人应有虚心认错的“新觉悟”：“我们必须承认我们自己百事不如人。不但物质上不如人，不但机械上不如人，并且政治，社会，道德都不如人。”[18]陈序经则公开打出了“全盘西化”的口号，宣称“西洋文化是世界文化的趋势”。此阶段中国文化变革的目标是：援用西方的精神武器从根本上铲除中国传统思想的影响，在精神文化层面上实现脱胎换骨式的自我更新。

至此，国人虽然在对待西方文化的态度上有所偏激，但是其目光已经由西方19世纪的物质成就和18世纪的制度成就深入到17世纪的精

神成就，看到了促成西方文化实现近代化转型的根本性因素。中国文化的近代化转型过程到此亦基本完成。

近代化过程结束以后，随着中国殖民化程度的加深，救亡主题日益压倒了启蒙主题，民族情感的高涨导致国人对西方文化的态度由敬仰逐渐转向了仇视。这种对西方文化既羡仰又憎恨的矛盾心理，致使产生于西方文化土壤中、同时又对西方资本主义现实持激烈批判态度的马克思主义在中国赢得了胜利。因此到新中国建立以后，国人对西方文化的态度从盲目崇拜变为盲目仇视和轻蔑。这种文化逆反心理发展到极端，就导致了"文化大革命"这样的历史悲剧，使中国社会再次陷入闭关锁国、自鸣得意的蒙昧状态。

改革开放以后，中国再度打开国门走向世界。在短短十多年的时间里，中国文化又重演了一次近代化过程中时序倒置的旧戏。从敞开国门引进西方先进的产品和技术，到参考西方制度模式以进行体制方面的改革，再到反思西方价值体系和思想观念而掀起文化讨论热潮，使得因救亡主题而被搁置的启蒙主题重新凸现出来。然而，只有当"全盘西化"的呼声在《河殇》的狂潮中达到了顶点之后，国人才会真正感受到不同文化传统之间的抵牾问题，才会深切认识到全盘照搬西方文化模式可能导致"文化溶血"的可怕后果。文化成就可以借鉴，然而数千年的文化传统却是不可能从根本上加以摈弃和改变的。当国人终于把目光深入到西方近代文化由以产生的那些精神原点时，他们才发现西方近代的世俗性的人道主义原则和宽容精神是以欧洲中世纪的彼岸迷狂和信仰专制作为历史背景的，而这种历史背景与中国传统的世俗性的人文精神背景迥然而异。忽略这种背景性的差异正是导致非西方国家在近代化过程中产生普遍的精神迷惘、苦恼并造成社会畸形发展的重要原因[19]，而正视这种差异则成为中国和其他非西方国家进行现代化建设的基本前提。正如台湾著名学者殷海光先生所言："任何人不可能把他们代代相传的文化从后门完全赶出去，从前门把一个新文化

像新娘子似的迎进来。文化的变迁无论怎样是有连续性的。每个新的文化特征，细细追溯和分析起来，常是以过去的文化特征作要素组合而成的。”[20]对于这个道理，中国人在进入20世纪90年代以后开始逐渐明白起来，他们试图探寻一条能够保持自己的文化特点而不落入西方文化窠臼的现代化道路。近年来传统文化的回潮，“现代新儒家”思想在知识分子中影响的扩大，“文化中国”概念的出现及其在华人文化圈中引起的广泛反响，海峡两岸人民文化认同感的加强，以及对东亚“四小龙”迅速崛起的文化背景问题所进行的冷静分析，这一切都表明一种试图摆脱西方化模式的新时代潮流正在中国悄然兴起。由于中国作为一个地大物博的大国具有其他国家所不能比拟的种种资源优势和人力优势，再加上改革开放政策所导致的一系列重大变化和国力增长，因此在前苏联解体和“冷战”结束之后，一个逐渐崛起的中国正在成为未来世界文化格局中引人注目的重要角色。

时至今日，一百多年的历史经验和全球范围内的非西方化浪潮终于使中国人摆脱了闭关自守和“全盘西化”这两个幽灵的纠缠，开始以一种现实主义的态度来探索适合自己的发展道路。如同世界上的一切国家（包括西方）一样，中国文化在现代转型中也经历了两次启蒙。第一次是用外来文化启自身孤陋蔽塞之蒙（正如西方近代文化的兴起最初也得力于从拜占廷和阿拉伯世界辗转而来的希腊文化一样），第二次则是以自身中生发的新精神来启盲目崇外之蒙。对于一个欲求强盛的民族来说，固步自封和妄自菲薄同样有碍于自身的进步。在一个既具有经济一体化的趋势、又保持了文化差异性的现代世界中，中国文化要想发扬光大，惟一的可行之途就是在坚持对外开放的同时从自己的文化传统中创造出一种崭新的时代精神，开创一条有中国特色的现代化道路。

6.其他地区

斯塔夫里阿诺斯在谈到不同地区发展水平的高低对于其西方化程度的影响时指出：“发展水平的不同具有根本的历史重要性，因为它决定了欧洲人在以后数世纪里进行扩张的路线和速度。海外地区的发展愈迟缓，欧洲人的侵入就愈迅速、愈具有压倒之势；相反，海外地区愈先进，他们对欧洲人的抵抗则愈有效、愈持久。”[21]与上述具有悠久文明历史的国家和地区相比，非洲、澳洲和拉丁美洲等地区的西方化历程则要单纯得多。当西方殖民主义者到来时，这些地区尚处于石器时代的原始状态或文明的黎明时期，按西方历史学界的说法，这些地区尚未进入历史。施瓦茨曾把欧洲人种的历史比作阳光明媚的一天中发生的事件，而把非洲的历史比作睡眠者一觉醒来随即忘记的无聊的梦。[22]这种说法虽然带有浓重的“欧洲中心论”色彩，却也道出了部分事实。由于这些地区尚未进入文明阶段，或者其刚刚萌发的文明尚未经历“哲学的突破”而建立起一套稳固的宗教－伦理价值系统，所以西方列强在这些地区所进行的殖民活动虽然充满了血腥味，却几乎没有遇到什么深层的文化障碍。对肉体的暴力征服比起对精神的和平同化来，往往要容易得多。当西方殖民主义者来临时，上述这些地区在精神文化方面差不多仍处于一种蒙昧未开的空白状态，因此它们在殖民化的过程中虽然在肉体方面付出了较大的代价，在精神方面却很轻易地就被纳入了西方的轨道。时至今日，澳大利亚和拉丁美洲已经在很大程度上得到了西方社会的心理认同；非洲虽然名义上获得了政治独立，但在经济、文化诸方面却与西方有着千丝万缕的联系。由于大多数非洲国家的文明化过程是与殖民化过程同时发生的，所以在摆脱西方的政治统治之后，它们所面临的问题就不是恢复、而是要从根本上构建一种崭新的宗教－伦理价值系统和文明体系。在“泛西方化”时代，这种开拓性工作的难度是可想而知的。

通过对上述各个非西方国家和地区近数百年间发展概况的考察，可以得出如下两点结论：第一，“泛西方化”浪潮构成了近代世界的主

旋律，非西方国家和地区无论其主观愿望如何，都无一例外地被卷入到这一全球性的潮流中。第二，非西方国家和地区对西方文化的接纳程度，尽管与诸多因素有关，但主要取决于其传统的宗教—伦理价值系统的稳定性，以及该价值系统与西方文化价值系统之间的反差度。这种稳定性越强、反差度越大，该国的西方化转型过程就越艰难蹇滞；反之，则越顺利通畅。中国、印度以及中东地区由于其固有的儒家伦理、印度教和伊斯兰教传统根深蒂固，其价值系统与以基督教价值系统为根基的西方近代文化相去甚远，所以这些国家和地区的西方化过程困阻重重。即使是曾一度沦为英国的殖民地而今仍然作为英联邦成员国的印度，20世纪下半叶以来也越来越明显地表现出对西方文化的“离心作用”。俄罗斯和前奥斯曼帝国属下的巴尔干半岛诸国，由于其作为精神支柱的东正教与西方基督教具有文化上的同源性，因此它们的西方化过程相对而言要顺利得多（尽管俄罗斯至今仍然被西方世界视为“非我族类”的国家）。日本的宗教—伦理价值系统的真正确立是在明治维新时期，明治时代一方面大力吸收西方的物质文化和制度文化因子，一方面对本土的神社崇拜进行理论化和国教化改造，从而使得传统的价值系统与西方的价值系统非常奇妙地糅合在一起。至于美洲、非洲等“化外”地区，由于其宗教—伦理价值系统尚未定形，所以很容易地就被纳入了西方文化的体系之中。这两点结论表明：即使在“泛西方化”潮流席卷全球的时代，即使非西方国家和地区的统治者们曾一度极力想使自己的国家成为西方大家庭中的新成员，但是具有不同宗教—伦理价值系统的文明体系之间的鸿沟仍然是不可能根本超越的。

注释

[1] 需要说明的是，在相当长的一段时间里，这种文明之间的冲突被民族国家之间和政治意识形态之间的矛盾所掩盖。然而，如果透过利益龃龉和政治制度冲突的

表象，我们就可以发现一种更为深刻的宗教—伦理价值系统方面的抵牾。关于这一点，将在后面具体说明。

[2] 汤因比：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社1990年版，第228页。

[3] 汤因比：《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第180页。

[4] 卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社1989年版，第90-91页。

[5] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第920页。

[6] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以后的世界》，上海社会科学院出版社1992年版，第449-450页。

[7] 汤因比：《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第197页。

[8] 关于拜占庭帝国的希腊人与西方天主教社会的罗马人及日耳曼人之间的矛盾，可参阅拙著《神旨的感召——西方文化的传统与演进》第2章第3节“罗马人与希腊人”，武汉大学出版社1993年版。

[9] 萨缪尔·P·亨廷顿：《文明的冲突》，载《二十一世纪》（香港）1993年10月号。

[10] A.H.胡拉尼：《叙利亚和黎巴嫩》，转引自斯塔夫里阿诺斯《全球通史——1500年以后的世界》，上海社会科学院出版社1992年版，第835页。

[11] 村上重良：《国家神道》，商务印书馆1990年版，第116页。

[12] 坂本太郎：《日本史概说》，商务印书馆1992年版，第448-449页。

[13] 人们或许会援引经济基础决定上层建筑的理论来论证西欧近代的思想变革仍然是以一定的经济变化即“资本主义萌芽”为前提的，然而所谓“资本主义萌芽”的问题在某种意义上来说是一个经院式的问题，马克斯·韦伯曾对该问题有过非常精辟的论述。事实上那些被说成是“资本主义萌芽”的东西在古代希腊、迦太基和古代中国社会中就曾存在过，然而只有在16世纪以后的西欧，由于新教伦理所蕴涵的“经济合理主义”的范导作用，这些“萌芽”才有可能发展为资本主义。因此韦伯明确地强

调，16世纪宗教改革所造就的恪守“天职”、勤奋节俭的新教伦理是资本主义经济关系产生的“精神杠杆”。

[14] 陈恒辑：《康熙与罗马使节关系文书影印本》第十一。

[15] 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第354页。

[16] 彭明：《五四新文化运动的反思》，转引自张立文等主编《传统文化与现代化》，中国人民大学出版社1987年版，第341页。

[17] 《新青年》第5卷第1号，1918年7月。

[18] 胡适：《请大家来照照镜子》，转引自殷海光《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第367页。

[19] 在非西方国家的近代化过程中，唯有日本正确地对待了这种历史背景方面的差异，从而使自己避免了非西方世界的普遍命运而成为维新自强的楷模。

[20] 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第391页。

[21] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第529页。

[22] 参见D.奥尔德罗格《迁徙与种族分化和语言分化》，载联合国教科文组织编《非洲通史》第1卷，中国对外翻译出版公司1984年版，第200页。

五、“非西方化”浪潮与世界历史的新“轴心期”

西方文化对非西方世界的影响最初是以一种外在的方式即“器物”的方式进行的，它的隐蔽的精神内核被包藏在炫目的物质外壳下面。非西方国家对西方文化的接受过程则如同剥洋葱一样，一层一层地向内深入。非西方国家的近代化历程通常是与西方化历程同步进行的，在席卷全球的“泛西方化”浪潮的冲击下，它们首先开始模仿西方的物质文化和制度文化，试图把这些表层的文化“硬件”移植到自己的文化土壤中。由于这种移植过程具有急功近利和囫囵吞枣的特点，它不是自发地从本国的文化根基中生长起来的，而是受“泛西方化”浪潮裹挟的结果，所以它的发展往往是畸形的和不健全的。西方社会的近代化是建立在它自身的精神前提（科学理性）、制度前提（民主政治）和物质前提（工业革命）之上的，而非西方国家的近代化过程却缺乏这些必要的前提。这种缺乏根基的、畸形的近代化起初给非西方国家带来了欢欣，不久就使它们尝受了无穷的苦恼。非西方国家最初从西方文化中剥到的都是于己有用的“器物”，然而等到剥及核心部位时，才猛然感觉到文化传统的抵牾问题。在这种普遍的苦恼和幡然猛醒的觉悟中，已经孕育着非西方国家现代化过程产生的历史必然性，而这一过程必将在世界范围内导致“非西方化”时代的来临。

对于西方世界来说，文艺复兴、宗教改革、地理大发现等一系列重大变革活动导致了一种新文明形态（即工业时代的文明形态）的出现，这种新文明形态是针对中世纪宗教时代的文明形态而言的，因此人们通常将其称为西方近代文明或西方现代文明。由于工业化是西方文化自身变革的结果，它的发展过程至今尚未终结（虽然我们常常将今天的西

方社会称为后工业社会），因此对于西方社会来说，近代化和现代化是一个自然相连接的过程，二者之间并无本质上的差别或明确的分水岭，它们毋宁就是同一个过程（在英语中，modern time既表示近代，也表示现代；而modern history既表示近代历史，也表示现代历史）。然而对于非西方世界来说，近代化与现代化却是两个完全不同的过程，二者之间的区别决非只是一个时间性的问题，它们具有全然不同的历史内涵。非西方国家和地区的近代化历程是伴随着西方殖民化浪潮而来临的，因此它们的近代化过程同时也就是西方化过程。与近代化过程不同，非西方世界的现代化过程则是一个驱除西方文化阴影而凸现民族文化特色的过程。因此，非西方世界的近代化与现代化的历史分水岭并不在于第一次世界大战和俄国十月革命[1]，而在于20世纪末“冷战”时代的结束和两大阵营对垒的消解，它的一个重要标志就是非西方世界各国纷纷开始自觉地摆脱西方文化的精神牵引，探索适合自己国情的现代化道路，试图从自己的文化传统中发掘和重构进行现代化建设的独立的精神砥柱。如果说非西方世界的近代化过程是“泛西方化”浪潮的结果，那么它们的现代化过程则成为“非西方化”浪潮的开端。20世纪末文化保守主义在全球范围内的蓬勃兴起恰好标志着一个重要的历史转折点，尽管文化保守主义在各国家和各地区所表达的具体内容不尽相同，但是它却在客观上昭示了非西方世界近代化历程的终结和现代化历程的开始。

如果说近代化是一个由西向东、由北向南逐渐传播和扩散的历时性过程，那么现代化则是一个各国家、各地区立足于自己的文化土壤共同发展的共时性过程。与近代化不同，现代化是不可能进行移植的。因此，当近代化历程结束以后，当非西方世界与西方世界共同站在一个新历史时期的起跑线上时，各民族和各国家只能从自己的文化传统中生长出现代化的精神支点。与近代化过程相反，非西方国家的

现代化过程是一个逐渐从浓重的西方化阴影中摆脱出来、重振自己的文化形象的过程，是一个在自己的文化传统根基上合理地撷取西方文化的先进成果的过程，或者说，是一个与泛滥了数百年之久的“泛西方化”浪潮相背逆的“非西方化”过程。

20世纪90年代是一个世界性的文化回归时代，或者更确切地说，90年代是即将来临的全球性传统文化复兴（在更高的形式中）之新世纪的前奏曲。这种传统文化复兴趋势的必然伴生物就是当前在亚非拉地区普遍开展的“非西方化”运动（突出地表现为自觉消除西方文化霸权主义对于民族文化传统的侵蚀，重建自己的独立的精神砥柱），它成为发展中国家现代化过程的一个典型特征。这个现代化过程是指非西方国家重新以适合本国国情或具有本国特色的方式来发展自己的工业、农业、科技、国防等事业，而不再是盲目地仿效西方模式。它的基本特点是：试图从自己的传统文化根基中重建一个精神支撑点，以此作为进行现代化建设和嫁接外来先进文化的根本。20世纪80年代以来，新加坡等东亚国家已经在这方面作出了表率，中国以及其他发展中国家也正在开始进行同样的尝试。近年来，中国民间和官方弘扬民族文化呼声的迭起，伊斯兰教世界原教旨主义的复兴，印度传统宗教信仰和宗教情感的高涨，东欧诸国长期潜伏的民族矛盾和宗教纠葛的激化及其所导致的新政治经济格局，都表明了非西方国家的传统宗教—伦理价值系统的复兴趋势以及对西方强权文化的离心作用，它预示着一个超越“泛西方化”潮流所造成的西方文化霸权主义模式的多元化时代正在来临。在经历了数百年之久的以经济先导和政治先导为其基本特点的西方强权体制的殖民主义时代之后，文化先导可能再一次成为未来世界的重要特征。在这个即将来临的文化多元化时代和精神内涵丰富的生存背景中，人类将可能再次创造出世界历史的新“轴心期”。

在世界历史的“轴心期”间所发生的宗教—伦理价值系统变革开创了迄今为止仍然构成人类重要精神支柱的几大宗教—伦理之源端，这些萌发于“轴心期”的高级宗教—伦理之源在宗教时代与新兴的伊斯兰教一起成为四大文明体系的灵魂和命脉，并且奠定了不同文明体系的基本文化特征。这些不同的文化特征在近代以前一直是在彼此隔绝的状态下独立发展的，其间虽有过相互渗透，但是这种偶然性的相互作用并不能改变各自发展的主流方向。只是到了“泛西方化”时代以后，彼此封闭的状况才在西方殖民化和工业化大潮的冲击下被打破。与此相应，世界历史的“轴心期”间所产生的各种传统宗教—伦理价值系统也纷纷在新兴的西方工业社会价值系统面前败下阵来，非西方世界在近数百年间普遍地陷入了文化混乱和精神迷惘（或精神“失重”）的状态。

然而，非西方世界的这些源远流长的文化传统尽管在来势汹汹的西方工业社会价值系统的冲击下处于劣势，它们却并没有彻底瓦解。与殖民主义浪潮相伴随的西方文化霸权主义虽然在一些非西方国家中取得了表面上的胜利，但是它却不可能从根本上对这些国家进行“全盘西化”的文化改造。“泛西方化”的世界潮流在非西方国家的经济、政治层面上基本畅通无阻（即使有所阻碍也能依靠西方强大的政治经济优势迅速地予以摧毁），但是在更深的精神文化层面上却遇到了不可逾越的障碍。一个印度人可以比较容易地适应西方现代的物质生活方式和选举制度，但是他思想深处根深蒂固的印度教世界观却始终与西方社会的价值系统处于不和谐的矛盾状态。类似的情况也发生在中国人、日本人、阿拉伯人、土耳其人、埃及人甚至俄罗斯东正教徒身上。在非西方世界中，不论是那些主动采取亲西方政策的国家，还是那些顽强抵御西方霸权主义的国家，在与西方的文化抵牾这一点上都有着同样的感受。正因为如此，到20世纪90年代以后，广大非西方国家纷纷试图

在西方先进的物质文化、制度文化成就与自身的精神文化传统之间寻找一个新的结合点。而目前普遍弥漫的文化混乱状态恰恰成为一个新“轴心期”生长的沃土。

“轴心期”的一个重要的文化标志就是帕森思所说的“哲学的突破”[2]，它意味着一种崭新的文化理想从传统宗教—伦理价值系统中脱颖而出。在世界历史的“轴心期”，西方的唯灵主义精神（它发轫于苏格拉底，典型表现于基督教文化中）、印度的佛教世界观，以及中国的儒家伦理思想都是这种“哲学的突破”的辉煌成就。而这些辉煌成就恰恰也都是在传统价值危机和普遍精神迷惘的文化背景中产生的。因此从某种意义上来说，价值失衡或“精神失重”现象正好构成了文化理想更迭的必要前提，绚丽的新文化理想之花往往盛开于文化混乱的腐臭土壤中。中国社会2000年来曾无数次地经历了政治危机和经济危机，但儒家的文化理想却从来没有真正地被动摇过。印度的佛教—印度教文化理想和中东的伊斯兰教文化理想的情况也与此相同。自近代以来，这些传统的文化理想开始受到西方思想的猛烈冲击，尽管各自作出的应战姿态不尽相同，但是它们却无一例外地陷入了真正的危机。这种文化危机远非政治危机和经济危机所能比拟，而且这种精神层面上的文化危机也决非简单地采取“全盘西化”的方法所能解决的。政治、经济层面的西化并不能根本摆脱精神层面的苦恼，物质生活的现代化和世界经济的一体化也并不能彻底取代各种文化传统之间不同的终极关怀。因此非西方国家的文化危机只能通过基于传统根基之上的文化转型才能最终解决。这种文化转型不可能拒斥西方现代文化的影响，它恰恰是在本土文化与西方文化交融汇聚的基础上实现的，正如第一个“轴心期”间的精神文化变革是在本土的农耕文化与入侵的游牧文化交融汇聚的基础上实现的一样，但是它的精神资源和基本模式却主要来自于传统文化的绵延不绝的生机。

即将来临的21世纪为全球性的文化转型提供了巨大的可能性，由于上述文化危机对于广大非西方国家来说是普遍性的现象[3]，因此一个新“轴心期”的前景，即从不同的文化传统中生发出具有多元化特点的新文化理想的前景，已经遥遥在望。在21世纪，由于政治意识形态对垒的结束和文化认同心理的加强，许多由传统宗教—伦理价值系统无形维系着的国家和地区，将可能再度不约而同地在内在文化冲动和外来文化影响的双重作用下产生新的“哲学的突破”，创造出一些既适合自己的文化特点又不背离世界历史发展趋势的新价值系统。这种兼具多元化和同一性特点的文化格局或许会成为未来世界的基本面貌，它将超越“泛西方化”浪潮所导致的强权主义国际秩序，开创一个更加平等和更加和谐的国际共同社会。因此，它代表着一种更富于人道主义情调的生存方式。

美国哈佛大学教授亨廷顿在其《文明的冲突》一文中谈到未来世界的政治格局时指出，未来世界政治的主轴将是“西方与非西方”的矛盾，以及“非西方文明对西方的强权与价值的回应”。这些“回应”将分为三种形式：一是非西方国家采取闭关锁国的方针，把自己的社会从西方的渗透和“堕落”中分隔开来。二是尝试加入西方文化圈并全盘接受其价值和制度。三是保持其固有的价值与制度，通过发展经济和军事实力，并联合其他非西方社会共同抗拒西方，以造成一种新的国际政治“均衡”格局。[4]在亨廷顿所说的三种“回应”形式中，第一种是极不明智和不合时宜的，在当今世界中，这种“回应”形式将付出昂贵的代价，而且难以持久。第二种“回应”形式实际上是一种文化大换血，其艰难程度可想而知，而且已经在许多非西方国家中导致了畸形现代化的悲剧。唯有第三种“回应”形式才是方兴未艾的“非西方化”浪潮发展的必然趋势。一个和谐的国际共同社会只能建立在西方世界与非西方世界完全平等的基础上，唯有以多元化为前提的同一性才是真正现实的同一性。在一个过去一向以、而且将来仍会以实力原则作为国际

政治地位的主要筹码的人类社会里，“柔弱的人”是永远不可能承受世界的，一厢情愿地向西方表示“普世和谐”的意愿亦是一种迂腐之举。[5]非西方国家只有正视未来可能出现的文明冲突和文化对垒的现实前景，勇敢地接受历史的挑战，并积极地和理直气壮地发展自己的文明体系，以实力作为与西方社会共建平等对话的国际新秩序的坚强后盾，才能真正超越未来的文明冲突和国际争端，实现和平与发展的时代主题。真正的“普世和谐”并非意味着不同文明体系的最终融合或者所谓的“全球的整合”，它的现实含义仅仅在于：多元化的文明体系在彼此平等的基础上，遵循共同的契约精神和规则意识，通过内部的文化认同和外部的文化宽容，尽可能地把文明的冲突限制在最低程度。这种前景或许并不能令人欢欣，然而它却是我们这个充满了“潘多拉灾难”的星球的惟一真实前景。

当历史进入20世纪90年代以后，持续了数百年之久的“泛西方化”历程终于到了强弩之末的时候。虽然美、英、法等西方大国仍然在很大程度上为全球政治及安全问题定调，并且依旧决定着世界经济活动的大趋势，但是中国、东亚诸国和一些区域性组织在国际事务中已开始发挥越来越大的作用。传统宗教复兴和文化认同感加强的直接结果，是一股全球性的“非西方化”潮流的兴起。政治意识形态对峙的时代结束了，东方诸文明（儒家文明、伊斯兰教文明和印度文明等）开始冷静地根据自己的社会特点来进行现代化建设，并且试图从自己的文化根基中寻找一种精神砥柱以与西方文明相抗衡。它们在物质文化和制度文化层面上借鉴了西方的许多优秀成果，在精神文化层面上却不约而同地掀起了一股自觉抵制“全盘西化”和复兴传统宗教—伦理价值系统的浪潮。就此意义而言，非西方世界的现代化过程恰恰表现为对西方化的近代化过程的一种历史性逆转，它的基本特点是突出本土文化特色而非盲目仿效西方模式。这种全球性的传统文化复兴趋势和“非西方

化”浪潮使得21世纪的人类将可能面临一种新的主要冲突形式——文明或者文化的冲突。恰如亨廷顿所言：“新世界的冲突根源，将不再侧重于意识形态或经济，而文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中，民族国家仍会举足轻重，但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间。文明的冲突将左右全球政治，文明之间的断层线将成为未来的战斗线。”[6]这种预言在今天看来似乎有点夸大其辞或危言耸听，然而只要对人类文明演化的长程趋势以及当下的世界格局进行一些较为深入的研究和分析，就会发现在这种说法中包含着深刻的道理。由于传统宗教—伦理价值系统的差异性而导致的文明分野和对立是不可能通过暴力征服和经济渗透的方式从根本上消除的，它们可以暂时被一些“时髦”的冲突主题所遮蔽，但是决不会被彻底取消。在未来世界中，文明之间的差异和对立仍将继续存在下去，并且隐藏着暴力冲突的可能性。今天，这种文明冲突的可能性正在引起越来越多的有识之士的关注。

当我们站在20世纪的终点来展望21世纪时，回顾一下上个世纪末西方人在展望未来时所持的盲目乐观态度，也许是有所裨益的。当历史进入19世纪末叶时，“泛西方化”浪潮已经形成席卷全球之势，西方人普遍相信人类历史已经终结于全球的西方化时代。汤因比在《人类与大地母亲》的序言中描述了1897年维多利亚女王执政60周年时西方人的这种踌躇满志的历史终结感：

西方的优势地位的建立尽管只是晚近之事，却似乎将永世长存。到1897年，西方瓜分世界的形势似乎已成定局。西方文明的过去，汹涌激荡，充满着惊恐彷徨，徘徊无措，而今这一切都已被愉快地抛在了身后。如果像很多人在1897年所想象的那样，“历史”就意味着所有这一切，那么，随着意大利和德国于1871年获得政治上的统一，历史显然已经进入尾声。因此，1897年似乎已成为这样一个时刻，即一个观察者可以“从容而全面地”回顾历史，在此时此刻观察家自己则再也不必在历史的

激流中挣扎了。[7]

19世纪末期的西方人对未来世纪充满了信心，他们坚信下一个世纪将是全人类在西方先进文明的引导下进入永久和平和普遍幸福的时代，并且对历史必将终结于全球的西方化这一点确信无疑。然而曾几何时，这种世界大同的理想就伴随着殖民体系的瓦解而陨落了。20世纪尽管曾展现出令人陶醉的曙光，但是它的整个基调却是阴沉和苦难的：两次世界大战对人类肉体和精神的摧残都达到了空前酷烈的程度；广岛、长崎爆炸的两颗原子弹不仅给日本人而且给全人类的心灵留下了永难愈合的创伤；“冷战”时期所造成的精神梦魇至今尚未完全驱散；各种反人道的种族迫害和政治迫害屡禁不绝；国际争端和武力冲突并未因为“对话”秩序的建立而消失，在某些局部地区甚至有愈演愈烈之势。19世纪末期人们所预示的文化融合和永久和平并没有出现，相反20世纪呈现在人们面前的是一个充满动荡的国际格局。特别是自20世纪下半叶以后，由于“非西方化”浪潮的蓬勃兴起，全球分裂已经成为一个不容置疑的事实。美国著名历史学家斯塔夫里阿诺斯在其新作《全球分裂——第三世界的历史进程》一书中指出，随着超级大国的“强权政治”的衰落，到了20世纪末期，“非集中化”和“群众参与”将成为全球性重新组合的两大原则，从目前的既不公平也不平等的高度一体化世界转变为一个地域自治的世界，是“大有可能而又合乎需要”的。[8]无视这些严峻的历史事实，盲目地相信由西方大国所操纵的国际组织的“对话”承诺，一味沉溺于各国在物质文化层面上所呈现的一体化表象，否认各传统文明在精神文化层面上越来越突出的根本差异及其可能导致的冲突后果，这种一厢情愿地企盼“太平盛世”的乐观主义不仅在理论上是肤浅的，而且在实践上也会成为软化发展中国家人民的意志、妨碍非西方世界迅速崛起和强盛的麻醉剂——当西方人士已经敏锐地看到了“西方中心论”的破产和全球分裂的事实，并且积

极地为即将可能出现的新的国际对抗寻找对策时，非西方国家的人们却天真地幻想着普世和平，甚至对日益明显的非西方世界与西方世界的对垒视而不见（有些人干脆对这种划分也予以否认）；当亨廷顿们忧心忡忡地呼吁加强西方文明的内部团结和军事实力，抑制非西方国家的经济发展和军事扩张时，我们的哲学家们却在做着用儒家的“普遍和谐”观念来教化天下和“柔弱的人有福了，因为他们将承受世界”的美梦。[9]这种宋襄公式的仁义之心和东郭先生式的悲悯胸怀如果不是一种痴迷的自欺，就一定是一种懦弱的自慰。

在20世纪末这个重要的历史转折点上，非西方世界的传统宗教—伦理价值系统的复兴势在必然。无论是伊斯兰教世界原教旨主义的复兴运动、华人世界弘扬民族文化传统的高涨呼声、印度教民族主义的发展趋势，还是亨廷顿等人的文明冲突论调，都从不同角度证明了这一点。近代以来非西方世界的文化危机不可能通过“全盘西化”的途径得到解决，这种文化危机是远比政治危机和经济危机更为深刻的问题，它只有通过基于传统根基之上的文化转型才能最终克服。在21世纪中，整个人类社会虽然在经济生活方面会呈现出越来越明显的一体化趋势，但是在文化精神方面却必定会出现一个多元化的格局。

当然，单纯的传统文化复兴并不能成为非西方世界现代化的出路，时下传统宗教—伦理价值系统的复兴只是一种过渡性的现象，它是对非西方世界中曾经喧嚣一时的“全盘西化”潮流的一种矫枉过正的反拨；文化保守主义亦非一个统一的文化壁垒，在它里面包含着种种不同甚至相反的思想主张。概言之，当前方兴未艾的文化保守主义思潮是非西方世界在经历了数百年的“泛西方化”潮流裹挟之后的一种自觉的文化反思，它的特点不是一般性地批判现代性，而是恰恰要寻找一条不同于西方现代化的、符合自己民族文化特点的现代化道路，即现代化而不西方化。

历史的发展本身就呈现为一个否定之否定的过程，激进和保守恰好构成了文化更新和延续的一对相反相成的矛盾。历史的演进既需要批判传统，也需要返本开新。像中国这样具有悠久文化传统的国家之所以能够在数百年的“泛西方化”潮流的侵蚀下依然保持自己的文化独立性，其根本原因就在于在激进和保守之间保持必要的张力，于更新中传承，于传承中更新。因此，在貌似复古的文化保守主义的呼声中，我们已经可以感受到一种新文明形态临产前的不安躁动。就此而论，眼下全球性的传统文化复兴浪潮恰恰构成了新的文化精神变革的前奏曲。在20世纪末，人类所面临的不仅仅是一个旧“轴心期”的瑰丽晚霞，而且更可能是一个新“轴心期”的辉煌曙光。

注释

[1] 在我国历史学界盛行已久的以第一次世界大战和十月革命作为世界近代史与现代史的分水岭的划分方法，是受“冷战”时期两大阵营对垒和政治意识形态对立影响的结果（同时也是受前苏联学术界的历史分期理论影响的结果，归根到底还是受“泛西方化”浪潮影响的结果），这种划分方法过于偏重暂时性的政治意识形态和社会制度方面的因素，忽略了深刻而潜在的文化因素，忽略了不同文明体系之间的根深蒂固的文化差异和源远流长的文化传统，缺乏宏观的和长程的历史眼光。因此，随着前苏联的解体、两大阵营对垒的结束、政治意识形态分歧的淡化以及文明冲突的历史主题的再现，这种历史分期方法正面临着根本性的危机。

[2] 帕森思认为，在公元前一千纪中期，希腊、印度和中国都不约而同地以各自的方式经历了一场“哲学的突破”（philosophic breakthrough）。所谓“哲学的突破”即指人们在更高的理性层面上对宇宙本质和生活本质发生一种新认识，从而对人类处境及生存意义产生一种新解释。由于解释系统互不相同，因而产生了上述几种文化之间的巨大差异。参见余英时《士与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第28-29页。

[3] 从另一个角度而言，它对于西方世界也不例外，西方社会当前流行的后现代思潮和彻心透骨的价值失落感，说明这种文化危机在西方世界甚至比非西方世界更为严重。

[4] 萨缪尔·P·亨廷顿：《文明的冲突》，载《二十一世纪》（香港）1993年10月号。

[5] 关于国内外学术界对亨廷顿此文的反响以及本人的基本态度，请参阅拙文《人类文明的演化趋势——兼论亨廷顿的“文明的冲突”》，载《中国社会科学季刊》（香港）1995年春季号。

[6] 萨缪尔·P·亨廷顿：《文明的冲突》，载《二十一世纪》（香港）1993年10月号。

[7] 汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，序言第1-2页。与19世纪末叶的情景相似，在1925年《洛迦诺公约》签订以后，西方人又一次陷入了长久和平的确信中，当时的英国首相张伯伦宣称，该公约标志着“和平年代和战争年代之间的真正分界限”。西欧人普遍相信，“洛迦诺精神”将至少会给欧洲带来几十年的和平和繁荣。然而仅仅十多年后，在欧洲就爆发了第二次世界大战。而且即使在这十多年里，局部的龃龉也始终没有停止过。

[8] 详见斯塔夫里阿诺斯《全球分裂——第三世界的历史进程》，商务印书馆1993年版。

[9] 参见汤一介《评亨廷顿的〈文明的冲突〉》，载《哲学研究》1994年第3期；许倬云《走向整合的世界》，载《二十一世纪》（香港）1993年12月号。

初版后记

从专业的角度来说，我本人的研究方向是西方哲学和西方宗教，但是自从20世纪80年代中期以来，文化比较学和世界文明史就一直是我所热衷的研究领域。十多年来，我一直试图透过纷纭复杂的文化现象去把握中西文化基本精神的分野，并对人类文明形态演变的深层机制作出说明。在前此已经出版的几部文化学著作中[1]，我曾尝试着进行这种解释，并且初步形成了一套独立的理论体系。这套理论体系的方法论特点在于：从宏观的和动态的角度来说明人类文明的演化趋势和中西文化的基本分野。我始终认为，文化学首先是一种解释学，即通过建构各种理论体系来解释那些被记载的历史事实，并把意义赋予它们。文化学追求的是历史过程的内在逻辑联系和启迪意义，它的崇高使命是绘制气势浑雄的长程历史发展宏图和撰写波澜壮阔的人类精神嬗变史诗，而不是批发和零售散乱的文化现象。从这种意义上来说，任何一种文化学体系，如果它能够成其为“体系”的话，都必定是理论在先的。

我原是学历史出身，后来转攻哲学。在学习和思考的过程中，我深感历史材料和哲学思辨对于文化学研究来说，宛如人的肉体与灵魂，缺一不可。从目前国内文化学研究的情况来看，能够将哲学思辨与历史材料、宏观构思与微观论证有机地结合起来的研究成果，实不多见。缺乏形而上学指导的文化学无疑是一种浅薄的文化学，然而仅有形而上学也是不够的，文化学同样需要实证的材料。“六经注我”固然不同于“我注六经”，但是这“六经”却是不可忽略的。实证的“点”需

要思辨的“线”来串连并赋予意义，思辨的“线”则需要实证的“点”来支撑和充实内容。精神必须现象化，而现象则必须是体现了精神的现象。

记得上中学时读太史公《史记》中的“项羽本纪”，书中说到项羽少时学文不成，学剑亦不成，其季父项梁怒而斥之，项羽却表示学文不过记名姓，学剑不过一人敌，而其志在于学“万人敌”。读后颇多感慨。当时少年气盛、心高志远，总觉得人生在世当如项羽一般叱咤风云，干一番轰轰烈烈的英雄业绩。时至今日，当年的壮志早已被平庸岁月的风尘所掩没，及至“不惑之年”，更是义无反顾地准备将后半生固守于书斋之中，而将纷纷扰扰的外部世界抛置于脑后。然而壮志虽泯，豪情犹在，日日危坐书斋，有时竟如同身临千军万马的战场。思绪奔涌、下笔如泻时亦有一种难以言说的淋漓畅快之情，而解释历史时的那种心旷神怡的陶醉丝毫也不逊色于英雄们创造历史时的自我实现的快感。事实上，解释本身就是一种再创造。让数千年来整个人类文明史中的精英豪杰及其所创造的辉煌业绩遵从于某种文化精神的演化规律，或者说把那些显赫一时的历史人物和事件解释为受某种形而上的“动机的动机”所驱使的历史现象，这是一种何等恢弘的“万人敌”！当黑格尔轻描淡写地把不可一世的恺撒、拿破仑等英雄人物称为“骑在马背上的绝对精神”时，他所体验到的那种无可言状的“心情”可能远远超越于恺撒从埃及凯旋时的骄矜狂傲和拿破仑在奥斯特里茨战场上胜利时的踌躇满志。

由于我的文化学理论体系基本上是在一种孤军奋战的情况下形成的，因此其中难免包含着许多粗糙乃至谬误之处。对于这些敝陋和缺憾之处，我恳切地希望能得到文化学界同仁们的批评指正；至于这套理论体系的基本思想（它鲜明地体现着我的学术研究的个性），我却是决心坚持到底的。在文化学研究领域中，既然我已经独立地走过了十多

年，那么以后的路仍将独立地去走。在学术和人生方面，我将终生奉守伟大的佛罗伦萨诗人但丁的名言：

“走自己的路，让人们说去！”

这本书可以看作是我多年来研究世界文明史的一个阶段性总结，它的出版首先要感谢上海东方出版中心的张渔先生。我与张渔先生原本素不相识，去年他在我的一位老同学处借阅了拙著《神旨的感召——西方文化的传统与演进》后，来信向我约稿。正是由于他的错爱和鼓励，我才下决心将手中的其他事情暂时放一下，在刚刚完成了《西方宗教文化》一书后马不停蹄地转向了本书的写作。此外我也要感谢湖北省委宣传部理论处为我提供的课题资助，以及许多学界同仁、先学前辈对于我的鞭策勉励。

赵林

1997年12月14日于武汉大学

注释

[1] 即《协调与超越——中国思维方式探讨》（陕西人民出版社1992年版）、《神旨的感召——西方文化的传统与演进》（武汉大学出版社1993年版）、《文明形态论——文明发生与形态嬗变》（台湾汉忠文化事业股份有限公司1996年版）、《西方宗教文化》（长江文艺出版社1997年版）等书。


西方文化精神
天国之门
赵林——著
教权与王权的
千年之战
西方历史只有两座城市：
罗马与耶路撒冷，
它们一座统治人间，
一座通向天国
适合中国人阅读的
西方文化经典著作
湖南人民出版社
博集天卷
CS-BOOKY

目录

三版前言

再版前言

导论 天国理想与尘世生活

第一章 希腊罗马多神教与古典文化

　　第一节 希腊宗教的源流谱系

　　第二节 希腊宗教的文化精神

　　第三节 罗马文化与宗教

第二章 基督教与中世纪文化

　　第一节 基督教的文化渊源

　　第二节 基督教与世俗社会

　　第三节 基督教文化的演变

第三章 基督教与西方近现代文化

　　第一节 变革时代的历史挑战与应战

　　第二节 宗教信仰的衰颓与科学理性的勃兴

后记

返回总目录

三版前言

光阴荏苒，白驹过隙，自从1997年和1998年长江文艺出版社和东方出版中心先后出版了《西方宗教文化》和《告别洪荒——人类文明的演进》这两本书以来，不觉之间，二十余年已逝，本人亦从雄心勃勃的学界新锐，一晃而成为满头华发的垂暮老朽。2005年，武汉大学出版社曾经把这两本书与我的另外三部著作（《协调与超越——中国思维方式探讨》、《浪漫之魂——让-雅克·卢梭》、《黑格尔的宗教哲学》）一起集结再版，至今也有十多年了。近些年来，我的一些学界朋友和社会人士时常抱怨说，我此前出版的一些书籍在市面上根本买不到，而网上所售大多为盗版书。承蒙湖南人民出版社和黄博文编辑的美意，准备第三次再版《西方宗教文化》和《告别洪荒——人类文明的演进》（同时也将出版我新近整理的一部关于宏观西方文化的文集《西方文化大视野》），这真是一件令人欣慰的事情。

迄今为止，我已经出版了学术专著、演讲录、大学教材、论文集等二十余部。从当今中国学界所推崇的“学术性”角度来看，在本人博士论文基础上修改而成的《黑格尔的宗教哲学》无疑是一部专精之作，该书深入细致地梳理了黑格尔宗教哲学的发展脉络和思想内涵，在国内西方哲学研究领域受到学界同仁的不少好评。但是相比起这部专业性很强的学术著作，我本人却更加偏爱《西方宗教哲学》和《告别洪荒——人类文明的演进》，因为这两本文化研究著作不仅体现了“学术”，而且也显露出性灵、情怀和文采，是真正具有人文情调的思想之作。我素来认为，文、史、哲等人文学并非我们今天语境下

的“科学”，人文学追求的最高目标不是真，而是善和美；它向人们昭示的思想真谛主要不是客观意义上的事实本身，而是主观意义上的价值启迪，旨在熏陶纯朴人性中的向善和爱美之心。

关于《西方宗教文化》和《告别洪荒——人类文明的演进》两本书的主旨思想和基本内容，我已经在2005年武汉大学出版社的再版前言中做了较为充分的介绍（参见本书正文前面的“再版前言”），这里就不再赘述。本次修订的主要内容在于，为《西方宗教文化》配制了大量的图片资料，这些图片大多是我近年来游走于欧洲时拍摄的照片，插入书中的目的是为了让读者能够真切和形象地了解西方文化的历史场景；同时也为《告别洪荒——人类文明的演进》插上了一些历史地图，可以帮助读者更加清晰地认识人类文明发展的不同历史阶段的基本格局。此外，我也根据二十年来国际格局的新变化对《告别洪荒——人类文明的演进》一书的部分文字进行了适当的修订。

希望这两本书不仅能给大家带来知识上的教益，而且也能激发性灵上的升华。

赵林

2018年8月14日于博鳌香槟郡

再版前言

一

近二十年来，我一直在西方哲学和文化学这两个学科领域之间徘徊。坦率地说，就个人气质和兴趣而言，我可能更适合于文化学研究。因为本人天性好高骛远，在学术上喜爱宏观性的视域，每当面对人类文明演进的长程历史时，总会在心底不由自主地泛起一股喜悦之情。正如我在《告别洪荒——人类文明的演进》一书的后记中所写的："让数千年来整个人类文明史中的精英豪杰及其所创造的辉煌业绩遵从于某种文化精神的演化规律，或者说把那些显赫一时的历史人物和事件解释为受某种形而上的'动机的动机'所驱使的历史现象，这是一种何等恢弘的'万人敌'！"但是另一方面，从小养成的喜爱思辨的精神习性又使我对哲学，尤其是形而上学深深地痴迷，这不仅表现在我曾经把西方哲学史上最玄奥晦涩的哲学家黑格尔的宗教哲学作为自己的博士论文选题（其研究成果就是被纳入这个系列之中的《黑格尔的宗教哲学》），也不仅表现在近年来我的研究方向更多地集中于具有浓郁形而上学色彩的宗教哲学和基督教神学方面，而且更明显地表现在我自己的教学感受中。十多年来，我几乎每年都要给本科生们讲授"西方哲学史"和"西方文化概论"这两门课，尽管这两门课都是我深深热爱的课程，但是相比而言，我在讲授西方哲学时总是要比讲授西方文化时感受到更加畅快淋漓的陶醉之情——讲授"西方文化概论"固然把我和学生带入一种广阔的历史场景中，使我们共同体验到希腊文化的和谐之

美、罗马文化的凝重之力、基督教文化的灵肉分裂以及西方文化现代化转型的艰难历程，但是讲授“西方哲学史”却往往把我和学生提升到一种空灵幽邃的纯粹精神境界，使我们不仅超越现实，而且超越历史，进入一种凌越时空、物我两忘的逍遥状态，只剩下思想与思想、观念与观念之间的无形契合。这纯粹的形而上学境界甚至比宏观性的历史视域更令我留连。这种每次都能陶醉其中的精神状态或许正是我的授课深受学生欢迎的根本原因，这是一个不能再简单的道理：一个教师在授课时如果首先不能感动自己，他也同样不可能感动学生。

正是由于长期在这两个不同的学术领域中徘徊，我也多少留下了一些不成熟的研究成果。自从1992年以来，在十多年的时间里，我一共出版了8部个人学术专著。感谢武汉大学出版社的关怀，这次将其中的5部著作作为一个学术系列重新出版。在这5本书中，《协调与超越——中国思维方式探讨》（陕西人民出版社1992年初版）、《西方宗教文化》（长江文艺出版社1997年初版）和《告别洪荒——人类文明的演进》（东方出版中心1998年初版）是文化学方面的著作，《浪漫之魂——让-雅克·卢梭》（武汉大学出版社2002年初版）是关于西方哲学史上最有争议的人物卢梭的生平和思想的一部评传，而《黑格尔的宗教哲学》（武汉大学出版社1996年初版）则是一部艰深难读的哲学著作。2004年由武汉大学出版社出版的另一本拙著《中西文化分野的历史反思》（此次未纳入这个系列中）可以看作是我对前三部文化学著作的一个研究小结，而刚刚由高等教育出版社出版的我与邓晓芒教授合著的《西方哲学史》以及目前我正在撰写的《18～19世纪德国宗教哲学的发展》（暂定名），则是我对西方哲学长期参悟的思想结晶。

在哲学研究方面，我多少还算是一个科班出身的“正规军”，无论是从研究领域还是思想风格来说，我都大体上沿袭了武汉大学西方哲学研究的基本传统。众所周知，武汉大学哲学系一直是我国西方近代

哲学研究的重镇，已故的陈修斋先生是国内首屈一指的莱布尼茨专家，而年近八旬的杨祖陶先生则是造诣深厚的德国古典哲学专家。在这两位前辈学者的精心耕耘下，武汉大学西方哲学研究不仅在某些专业领域，如经验论与唯理论、德国古典哲学，至今仍然处于国内学术界公认的领先地位，而且也在薪火相传的过程中将二位先生所培育的思辨精神发扬光大。注重西方哲学发展演化的内在精神和逻辑联系，强调对哲学史的思辨性理解，坚持历史与逻辑相统一的原则，这是武汉大学西方哲学研究的基本传统。我是中国恢复高考制度以后进入大学的第一批大学生，当时的第一、第二志愿报的都是哲学系，却鬼使神差地被武汉大学历史系录取。但是我对哲学的兴趣并没有因为专业的限制而改变，在上大学的四年期间，我在哲学系旁听的课程比在历史系所听的课程还要多。1981年报考研究生时，我又一次选择了武汉大学哲学系，但是却由于某种非学术方面的原因，在考试成绩名列前茅的情况下未被录取，不得不再次转入历史系攻读美国史方向的硕士研究生[1]。直到1993年，已经在武汉大学哲学系任教的我终于如愿以偿地考上了武汉大学西方哲学专业的博士研究生，投到杨祖陶先生门下亲聆教诲。在三年攻博期间，杨先生的人品和学问深深地感染着我，尤其是他在哲学思辨方面的深厚学养，令我受益终身。正是在恩师的期望和指导之下，我才步入了迄今为止我仍然认为是具有无可超越的思想深度的德国古典哲学的神圣殿宇。除了恩师之外，另一位西方哲学大师、北京大学的张世英先生也对我的思想产生了深刻的影响。早在20世纪70年代，当我还是一个无知少年时，我就是读着张世英等先生所写的《欧洲哲学史简编》而对西方哲学产生了最初的兴趣。二十多年后，当我进行博士论文答辩时，有幸请来张先生担任答辩委员会主席（近十多年来，年老体弱而精神矍铄的张先生几乎每年都来武汉大学主持我的师兄、师弟直至我自己的博士生们的博士论文答辩）。在与张先生交

谈以及拜读张先生大作的过程中，他的哲学睿智和中西哲学比较的开阔视野使我获益良多。此外，与我同在武汉大学哲学系任教的邓晓芒教授在哲学方面也给予我不少启发。邓教授于我可谓亦师亦友，我们相交已有二十年之久，彼此性格相去甚远，但在思想上却颇为契合。尤其是他在一些哲学问题上不同凡响的精辟见解，常令狂放不羁的我深感敬服。在当今国内西方哲学界一片拒斥形而上学、解构本质主义的时髦呼声中，邓晓芒教授却一直坚守和弘扬西方哲学的形而上之维度，而这一点也正是我在哲学研究方面所坚持的基本主张。

与哲学研究的情况不同，在文化学研究方面，长期以来我一直处于一种孤军奋战的“游击队”状态，既无师承可恃，亦无学派可属。这样反倒助长了我天马行空、我行我素的狂放个性，从而使我在文化学研究方面更加自由，因此未尝不是一件好事。我常常想，虽然我在骨子里更加热衷于哲学思辨，但是如果将来我在学术研究方面果然会建立起一种所谓的“体系”的话，那么更可能是在文化学领域而不是在哲学领域。事实上，在《告别洪荒——人类文明的演进》一书中就已经可以见到一点“体系”的端倪，该书可以看作是我的文化学体系的一个详细纲要。近些年来，由于我一直忙于应对一些哲学方面的研究课题，无力旁顾，但是我心里始终有一个愿望，那就是在完成了手上这些哲学课题之后，我将再度转向文化学领域，继续建构我在《告别洪荒——人类文明的演进》中打下地基的文化学大厦。

二

中国人对西方文化的了解较之西方人对中国文化的了解，要深刻透彻得多。今天中国学术界治西学的人数之众多、对西方各类学术著作翻译之浩繁，均为西方汉学界所无法比拟。然而这种译介方面的优

势却是以鸦片战争以来的文化劣势、民族屈辱和心理自卑为其代价的。从清末遗老自恃中国的道德文章“敻然出于万国之上”，到“全盘西化”论者抛弃一切国故“死心塌地向西走”，国人对待西方文化冲击波的应战姿态虽然不尽相同，但是那种“女忘会稽之耻邪”的卧薪尝胆之忧、欲置身于世界民族文化之林的自强不息之志，对于每个爱国学子来说却始终是铭心刻骨的。及至今日，中国已由昔日的“东亚病夫”之邦而日益强盛，大有跨出亚洲、走向世界之势；另一方面，“泛西方化”时代所形成的殖民主义的政治经济体系和文化帝国主义的观念体系也正在迅速地崩塌。现实格局的变化导致了学术思想上的观念更新，随着“西方中心论”偏见的破产，国内学者依凭着深厚的国学功底和百年来对西学的全面了解，大有与西方学术界逐鹿问鼎、一较高下的气概。

然而，尽管我们在“知彼知己”方面占有明显的优势，在方法论上却依旧落后。

近代以来，在中国，发奋做学问、读破万卷书的大有人在，但是能以其思想学说影响世界历史进程的大思想家却实难数出一二。如章太炎、陈寅恪那样皓首穷经的国学大师，梁启超、王国维那样学贯中西的学术泰斗，倘若拿来与黑格尔、马克思、罗素、汤因比等思想巨擘相比，则不免失之小气，显得功底有余而思辨不足，充其量是个“国手”大师，达不到世界级思想家的水平。这种现象固然与近代以来的“泛西方化”潮流有关，但是治学方法也是造成学术影响力差异的一个重要因素。在最近的数百年间，当中国的学者们钻进“学问”的象牙塔中剔精究微时，西方的学者们却在建构思想“体系”以影响人类历史的进程。

西方学者做学问常给人以大气磅礴之感，多采取宏观立论、六经注我的方法。论及观点时淋漓畅达，无所掣肘；涉及史料时则避疏就熟，详略相间。纵观黑格尔等人对中国文化的论述，在许多具体史实

方面显得浅薄可笑，然而瑕不掩瑜，这种局部性的知识缺陷并不能损毁其博大精深的思想体系。汤因比为了论证高级宗教是第二代文明与第三代文明之间的蛹体的理论，牵强地以东汉为界把春秋战国以来的中国古代社会划分为两个具有亲体关系的文明——古代中国文明和远东文明，并认为这两个文明的分水岭是大乘佛教在中国的传播。这种看法与国人对中国古代史的断代方法大相悖逆，其主观臆断成分亦明显可见。当代西方最负盛名的历史学家斯塔夫里阿诺斯在1970年出版的巨著《全球通史》中，竟然断定中国殷商之民“兴起于西北大草原，他们通过间接的途径掌握了中东人冶铸青铜和制造战车的技能，然后利用这些技术带来的军事优势，侵入华北，征服了当地尚处于新石器时代的农业村社”[2]。这种观点与商人源于商丘之东的定论大相径庭，足见作者对中国殷商文化的知识颇为生疏。至于斯宾格勒的《西方的没落》、雅斯贝斯的《历史的起源与目标》等著作，更是以知识性错误迭出而著称。然而，尽管有如上种种缺陷，汤因比等人仍以其宏观性和系统性的历史哲学思想为基础，通过发散式或演绎式的思维方法，建构起浩博庞大的历史哲学理论体系。在西方，注重“如实叙述”和史实考据、以“科学方法”和客观主义而著称的兰克学派固然不失为学术重镇，但是黑格尔、汤因比式的以形而上学为先导、以演绎思维为基本方法来建构“体系”的思辨史学却似乎更符合西方人的治学传统和习惯，而且由于这种撰史方法常常贯注了作者本人的生命体悟和心灵激情，不同于那种枯燥乏味的“纯客观性”描述，因而往往具有更加能够震撼人心的魅力。

相形之下，我们的学术传统过于注重训诂考据、旁征博引，于微观处做学问，给人以纤巧玲珑之感。国学素来讲究家学渊源、功底修养，此传统经乾嘉学派强化后，至今仍被大多数学者无形中奉为圭臬。传统的中国学者治学极重“严谨”二字，强调言之有据，凡用典必做考证，凡立论必有渊源，故而知识性的错误极为少见；另一方面，

中国学者也极重师承关系，讲究学术门户，恪守思想藩篱。论证典故重于建构理论，维护师统重于独辟新说，因而思想观点难以出新。孔夫子的微言、七十子的大义，构成了世世代代中国学者难以走出的怪圈；日积月累的考证资料使得被考证的对象越来越难以考证，乃至于为了训诂一个字可以做出洋洋洒洒数万字的文章。这种繁琐累赘的考据传统自新文化运动以来虽有了很大的改变，但是中国学术界中重功底、轻思想的传统仍然牢不可撼。黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》设若是出自中国人之手，必定会被斥为“满纸胡言”；汤因比在《历史研究》中、雅斯贝斯在《历史的起源与目标》中所运用的思辨性历史哲学观点，也同样为国内许多学者所鄙夷。正是由于这种轻视理论和不屑于进行历史思辨的传统和倾向，使得中国虽然拥有汗牛充栋的记载历史事实的典籍文献，却很少见到解释历史动因和规律的历史哲学著作。

到了近代以后，由于西方文化的影响，中国的学者们逐渐意识到用一种哲学理论或形而上学体系来作为统御散乱的历史资料的灵魂和骨架的必要性，于是他们纷纷从西方已有的各种理论体系中去寻找历史哲学的基点。在一段时间里，源于西方的精神决定论、经济决定论、地理环境决定论、文明形态理论等各种解释体系纷至沓来，一方面给沉闷僵化的中国史学界带来了清新活泼的气氛；另一方面也使中国史学界陷入了理论的混乱。西方的各种历史哲学本是一些贯注了思想者的生命体悟的生机盎然的理论体系，它们都是在西方文化的具体时空背景中，以批判的方式从精神自身的演化发展环节中必然地生长出来的。然而这些活生生的理论体系在被嫁接到异域文化土壤的过程中，往往会发生僵化和模式化的变形。事实上，近几十年来中国的一些史学著作在运用理论体系时，或多或少都带有生涩的模仿色彩和生硬的教条化倾向。许多活生生的理论体系被粗鄙拙劣的庸俗化风格抽掉了灵魂，变成了冷冰冰的理论“化石”。例如，把马克思基于对西方

社会历史的深入考察而提出的五种社会形态理论当作一种不可变更的硬性标准，机械地套用在中国社会历史的分期问题上，不仅曾一度使中国史学界陷入了极大的理论混乱，而且也是对马克思理论本身的一种扭曲和僵化。用刻板僵化的理论模式来解释历史，往往比拒斥一切理论先导的“客观史学”更为糟糕。这种削足适履、生拉硬拽地把中国历史往西方舶来的各种理论框架里塞的做法，其实是“西方中心论”的另一种表现形式。

无论是死守故纸堆的历史考据，还是煞费苦心地去迎合一种时髦的理论模式，都不是历史意识的自由表达。历史意识首先是一种思辨意识，是把握历史的活的生命的强烈欲望，是对历史发展的潜在动力结构的建构与诠释，是呼唤散乱的历史材料追随统一的精神目标的内在冲动。从某种意义上说，历史意识就是一种诠释意识，这种诠释不同于自然科学研究中“发现”客观规律的活动，而是一种“赋予”历史对象以意义的活动。在任何时代，对历史的诠释权都在于诠释者而不在于诠释对象，故而克罗齐说“一切历史都是当代史”，故而卡尔·贝克说“人人都是他自己的历史学家”。

历史本身，或者说纯粹客观的历史永远都是一张无法正视的美杜莎的脸，只有通过希腊英雄珀耳修斯的光亮的盾牌才能反照出它来，而这个光亮的盾牌就是人们建构起来的各种诠释体系。由于这些诠释体系涵容了历史，所以我们在创造理论的同时也就创造了历史，即那个展现在理论中的历史。历史的规律性寓于历史诠释体系中，历史的活的生命力不在于作为对象的客观历史本身，而在于不断更新的理论体系。事实上我们对于一切历史的了解都是通过各种历史诠释体系而实现的，从司马迁、班固和司马光等人的历史诠释中，我们了解到中国古代历史；从希罗多德、普鲁塔克、阿庇安、李维的历史诠释中，我们了解到希腊罗马历史；从伏尔泰、维柯、黑格尔、兰克和汤因比的历史诠释中，我们了解到世界历史，尽管这些历史诠释的基本立场

和主要观点可能是互不相同甚至是直接对立的，而且各自还或多或少地穿插着一些荒诞不经的神话传说和艰深晦涩的形而上学。那些以不同的立场观点来诠释历史的理论体系就是历史哲学，它的特点永远都是用思辨性的理论来驾驭零散的历史材料，而不是相反。就此而言，一切历史诠释体系，说到底都是理论在先的。

三

1992年，我的第一部学术著作《协调与超越——中国思维方式探讨》作为“中国文化与现代化丛书”之一，由陕西人民出版社出版。在这本书中，我把中西文化的根本分野概括为协调的现实精神与超越的浪漫精神的对立，这两种迥然而异的文化基本精神在作为文化原型的中国古代神话和希腊神话中即以朦胧的和粗糙的形式表现出来，在漫长的中西文化演进过程中分别积淀为伦理意识与宗教意识，并决定和塑造着中西历史发展的基本轨迹和中西社会的基本面貌。《协调与超越——中国思维方式探讨》从神话分析入手，梳理了中国传统文化的主体意识——伦理意识形成和发展的基本脉络，探讨了唯伦理性思维方式对于中国哲学、宗教、法律、科学技术、经济思想和政治生活的深刻影响，并简要回顾了近代以来中国传统思维方式在面对西方文化挑战时的基本应战方式。1993年，我在《神旨的感召——西方文化的传统与演进》一书中进一步对西方文化的基本精神——超越的浪漫精神进行了系统的分析，指出这种超越的浪漫精神由内在包含的一对矛盾——宗教殉道意识与世俗英雄主义——所制约，并在不同的历史时期或者表现为二者之一，或者以合题的形式把二者统一在一起。在超越的浪漫精神之外还始终存在着一种异在的挑战，即狭义的个人自我

完善的挑战。正是这三者之间的动态平衡构成了西方文化发展的精神动力。

1997年，我在《神旨的感召——西方文化的传统与演进》一书的基础上，重新撰写了一部关于西方文化的著作，这就是《西方宗教文化》。与《神旨的感召——西方文化的传统与演进》相比，《西方宗教文化》无论是在思想内容上还是结构形式上都要更加成熟一些（这也是本系列重版《西方宗教文化》而非《神旨的感召——西方文化的传统与演进》的主要原因）。在《西方宗教文化》中，我通过对希腊罗马文化、中世纪基督教文化和西方近现代文化的细致考察，勾勒出西方文化发展演变的基本轨迹，展现了隐蔽在和谐的希腊文化、凝重的罗马文化和二元分裂的基督教文化背后的统一的西方文化精神，以及它如何在西方近现代文化的历史合题中实现了自我更新的神圣使命。直至今日，《西方宗教文化》仍然是我的一部自鸣得意之作，该书不仅内容广博、思路清晰，体现了历史与逻辑相统一的原则，而且文采飞扬、语气贯通，将深刻的思想内涵融入精美的形式之中。与秦汉以降中国文化“天不变道亦不变”的超稳定结构不同，西方文化在数千年的历史过程中以大幅度的两极跳跃和自我否定为基本特征。希腊文化作为西方文化的摇篮，以一种质朴原始的方式包孕着日后绽露的一切文化矛盾。在希腊文化的最初形态——美丽动人的希腊神话传说中，就已经可以清晰地看出灵魂与肉体、理想与现实、彼岸与此世等一系列相互矛盾的事物之间的和谐统一。正是这种原始的和谐之美，构成了希腊文化永恒的精神魅力。罗马文化虽然在许多方面继承和沿袭了希腊文化的具体内容，但是却在文化精神方面把和谐之美的希腊文化推向了片面化的极端，从而一方面表现出悲歌慷慨的英雄主义，另一方面却堕入了穷奢极欲的物质主义深渊。在罗马文化中，一切高尚的情怀、诗意的理想全都淹没在赤裸裸的财产关系和冷峻的功利图谋里，不可一世的罗

马帝国最终崩毁消蚀于声色犬马的纵欲主义巨浸之中。如果说在罗马文化中肉体完全摒弃了灵魂、现世享乐彻底取代了天国理想，那么中世纪基督教文化则走向了另一个极端，它把否定肉体享乐和现世生活的唯灵主义发挥到了骇人听闻的地步。基督教的理想是玉洁冰清的唯灵主义和一尘不染的天国境界，它的基本手段是唾弃肉体的禁欲主义。然而，当基督教在中世纪成为所有西欧人惟一的宗教信仰时，处于尘世之中的罗马天主教会就面临着一个尴尬的局面：为了实现崇高的宗教理想，它不得不动用各种世俗的手段，从而使自身不可救药地深陷于现实利益的泥淖之中。于是，基督教的唯灵主义理想就与罗马教会的物质主义诉求、奋力超越的灵魂就与不断下坠的肉体处于直接的冲突之中，从而导致了中世纪基督教文化最深刻、最痛苦的二元分裂的矛盾，并且酿成了惊心动魄的社会罪恶和令人作呕的普遍虚伪。面对着这种自我撕裂的文化矛盾，文艺复兴和宗教改革这两场运动试图从不同的方面来重新实现灵与肉、理想与现实的和谐统一，前者导致了人性的复苏和艺术的繁荣，后者则出乎意料地为自由思想、民族国家、民主政治、经济合理主义、宗教宽容氛围和科学理性精神等一系列近代文化因子培育了生长的土壤，从而最终促成了西方文化的现代化转型。在西方现代文化中，人们一方面仍然保持着对崇高理想的不倦热情；另一方面则理直气壮地享受现实人生，力图把尘世中的家园建设成为憧憬中的天国，从而使希腊文化中最初孕育的灵肉和谐以一种历史的合题形式得以重现。《西方宗教文化》一书通过翔实的资料和具体的环节所展现出来的，正是这个在漫长的历史过程中、以对立统一的辩证形式而实现的西方文化精神。

这几本关于中国文化和西方文化的著作出版后，一些目光敏锐的朋友向我提出了一个关键性的问题：中西文化基本精神的分野是如何发生的？事实上，早在写这几本书之前，我就开始思考这个问题，并且深感棘手。坦率地说，这几本书都只是从现象学或功能学的角度论

述了中西文化基本精神的差异及其历史表现形态，未曾涉及到中西文化基本精神分野的发生学问题（即便我试图把神话作为分析中西文化基本精神分野的历史起点，关于其发生机制的问题仍然未能得到解决）。显然，用不同的文化模式去解释中国和西方的种种历史现象，并得出一些对照性的结论，这项工作尽管难度很大，但是比起从更加宏观的历史背景中去说明这些文化模式的发生机制的工作来，却要容易得多。在一段时间里，对中西文化基本精神分野的发生学问题的思考常常使我夜不能寐，于是我不得不再次从纯粹的哲学思辨王国返回到广阔的文化学领域。而且这一次既不是专论西方文化，也不是专论中国文化，而是从世界各大文明体系发生和形态嬗变的宏观角度来说明不同文化——主要是中西文化——的基本精神分野的历史背景和内外机制。而这一努力的结果，就是1998年出版的《告别洪荒——人类文明的演进》（它的雏形是1996年在台湾出版的另一本拙著《文明形态论》）。

在《告别洪荒——人类文明的演进》中，我用了相当大的篇幅去说明文明发生和形态嬗变的历史背景与分期问题，但是关于不同文化，尤其是中西文化基本精神分野的发生机制却是我所要解答的核心问题。在这本书中，我用“宗教—伦理价值系统”这一更加明晰和更具有概括性的概念来代替“文化基本精神”这个比较朦胧抽象的概念。此外，我也不再使用《协调与超越——中国思维方式探讨》中提出的“协调的现实精神”和“超越的浪漫精神”这两个基本概念，而是将其所蕴含的文化内涵融入“儒家伦理价值系统”和“基督教价值系统”这两个具体的文化学概念中。《告别洪荒——人类文明的演进》还对雅斯贝斯提出的“轴心期”这个重要的文化学概念进行了深入考察，不仅说明了旧大陆各大文明体系如何在经历了“轴心期”的精神变革之后形成了作为各自精神脊梁的高级宗教—伦理价值系统，而且更说明了这个神奇的世界历史“轴心期”为什么会出现的原因，这就是在更加广阔的时空背

景中发生的“文化杂交”活动。具体地说，如果我们要问：为什么偏偏在公元前一千纪中期会出现一个世界历史的“轴心期”，它孕育了直至今日仍然深刻地影响着不同文明体系的基本精神面貌的各大高级宗教—伦理价值系统？那么对于这个问题的回答，必须放眼于游牧世界与农耕世界的大冲突和大融合这个更为广阔的历史背景——从公元前二千纪初甚至更早的时候开始，在亚欧大草原上追逐水草而生的一些游牧民族就对南方的几个亲代农耕文明发起了大规模的入侵活动，在这次遍及整个旧大陆的民族大迁徙浪潮中，野蛮而生机勃勃的游牧民族与处于文化“发情期”的各个亲代农耕文明相结合，其结果导致了普遍的文明形态嬗变，并且通过长期的文化融合过程而建立起稳固的宗教—伦理价值系统。而那些未能成功地进行这种“文化杂交”的亲代文明（如古代埃及文明），则由于不能获得新的文化因子而成为绝嗣的“文明化石”。而且，一个文明体系一旦经历了“文化杂交”活动而在世界历史的“轴心期”建立起稳固的宗教—伦理价值系统，它就具有了难以撼动的精神砥柱。在其后的历史发展过程中，其他文明体系无论是通过暴力的强制还是和平的渗透，都不可能从根本上消除或替代这种宗教—伦理价值系统了。

在15、16世纪以前，文明之间的接触往往是通过野蛮的游牧民族的中介而进行的。从公元前二千纪初期（甚至更早）一直到公元后1500年，亚欧草原上的游牧民族对南部的农耕世界进行了三次大规模的冲击。这些“蛮族”大入侵及其随后而至的文化大融合在时间和空间这两个方面都产生了极其重要的历史效应，从时间坐标上来看，它导致了文明形态的嬗变和新陈代谢，从而使得各大文明体系能够像春蚕蜕皮或者化蛹为蝶一样长盛不衰地延续下来；从空间坐标上来看，它通过“征服者被征服”这一文化学规律而实现了“蛮族”的文明教化过程，从而反向地拓展了文明世界的疆域。正是由于这种历史效应，最初如

同沙漠中的绿洲一样渺小脆弱的农耕文明，借助于三次游牧民族大入侵的反作用力把自己的影响扩展到旧大陆的每一个角落。文明通过野蛮而“发酵”的过程是如此地迅猛和不可遏制，以至于当人类历史的脚步越过了公元1500年这个重要的历史分水岭以后，原来如同蔓草一般四处蔓延的游牧民族反倒变得像3000年以前的农耕世界一样几乎没有立锥之地了，接下来的历史就是关于新崛起于旧大陆西北隅的工业世界怎样一大片一大片地把汪洋大海一般广阔的农耕世界从地图上抹掉的故事。《告别洪荒——人类文明的演进》一书所展现的，正是这样一种宏观的和长程的文化视野。它对人类各大文明体系发生、发展和嬗变机制的说明，尤其是关于农耕世界与游牧世界冲突、融合及其所导致的“文化杂交”结果的思想，构成了我未来的文化学体系的基本框架，为日后的进一步拓展奠定了理论基石。

与上述这几本宏观性的文化学著作迥然而异，1996年出版的《黑格尔的宗教哲学》是一部剔精究微的哲学专著，它对西方哲学史上最晦涩难懂的哲学家黑格尔的最令人费解的宗教哲学进行了微观性的探究。在当代中国，黑格尔大概算得上是除马克思之外最为国人所熟悉的西方哲学家了。一个中国学者，无论从事什么专业的研究，无论持有什么样的学术观点，对于黑格尔的思想大凡都能评论几句。甚至在追星一族的大学生中，一个人如果不知道黑格尔其人，也必定会遭到他人的耻笑。但是，由于政治意识形态方面的原因，国内学术界以往对黑格尔的研究多局限于狭义的哲学范围，即以思维与存在的关系问题为核心的本体论和认识论领域，旨在于说明黑格尔哲学对于马克思主义的理论渊源意义，而对于黑格尔的宗教哲学以及整个黑格尔思辨哲学的宗教意蕴却很少论及。然而，如果人们从文化学的角度切入18～19世纪的德国社会，他们就会发现那是一个宗教氛围极其浓郁的社会，在当时的德国，不仅各种具有实践意义的政治经济问题，而且连纯粹理论形态的哲学问题也不可能脱离宗教语境而得以表述。在18世

纪法国启蒙运动中已经被批判得遍体鳞伤的基督教信仰，在德意志的虔敬而保守的文化土壤中仍然具有强大的生命力。在这种情况下，无论是黑格尔，还是康德、费希特、谢林等人，都同样面临着一个虔诚的宗教信仰与批判的哲学思想如何能够统一的问题。因此，在思维与存在的关系问题这一古老的哲学基本问题背后，还隐藏着一个同样具有根本性意义的问题，即信仰与理性的关系问题。尽管在黑格尔哲学产生之前，英国的自然神论者、荷兰的泛神论者、法国的无神论者以及德国古典哲学的先驱康德都已经从不同的角度回答了这一问题，但是在黑格尔看来，前人的答案过于简单和片面化，他们不是用理性来取代或排斥信仰，就是把信仰与理性看作两个彼此无关的领域，而问题的关键恰恰在于辩证地说明二者的关系。这就是黑格尔宗教哲学所承担的神圣使命，即在对神秘主义的信仰进行理性化阐释的同时，完成理性的神秘化历程，从而最终实现信仰与理性、宗教与科学、神学与哲学的辩证统一。对于这样一个艰深晦涩同时也极其深刻的宗教哲学问题的探究，就构成了《黑格尔的宗教哲学》一书的基本内容。

在本系列中重版的最后一本书是2002年出版的《浪漫之魂——让-雅克·卢梭》，这是关于西方思想史上最具有争议性的人物卢梭的一部思想评传。卢梭是一个与黑格尔截然不同的思想家，黑格尔活着的时候就已经声名显赫，他那艰深晦涩的思辨哲学被擅长思想却又怯于行动的德国知识分子奉若圭臬，甚至被普鲁士王国推崇为国家哲学。晚年的黑格尔可谓是春风得意、踌躇满志，1829年当选为柏林大学校长，在任期间因治校有方——大学校园内没有发生过一起反政府的骚乱活动——而获得国家颁发的红鹰勋章。1830年黑格尔六十大寿时，学生们为他制作了一种纪念章，纪念章的正面是黑格尔的侧面像，背面是一幅象征画，画的正中是守护神，右边是一位手持十字架的女子，左边是一位埋头读书的老学究，在他的头顶上还有一只象征着智慧的猫头鹰。这幅画典型地表现了信仰与理性、宗教与哲学的统一，

而这种在对立面中寻求统一的做法正是黑格尔哲学的全部奥秘所在。与之恰成鲜明的对照，卢梭一生大多数时间都生活在一种贫困交加、四面楚歌的窘境之中，晚年的卢梭更是被贫穷、疾病、孤独、误解等重重阴霾所包围。与黑格尔的圆通老成、左右逢源的处世方式相反，卢梭这位表面上沉静腼腆的思想家的内心深处却燃烧着永不熄灭的炽烈激情，驱使着他去与整个现实社会进行毫不妥协的抗争。卢梭既不是受人尊重的大学教授，亦与惺惺作态的“哲学家们”（指霍尔巴赫、狄德罗以及伏尔泰等人）格格不入，他只是一个体验着平民大众的痛苦和愤懑的精神流浪者，一个桀骜不驯的“日内瓦公民”让-雅克·卢梭！他的情绪往往过于偏激，甚至在长期的逆境中养成了一种神经质的乖戾个性；他的思想观点也常常被居心叵测者所滥用，竟至于衍生出各种暴虐的专制学说。但是他的真诚却是无人可及的，他的思想言论都是发自于自己的良心，他的忏悔只是坦陈于明辨一切的上帝面前。卢梭从来不为权势、金钱、名誉和巴黎沙龙中的贵妇人们写作，他的著作也不是哲学家远离凡尘的玄思冥想，而是渗透着鲜活的血与泪的真情写照和思想独白。正因为如此，卢梭的著作成为滋润一切对现实心存不满、对理想充满憧憬的浪漫心灵的荒漠甘泉。面对着这样一位充满了敏锐感受、内在矛盾和精神痛苦的伟大思想家，人们尽可以去挑剔他的各种不近情理甚至偏激疯狂的瑕疵之处，但是如果我们在养尊处优的良好境遇中不去设身处地地体验一下这位孤身奋战的思想者是如何不屈不挠地面对着全欧洲的教会势力、封建专制和知识显贵的共同围剿，如果我们不能放下种种矫饰的社会面具而在他的真诚面前感受到一丝良心上的愧疚之情，我们又如何能够坦然地谈论真理与公义？对于卢梭这样的人，只能通过心灵之间的神秘沟通才能真正地了解，而《浪漫之魂——让-雅克·卢梭》一书也正是在这样的心境之下一气呵成的。正因为如此，这本书中的某些观点或许会有偏颇之嫌，但是，既

然卢梭本身就是一个情感重于理性、动机重于效果的精神怪杰，那么一本充满了“同情的理解”的思想评传或许比一本所谓“客观描述”的纪实作品更能够引导人们进入卢梭真实的心灵世界。

在我已经发表的所有论著中，选择这5本书作为一个系列重新出版，决不是一种简单的拼凑，我相信自己已经在这个再版前言中说明了它的理由。我希望读者不仅能够从这几本书中了解到我的文化学理论的基本构架和哲学思想的基本倾向，而且也同样能够了解到我在不同时期所感受过的理论困惑、思想矛盾以及我的精神个性。这5本书的初版在时间上前后相隔有十年之久，它们非常清晰地展现了我的学术思想发展演化的基本轨迹。相对而言，《协调与超越——中国思维方式探讨》作为处女作在思想上是最不成熟的，而且所论及的中国文化也是我本人功力最薄弱的一个学术领域。之所以未加修改地重新出版，一方面是由于时间、精力所限，更多地则是因为我想把自己最初的思想成果原封不动地呈现在读者面前，以求教于造诣深厚的学界专家。其他几本书也同样存在着进行修改完善的余地，而这正是我在以后的学术生涯中不断砥砺精进的目标。

赵林

2005年4月15日

注释

[1] 关于这次不公正待遇的具体情况，我已经在一篇名为《我命运中的一个最重要的枢纽点》的文章中详细谈及，该文载入彭波主编的《潘晓讨论：一代中国青年的思想初恋》（南开大学出版社2000年版），在此不再赘述。

[2] 斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以前的世界》，上海社会科学院出版社1988年版，第137页。

导论
天国理想与尘世生活

学术界在对中西传统文化进行比较研究时，往往会强调二者之间的一个重要差异，即认为中国传统文化基本上是一种重现世、尚事功的世俗性文化，它的重心始终落在现实的人伦关系之上，其结果就导致了中国古代社会中盛行的三纲五常、四维八德等一系列实践性的伦理规范；与此相应，则把西方传统文化看作一种重彼岸、尚超越的宗教性文化，它的重心在相当长的一段历史时期（至少是在漫长的中世纪）是落在虚幻的神人关系之上，从而使得超现实的信仰祈度和超经验的形而上学成为推动西方文化发展的一个重要的精神杠杆。形象地说，由于伦理精神和宗教精神的不同牵引作用，中国传统文化就如同一个脚踏实地的垦荒者，小心谨慎地循着经验性的伦理规范向前摸索[1]；西方传统文化则如同一个好高骛远的幻想家，躁动不安地飞向天边展现的那一片海市蜃楼。从以下所引的两段文字中，可以看到中西文化之间的这种显著差异：

太行王屋二山，方七百里，高万仞，本在冀州之南，河阳之北。北山愚公者，年且九十，面山而居。惩山北之塞，出入之迂也。聚室而谋，曰：“吾与汝毕力平险，指通豫南，达于汉阴，可乎？”杂然相许。其妻献疑曰：“以君之力，曾不能损魁父之丘，如太行王屋何？且焉置土石？”杂曰：“投诸渤海之尾，隐土之北。”遂率子孙荷担者三夫，叩石垦壤，箕畚运于渤海之尾。邻人京城氏之孀妻有遗男，始

龀，跳往助之。寒暑易节，始一反焉。

河曲智叟笑而止之，曰："甚矣汝之不惠！以残年余力，曾不能毁山之一毛，其如土石何？"北山愚公长息曰："汝心之固，固不可彻，曾不若孀妻弱子。虽我之死，有子存焉；子又生孙，孙又生子；子又有子，子又有孙。子子孙孙，无穷匮也。而山不加增，何苦而不平？"河曲智叟亡以应。[2]

万仞之山，日掘一尺，终将归为乌有。这种"不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海"的坚忍精神的一个重要的心理依据，就是对川流不息的时间的信赖，即所谓"待以时日"。然而，与愚公身上所体现的这种坚忍不拔的现实精神和时间信念截然相反，在西方的思想圣贤身上，我们看到了一种渴望超越川流不息的时间而趋向永恒的浪漫精神：

谁能遏止这种思想，而凝神伫立，稍一揽取卓然不移的永恒的光辉，和川流不息的时间作一比较，可知二者绝对不能比拟，时间不论如何悠久，也不过是流光的相续，不能同时伸展延留，永恒却没有过去，整个只有现在……谁能把定人的思想，使它驻足谛观无古往今来的永恒怎样屹立着调遣将来和过去的时间？

永恒的真理，真正的爱，可爱的永恒！你是我的天主，我日夜向你呻吟。我认识你后，你就提升我，使我看到我应见而尚未能看见的东西。你用强烈的光芒照灼我昏沉的眼睛，我既爱且惧，屏营战栗，我发觉我是远离了你飘流异地，似乎听到你发自天际的声音对我说："我是强者的食粮；你壮大后将以我为饮食。可是我不像你肉体的粮食，你不会吸收我使我同于你，而是你将合于我。"[3]

追求一种美好的理想生存境界，这种愿望对于生活在任何文化环境中的人来说，都是共同性的。但是在传统中国人看来，理想与现实之间并不存在着不可逾越的鹿砦，崇高的大同理想往往就落实在日常

的道德生活之中，诚如斯言："其高极乎太极无极之妙，而其实不离乎日用之间；其幽探乎阴阳五行之赜，而其实不离乎仁义礼智刚柔善恶之际。"[4]然而在西方传统文化中，理想与现实之间的鸿沟却往往被人们无意或有意地加深和拓宽了，理想的彼岸世界无比灿烂辉煌，而感性的现实生活却被笼罩在一片惨淡凄楚的罪孽阴影之中。生活本身发生了严重的异化，人间成为天国的一个叛逆的省份，人们只有通过对这个叛逆省份的再次叛逆才能重新回到幸福的乐园。于是，整个现实世界就成为一个赎罪的炼狱，一座洗涤罪孽的灵魂净化所，一所未来灵性生活的预修学堂。这个五光十色的现实世界，以其绚丽多姿的感性魅力迷惑着人们的耳目，但是它却如同黑格尔哲学全书中的自然界一样，仅仅只是精神为了实现自身和认识自身而设置的一个虚幻的影象。这个惑人耳目的幻相世界的终极目的只是为了证明自己的虚假性，正如同黑格尔的自然界的终极目的就是要杀死自己、冲破自己的感性的皮壳一样。因此，只有当经历了痛苦磨难的灵魂把现实世界像一具空乏的尸体一般加以抛弃时，它才能够最终进入光辉澄明的理想境界。

当我们这些在浓郁的伦理文化氛围中长大的中国人一走进西方中世纪基督教文化的殿宇，立即就会感觉到一股阴森晦涩的宗教气息扑面而来，这股气息不由分说地把我们拖入到一种灵魂出窍的奇妙感受之中。这种令人压抑、同时又令人陶醉的奇妙感受就如同一个人走进庄严肃穆的哥特式教堂时所体会到的精神迷狂，那宏大的气势下所蕴含着的幽深神秘，使人不由自主地反省到自身的深重罪孽。教堂内部是一片冰冷惨淡的巨大阴影，只有从穹顶的彩色玻璃中透入几缕血滴和脓汁似的光线，令人目眩神迷，心旌荡漾。在那令人窒息的静穆气氛和令人战栗的圣歌声中，在那个将全人类的苦难都承担于一身的殉道者基督的凄楚面容背后，我们可以感受到一个枯槁的抽象精神在凌空狂舞，陶醉在一种自我实现的疯狂欣喜之中。这个畸形发展的基督

教文化是精神的妄自尊大的结果，在这个文化中，现实的物质生活和感性自然都被当作魔鬼的化身而遭到唾弃，深沉的悔罪感像黑死病一般笼罩着整个感性世界。在这片交织着绝望和希望的荒芜土地上，我们只能看到一个蜷缩在阴森恐怖的黑色教袍下的战栗不安的灵魂，它所依附的躯体已经衰朽不堪，这个无所寄托的孤魂瞪着一双死鱼一般向上翻的眼睛，久久地凝视着天国，陶醉在狂热信仰的眩晕中。

然而，如果我们忍受着刺鼻的恶臭继续向前行进，我们就会如同那个经受了地狱和炼狱的恐吓之后的但丁一样，倏然发现自己已经走进了一个光明灿烂的美妙境界，这个美的王国就是希腊罗马世界。这明朗美丽的古典世界具有与沉闷阴郁的基督教世界迥然相异的文化品味，它所推崇的那些光彩照人的神明，就如同现代巴黎的时装模特儿一样惹人喜爱。这些神明尽情地嬉戏喧闹、宴饮游乐，充分展现了令人羡慕的感性魅力，却不带有丝毫的罪孽意识和自虐心态。希腊人犹如稚气未消的儿童，在游戏人生的生存态度中，使肉体的要求和精神的要求保持着一种原始和谐的状态，从而使整个现实生活呈现出一种天真的美感。在希腊，天国与尘世之间的差别尚未分化为对立，神与人、理想与现实在大多数情况下都是水乳交融地联系在一起的。到了罗马时代，希腊的儿童已经成长为一个健美的青年。这青年对自己强壮有力的躯体充满了信心和自豪，他以凝重之力来取代希腊儿童的和谐之美，单方面地将肉体的要求和现世的利益推向极端，而把逐渐萎缩的精神和干瘪脱水的天国理想挤压到现实世界的缝隙之中。这种肉体的嚣张或物质的暴虐虽然不如希腊时代的童稚和谐和天真美感那样引人入胜，但是它仍然表现出一种令人折服的阳刚之美；而且这种片面的发展对于希腊的原始统一来说，无疑是一个历史的进步。然而到了罗马文化的晚期，肉体的片面发展终于导致了一种骇人听闻的奢靡

放荡之风，使整个勇武剽悍的罗马世界都陷入了慵怠不堪的疲软之中。

“理性的狡计”在历史过程中就表现为：历史总是以偏激和矫枉过正的形式来掩盖自己向前行进的绝对目的，尽管它的脚步永远是一往无前的，但是它却总是以一种两极跳跃或螺旋式运动的面貌呈现于人们面前。当现实的罗马世界已经彻底地被淹没在肆虐的物欲巨浸中时，绝望的精神就在另一个世界中找到了自由驰骋的场所。在百无聊赖的消沉颓丧中，基督教的救赎福音由远而近地在罗马世界上空响起，成为激励麻木不仁的肉体自我超越的兴奋剂。这来自希伯来和希腊的空灵幽邃的天国召唤，后来与来自北方莽荒世界的日耳曼蛮族结合在一起，竟成为不可一世的罗马世界的断命鸩毒。从此以后，罗马英雄们的惊天动地的战斗呼号变成了基督教僧侣的神秘诡异的喃喃祈祷；肉体的肆无忌惮的放纵遭到了历史性的酷烈报复，现在轮到精神飞扬跋扈、目空一切的时候了。古典世界的光彩四溢的太阳陨落了，于是我们又回到了刚才那个令人毛骨悚然的基督教文化的茫茫黑夜之中。

如果刚才我们是懵懵懂懂地闯入了中世纪基督教文化的殿堂，那么现在我们则是乘着从西方文化的始发站开出的历史列车驶进了这块散发着神秘阴森气息的“上帝的领邑”。因此当我们从春光明媚的古典文化原野进入阴风凄凄的基督教文化丛林时，我们除了情感上的厌恶之外，对这个庞大的文化怪物又投注了一种理性的反思成分。我们不仅要用鼻子来感受它的恶臭，而且更要用思想来把握它的必然性。如果我们仅仅把中世纪基督教文化指斥为一种单纯的恶，理解为一种偶然的变异，那么这只能说明我们自己的肤浅；正如18世纪激忿的启蒙思想家把宗教说成是傻子遇见骗子的结果，这只能表明他们本人就在“理性的狡计”这个历史的骗子面前扮演了一个傻子的形象一样。基督教文化之取代古典文化有着其深刻的内在必然性，精神的片面发展

正如肉体的片面发展一样，都是历史自身超出朴质的原始统一而走向更高水平的统一的必由之路。

如果说罗马世界的物质主义导致了世俗生活的繁盛，那么基督教世界的唯灵主义则导致了超越意识的膨胀，并且由于用力过猛——这是出于对罗马物质主义的深恶痛绝——而使这种超越意识变成了一个巨大的怪物。然而，绝对的超越永远只能是一种虚幻的理想，当血肉之躯试图如梦幻中的精灵一般展翅高飞时，它立即就会感觉到那些污浊的人间情欲、物质功利、权势名节等等已经浸透了纯粹灵性的羽翼，使之难以冲入云霄。当罗马人沉迷于肉欲时，他是无所顾忌的；而当基督徒专注于灵性生活时，他却无法彻底摆脱人的正常情欲（这情欲常常被解释成魔鬼的诱惑），这就是基督徒的最可悲的不幸。做一个放荡的罗马人易如反掌，做一个圣洁的基督徒却比登天还难。基督教的理想固然崇高，充满了冰清玉洁的天国情调，但是它却与自然人性相悖逆，这阳春白雪式的崇高理想只能成为极少数道德圣贤的精神专利品。然而中世纪具有精神垄断权的基督教会却将这种超人的理想强加到每一个粗鄙的凡夫俗子身上，其结果就导致了普遍的虚伪。于是我们就看到这样一种触目惊心的强烈反差：一边是圣洁无瑕的理想，一边是卑污龌龊的现实，二者都发展到无以复加的极端地步。然而，如此尖锐的对立双方又被奇妙地和令人恐惧地糅合在同一个文化实体之中，从这片斑驳刺目的荆棘丛中盛开出一朵令人目眩神迷的罂粟花，这朵艳丽妩媚的罂粟花就叫做伪善。

理想与现实、天国与尘世、灵魂与肉体的这种内在的**二元分裂的痛苦**，以及试图摆脱这种痛苦而导致的普遍虚伪，就构成了基督教文化自我扬弃的深刻根源。从文艺复兴时代开始的一切近代文化变革，其最初的动机都是为了克服基督教文化的二元分裂和普遍虚伪。但是这种动机到底在多大程度上得到了满足，现在要作出回答仍然为时过

早。在作为历史的“合题”的西方近现代文化中，罗马式的“物欲的贪婪”虽然又得以再现，但是基督教的天国呼唤却依然如同幽灵一般驱之不散，回荡在尘世生活的上空。人们固然不必再为天国的利益而牺牲现世的享乐，但是他们在满足了肉体的需要之后往往会陷于精神的空虚。即使人类已经将理性的触角伸展到碧落黄泉之际，但是在理性世界的尽头仍然有一个未知的无限世界在冷漠地注视着人类，它向人类索取的不是枯燥乏味的理性，而是活生生的情感和真诚的信仰。人们越是把自然界剥离得一丝不挂，他们就越是痛苦地意识到自己的灵魂在自然界中无所寄托，于是就不得不为了灵魂的安憩而设置一个超自然的世界。罗马天主教的一位教皇有一次在机场回答记者提问时说道：“当我乘坐代表当代最先进的科技水平的飞机飞入云端时，我感觉自己离上帝更近了。”另一方面，对丧失了神性祈度和天国情调的世俗生活的厌恶感，则引发了西方社会中一次又一次的“世纪末”焦虑和“后现代”困惑。

人毕竟是一种有灵性的生命，他不可能长久地生活在一种无信仰的精神荒漠中，他需要灵魂的生活正如同他需要物质的生活一样。对于人类来说，“天国理想”的真正含义并不在于它最终是否会奇迹般地在大地上实现，而在于它对人类精神的感召作用。“天国理想”实际上是人类对一种更美好的生活前景的企盼，只是由于有了它，尘世生活才获得了自我超越的精神动力。这理想就如同悬浮在天空中的五彩缤纷的彩虹，人们正是在追逐它的过程中迈出了蒙昧的原始状态、天真的古典时代和晦暝的中世纪，把一串串现实的历史脚印留在了身后。

在尘世生活的坚实大地上，人类精神的自我超越本性将永恒的目光投注于作为终极目标的“天国理想”：

你是多么光明灿烂的宫殿！……在我羁旅尘世之时，我向你叹息，我乞求你的创造者也占有我，使我也托居在你屋中，因为我也是他创造的。“我飘零着如迷途的

羔羊”，但我希望能背在我的牧人、你的创造者的肩头，带回到你的宇下。……[5]

注释

[1] 尽管近年来有些学者认为中国传统文化中的伦理规范在形式上具有先验性或超越性的根源，并将这种根源追溯到人性的先天的、普遍的道德命令（这种解释显然是受康德道德哲学的影响），但是伦理规范的内容和现象却是经验性的，它们直接体现在日常的道德实践活动中。

[2] 《列子·汤问》。

[3] 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第11卷第11节；第7卷第10节。

[4] 《周濂溪集》卷十一《隆光府学先生祠记》。

[5] 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第12卷第15节。

第一章
希腊罗马多神教与古典文化

第一节　希腊宗教的源流谱系

一、希腊神话传说的源流

近代西方人通常把古代希腊文化称为自己的“文化摇篮”，而希腊文化的滥觞之地则是希腊神话与传说。希腊神话与传说构成了古代希腊人的宗教，每个希腊人，不论他属于哪个城邦，都对奥林匹斯山上的诸神怀有坚定不移的信念，而且往往对其中的某个或某些神灵——这些神灵一般都是作为某个城邦的保护者或不死的祖先[1]——情有独钟。希腊的每个显贵家族都可以向上溯寻到一个著名英雄（半神）的传奇故事[2]，从而使自己在血缘上的高贵性成为无可置疑的。与充满了血与雾的凄楚氛围的中世纪基督教信仰不同，希腊神话与传说以其绚丽多姿和美艳绝伦的特点而流传于世，同时也以其谱系分明的特点而与其他民族的凌乱破碎的神话传说形成了鲜明的对照。正是由于这种谱系分明的特点，使得希腊神话传说至今仍然能够保持其原初的纯洁性和感性化特征，而不至于像中国神话传说那样布满了后世史官们刀劈斧凿的明显印痕[3]。

但是希腊神话传说并非从一开始就具有谱系分明的特点，它本身也经历了一个从源流纷繁、杂乱无章到百川归海、条理清晰的发展过程。我们今天所看到的希腊神话传说是许多不同种族、民族、地区的神话传说相互混杂和历史演化的结果，这些神话传说最初是彼此独立的和形态各异的，通过种种历史机缘和持续不断的文化交往、融合活动而逐渐趋同扬异，并且通过人为的系统化改造过程而最终形成统一的神谱和英雄谱系。在古代希腊，这种系统化改造工作的完成在很大程度上要归功于“黑暗时代”末期的那些游吟诗人[4]，如荷马和赫西俄德

等人。正是由于他们以文字的形式记载了长期流传于民间的口头传说，并且在记载的过程中对其进行了系统化改造，从而为后来的希腊文学和艺术提供了谱系分明的神话体系。荷马的两部不朽史诗《伊利亚特》和《奥德修纪》是对杂乱无章的民间神话传说进行系统化整理的卓有成效的尝试，而赫西俄德的《神谱》则使这一工作基本完成。美国神话学专家戴维·利明和埃德温·贝尔德指出："经过了大约三千年的文化进展之后，爱琴海地区沉浸在神话的海洋里。但是当时尚未形成统一的神话。赫西俄德对神话文献的巨大贡献使当地不计其数的神话得到分类和巩固，从而消除了混乱，并建立起秩序。"[5]

在公元前二千纪初叶或中叶，当野蛮的印欧语游牧者从亚欧大陆进入希腊半岛时，他们带到希腊来的仅仅只是一些非常简单而零散的神祇。可以相信，奥林匹斯神族中的某些神（如宙斯、赫拉、阿波罗、阿耳忒弥斯、赫耳墨斯等）和英雄（如赫剌克勒斯——他是较晚进入希腊地区的多利亚人所崇拜的英雄）是与印欧语入侵者一同进入希腊地区的，这些印欧语入侵者——主要是后来在沿袭克里特文明的基础上建立了迈锡尼文明的阿卡亚人——在深入伯罗奔尼撒和爱琴海沿岸地区之前，曾在希腊北部的马其顿和帖撒利等地滞留过相当长的一段时间，而奥林匹斯山就位于帖撒利之北。因此，在阿卡亚人建立起迈锡尼文明之前很久，他们就开始崇拜奥林匹斯山上的诸神，但是这些神远不如后来出现在荷马史诗和赫西俄德《神谱》中的奥林匹斯神族那样阵容整齐和谱系分明，而是如同孤魂野鬼一般各自为阵的。西方神话学家们根据考古学和语言学的证据而认定，作为至上神的宙斯是阿卡亚人的杰作，同样的至上神（只是名称相异而已）也存在于其他印欧语入侵者的神话中。一位研究希腊神话的专家M.H.詹姆森写道："所谓至高无上的宗教形象，却是印欧人的遗产。宙斯、印度的帝奥斯·皮塔尔、拉丁的尤皮特（即朱庇特——引者），均属之；他们被视为天界现象之神以及所谓'父亲'。"[6]

早在希腊入侵者到来之前，克里特岛上的米诺斯文明就已经有了自己的流传甚广的神话传说，这些神话传说有的随着克里特文明的毁灭而消失了，另一些则在迈锡尼时期与阿卡亚人的神话传说相融合。例如希腊神话中关于米诺斯迷宫和米诺陶洛斯（人身牛首的怪物）的传说、关于忒修斯和阿里阿德涅的爱情故事，以及关于代达罗斯与其子伊卡罗斯用蜡制羽翼飞离迷宫的悲剧等等，都与克里特的古老神话有着一定的渊源关系。而这些关于迷宫、半人半兽的神怪、斗牛游戏（忒修斯杀死米诺陶洛斯的故事即是斗牛游戏的神话反映形式，图1）、代达罗斯式的能工巧匠，以及航海活动的神话内容，显然与奥林匹斯山区和亚欧大陆的游牧生活毫无关联，而与埃及和地中海世界的生活方式和风格有着千丝万缕的联系。例如，“迷宫”（labyrinth）一词最初来自于埃及国王阿美涅姆黑特三世的宝座名称，埃及的第一座迷宫就是由他下令修建的（另一种观点认为labyrinth一词来自于赫梯语的labris，即“双面斧”之意）；至于米诺陶洛斯之类的半人半兽的神怪无疑是从埃及的哈梭、斯芬克斯等形象中沿袭而来的，而希腊神话中以堤丰俄斯与厄喀德娜为双亲的怪物神族也明显地带有埃及神话的痕迹。黑格尔在《精神现象学》中曾把埃及的宗教表述为“工匠”或“本能式的劳动”（其结果表现为对“工匠”的制作物——金字塔等巨大建筑物的崇拜），在《宗教哲学讲座》中他又把埃及宗教称为“谜的宗教”，它的特点就是精神从自然物中渴望解放，它的象征就是半兽半人、半是自然物半是精神的怪物（其典型形式就是斯芬克斯）。对于四面环海、擅长远航的克里特人来说，埃及文化的深刻影响是毋庸置疑的，这种影响使得克里特文化具有精致优美的特点，而与希腊北部印欧语游牧者的粗鄙简单的文化形式形成了鲜明的对照。布林顿等人对克里特文化的精美特点描述道：

迈诺亚（Minoan即米诺斯——引者）的陶工，可能参有埃及的手艺，它的生产范围从巨大如人高用以储藏橄榄油的大瓮，到薄如蛋壳的精致杯子，杯上饰以鸟、

花、鱼。手工艺人用象牙、黄金、宝石为他们的国王制造游玩用的餐桌和不及一尺高裸胸女蛇神的优雅雕像，这位女蛇神是他们主要崇拜对象之一。画家画出植物、花卉、海豚、捧杯的侍者、朝臣和杂技演员跳过一头牛的华丽生动的壁画。一个宫女的画像，因为特殊的精致，现在仍以‘巴黎女士’（LaParisienne，图2）著名于世。[7]



图1 克里特岛米诺斯迷宫的“斗牛”壁画



图2 米诺斯迷宫的“巴黎女士”壁画

这种精致优美的文化风格，在公元前二千纪中叶阿卡亚人入侵狂飙的扫荡之下迅速地消失了，继而崛起的迈锡尼文明（它是由入侵的阿卡亚人所建）虽然在一定程度上承袭了克里特文明的遗风，但是在文化水平上却远远逊色于后者，充其量只能算是克里特文明的一种回光返照。但是在迈锡尼时期，克里特的优雅精巧和扑朔迷离的神话开始被粗犷勇武的英雄传说所取代，这些英雄传说是对阿卡亚入侵者的丰功伟绩的一种夸张式的渲染和回忆，同时也于其中揉杂了地中海地区（包括小亚细亚、西亚、埃及和克里特）流传已久的神话传说。迈锡尼时期是阿卡亚人英雄传说的全盛时期，在此期间，北方印欧语神话与地中海神话的冲突和融合也在紧锣密鼓地进行着。关于奥林匹斯神族与提坦神族以及巨灵之间惊心动魄的战斗、关于宙斯取代克洛诺斯的神界统治权的故事，以及彼此对立的诸神最终都被纳入到统一的神谱之中的结局，这些都反映了神话的这种悄无声息同时又激烈异常的冲突、融合过程。

在奥林匹斯神族与提坦神族的战斗中，交战双方分别据以奥林匹斯山和俄特里斯山（帖撒利南部的山脉），这种对立在一定意义上正好反映了北方印欧语神话与南方地中海世界神话之间的文化冲突。参战诸神满腔愤慨，他们那可怕的力量使得无边的大海喧腾咆哮，宽广的天宇颤栗呻吟，凝重的大地砰然震响，高耸的奥林匹斯山摇晃不已，众神的沉重的脚步声和投石声搅扰得阴暗的塔耳塔罗斯（地狱）也不得安宁。这场势均力敌的酷烈战斗持续了许多年，直到威力无比的百臂巨人加入了奥林匹斯神族的阵营才最终改变了双方的力量对比。赫西俄德在《神谱》中栩栩如生地描绘了这场战斗的激烈场面——当怒不可遏的宙斯终于向对手们抛出了不可抗拒的霹雳闪电时，提坦神族就再

也抵挡不住了：

这时，宙斯也不再控制自己了。他满腔怒火，立刻使出全身力气，从天宇和奥林波斯山抛出他的闪电。沉重的霹雳迅即冲出他那壮实的大手，雷声隆隆、电光闪闪，卷起猛烈的火焰。孕育生命的大地在燃烧中塌裂，无边的森林在烈火中发出巨大的爆裂声。整个地面、大洋神的河流、不产果实的大海都沸腾了。灼热的蒸气包围了大地所生的提坦族，无边的火焰一直窜到了明亮的高空，雷电的耀眼闪光刺瞎了所有强壮提坦神的眼睛。在这惊人的热浪中，世界走向了混沌。举目看这火光，侧耳听这声音，大地和广阔的高天好像合二为一；因为这样大的声音只能在大地走向毁灭，天神把大地从高空摔下时才会发出。现在之所以有这样巨大的撞击声，那是因为神灵们正在短兵鏖战，难解难分。还有风浪吹来了地震的隆隆声和风暴般的灰尘，吹来了电闪雷鸣和可怕的霹雳——伟大宙斯的箭簇；风浪还把铿锵声、厮杀声吹进两军之间。恐怖的战争响起了一阵可怕的轰隆声，较量已分高低，胜负已露端倪。但是就到这时，他们还在相互攻击，残酷的争斗还在继续进行。[8]

黑格尔从精神发展的角度出发，认为新神（奥林匹斯诸神）对旧神（提坦诸神和巨灵）的这次胜利象征着精神力量对自然力量的胜利，他在《美学》中写道："根据赫西俄德，浑沌生地神迦亚和天神乌冉弩斯等等，接着是库若诺斯和他的家族，最后是宙斯和他的家族。这个次序一方面显示出由抽象的无形象的自然力量到较具体的、形象已较明确的自然力量的上升，另一方面也显示出精神力量对自然力量占优势的开始。"[9]黑格尔还进一步强调："否定过的旧神因素以肯定的方式保留在新神体系里。"[10]然而从现实历史的角度来看，以神话形式表现出来的这场激烈战斗恰恰掩饰着这样一个正在被淡忘的历史事实：即印欧语游牧者（阿卡亚人、多利亚人等）对爱琴海世界的血与火的征服活动。神界的这种战斗与英雄们的征战故事（如特洛伊战争、七雄攻底比斯等）交相辉映，均反映了迈锡尼时期粗犷遒劲的时代精神和不同文化相互揉

合的时代特点。无论是宙斯的愤怒还是阿喀琉斯的愤怒，无论是奥林匹斯神族与提坦神族的战斗还是希腊联军与特洛伊人的战斗，都是对阿卡亚人所向披靡的征服活动的朦胧回忆和艺术写照。荷马史诗中所歌颂的正是阿卡亚人的那些以征服和宴饮而著称的神与英雄。与被征服者的神话不同，奥林匹斯神话的主要内容不是生产而是战争，不是劳作而是享乐，它是征服者的神话（图3）。吉尔伯特·穆莱写道："大多数民族的神都自命曾经创造过世界，奥林匹克的神并不自命如此。他们所做的，主要是征服世界。……他们都是些嗜好征服的首领，是些海盗之王。他们既打仗，又宴饮，又游玩，又作乐；他们开怀痛饮，并大声嘲笑那伺候着他们的瘸铁匠。"[11]由此可见，英雄史诗不过是对以往历史的一种升华了的艺术追思（图4），神话传说则是将破碎的往昔与梦幻的未来缀结在同一图面上的一种白日梦式的思维产物。



图3 争强斗狠的奥林匹斯神

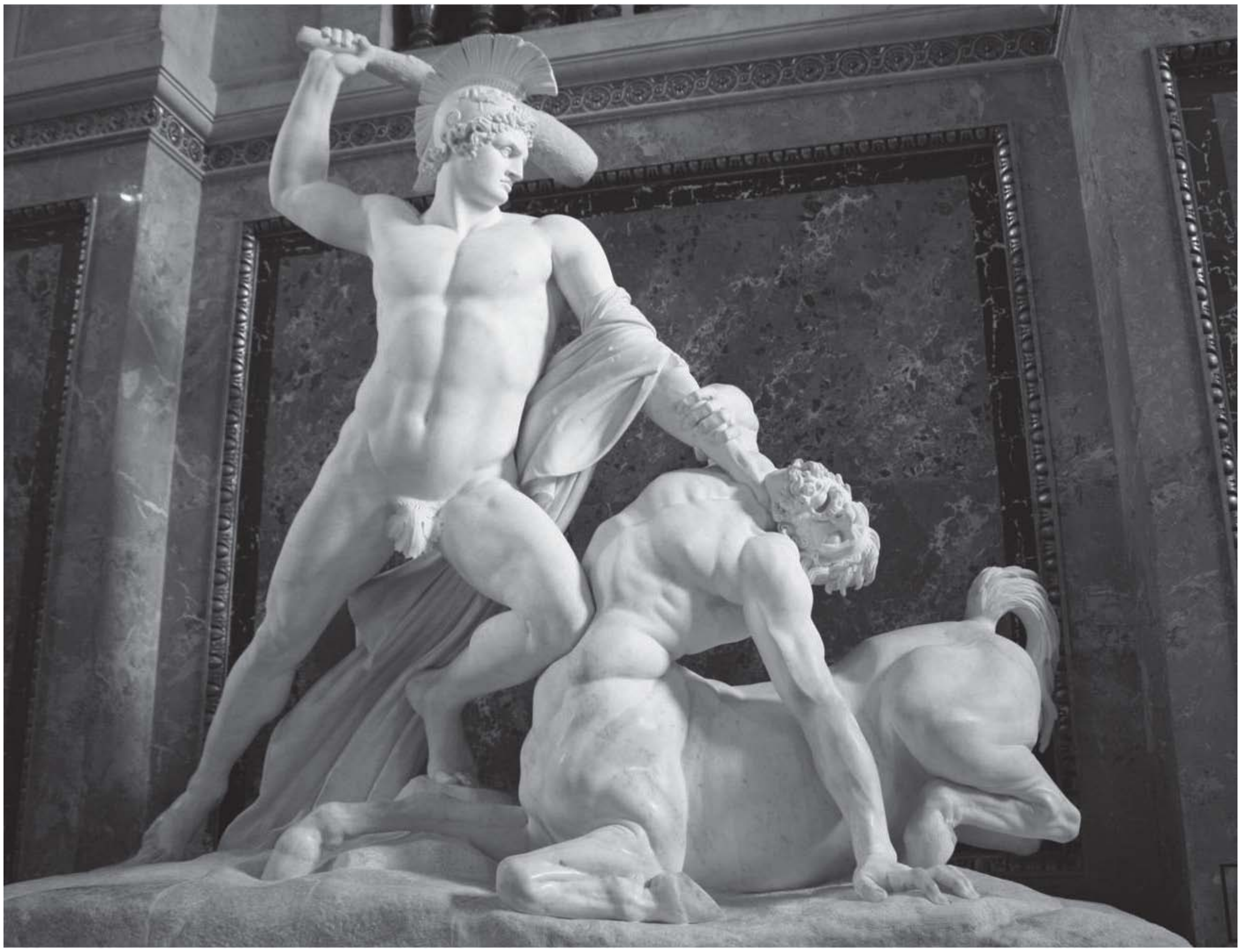


图4 所向披靡的希腊英雄

因此，在迈锡尼时期和稍晚的“黑暗时代”的希腊神话传说中，地中海世界的神话和印欧语世界的神话、出没于波涛汹涌的海洋之上的神灵和出没于茂密幽深的丛林之间的神灵、半人半兽的古老神怪和与人同形同性的新神，均被纳入到一个统一的神系之中。许多具有相近特点的神灵被合并为一个神，但是却仍然保留着不同的别名，如狩猎女神阿耳忒弥斯的别名有俄耳提亚、布饶洛尼亚、陶洛波拉、铿提亚、伊菲革涅亚等等，太阳神阿波罗的别名有皮提俄斯、缪斯革忒斯、透赖俄斯、吕刻俄斯、斯明透斯、福玻斯和赫利俄斯等等。这种

现象恰恰说明了希腊神话传说从扑朔迷离、源流繁杂向彼此贯通、融为一统的发展演化过程，而神话传说的这个相互交融过程不过是对迈锡尼时期和“黑暗时代”希腊民族大融合的历史过程的观念形态反映。

总之，呈现于后世人们面前的那个美丽而明晰的希腊神话传说是历史融合的结果，在它之中，既包含着东方（埃及、巴比伦、赫梯等）神话的神秘主义色彩（这种色彩尤其明显地保存在希腊民间的各种神秘祭如厄琉西斯崇拜、奥尔弗斯崇拜中），也包含着爱琴海世界的古朴特色，同时又融入了北方印欧语入侵者的粗犷勇武风格。詹姆森对希腊神话传说的源流总结道：

> 在历史上，希腊人从所有印欧语诸民族遗产中只是承袭了宙斯以及为数甚微的神祇，从爱琴海地区的前希腊文化中承袭了形形色色的神祇和英雄；而其英雄故事的氛围和情节，则承袭自他们的青铜时代，即迈锡尼时期。东方的影响，在他们的神谱中颇为明显；综观其神谱，这种影响成为对有关神的由来以及神的相互关系的观念加以配置和思考的促进力。[12]

二、史诗与神谱

在“黑暗时代”的末期，斩断纷乱复杂的希腊神话的戈耳狄俄斯之结的人就是荷马和赫西俄德[13]，他们通过一种开创性的编纂整理工作，把一个系统化了的美丽无比的希腊神话世界呈现在走出“黑暗时代”的希腊人面前，从而使希腊人在相当长的一段时间里生息在荷马和赫西俄德的世界中。希罗多德总结道：“从什么地方每一个神产生出来，或者是不是它们都一直存在着，它们的外形是怎样的，这一切可以说，是希腊人在不久之前才知道的。因为我认为，赫西奥德与荷马

的时代比之我的时代不会早过四百年；是他们把诸神的家世教给希腊人，把它们的一些名字、尊荣和技艺教给所有的人并且说出了它们的外形。”[14]

荷马的两部不朽史诗《伊利亚特》和《奥德修纪》是从英雄传说入手的，并且通过英雄传说把神祇们的故事联系起来。这两部史诗所记载的故事都是对迈锡尼时期曾经发生过的战争和航海活动的一种神话化的渲染，是对阿卡亚人已往的英雄业迹的赞美讴歌。

《伊利亚特》描写了特洛伊战争第十个年头所发生的故事：希腊联军中最勇猛的战士阿喀琉斯为了战利品——一个女奴——的分配问题与联军统帅阿伽门农发生了不可调和的争执，在怒不可遏的情况下他发誓退出了战斗。由于阿喀琉斯的退出，阿卡亚人的斗志低落，在战场上节节败退。阿喀琉斯的挚友帕特洛克罗斯为了挽回败局，穿上阿喀琉斯的甲胄上阵厮杀，却不幸丧命于特洛伊英雄赫克托耳的投枪之下。好友的死大大地激怒了阿喀琉斯，使他“落进了漆黑的绝望深渊”。在一阵疯狂般的痛苦之后，阿喀琉斯重新披挂上阵，为友复仇。尽管他的母亲海洋女神忒提斯曾预言赫克托耳的死期将是他自己断命的前兆，阿喀琉斯仍然坚持要向赫克托耳寻仇，将自身的生死置之于度外。愤怒的阿喀琉斯在特洛伊城前杀死了曾经不可战胜的赫克托耳，剥掉了赫克托耳身上的那套沾满血污的铠甲——这套铠甲本来就属于阿喀琉斯，是赫克托耳从死去的帕特洛克罗斯身上剥去的——并且把赫克托耳的尸体拖在战车后面于特洛伊城前来回奔驰，以此来炫耀自己的赫赫威风[15]。史诗最后以阿喀琉斯将赫克托耳的尸体归还给特洛伊国王普里阿摩斯，以及特洛伊人为赫克托耳举行盛大葬礼而结束。

《奥德修纪》描写了特洛伊战争结束之后希腊英雄奥德修（Odysseus，一译俄底修斯）经历千辛万苦重返家园的故事。这些故事充满了神奇诡谲的异国情调和惊心动魄的冒险经历，无疑是对古代希腊人

在爱琴海和爱琴海沿岸地区（包括小亚细亚和西亚）游历探险事迹的浪漫化写照。史诗中所展现的种种凶险奇遇，如令人忘怀故乡的食荷者之国、凶残愚昧的独目巨人波吕斐摩斯、将人变为动物的巫女喀耳刻、以美妙的歌声引诱航海者触礁的塞壬女妖、不可亵渎的太阳神之牛、卡吕普索的永生之岛等等，均被智慧勇敢的奥德修逐一化险为夷。奥德修怀着强烈的思乡之情和百折不挠的坚强意志，在雅典娜的帮助之下，终于返回到自己的家园伊大嘉岛。史诗的后半部讲叙了回到故乡的奥德修如何施计杀死了那些趁他远征特洛伊之机而觊觎其妻子和财产的伊大嘉纨绔子弟，在离家二十年后与妻子及家人再度团聚的故事。在史诗的结尾处，剑拔弩张的伊大嘉人和奥德修家族在宙斯和雅典娜的调解之下重归于好，“持盾之神宙斯的女儿帕拉雅典娜，身材和声音变得同曼陀一模一样，为双方订立了持久的盟约。”[16]

关于特洛伊战争的传说，尽管在希腊时期的许多严肃作家（如希罗多德、亚里斯多德等）的著作中就已经被当作历史事实，但是近代西方人仍然对它的真实性抱着极大的怀疑态度，一直到德国考古学家亨利·施里曼（Heinrich Schliemann，1822—1890）发现了特洛伊城的遗址，学术界才逐渐改变了把特洛伊战争完全归于无稽之谈的观点。施里曼在年轻时候就深深地迷恋上了荷马史诗，并且将其一生都奉献于证明特洛伊战争的真实性的工作之中。他精通希腊语和十二种其他语言，娶了一个能够背诵荷马史诗的希腊女子为妻。1873年，施里曼在小亚细亚的西北部发现了特洛伊遗址（这个遗址后来被证实只是建立在特洛伊遗址之上的后期城市，而不是荷马史诗中所描写的特洛伊城本身）；1876年他又在迈锡尼遗址发掘出了一系列包括金面具和金银艺术饰品的竖坑形墓穴，并且把这个发掘结果与阿伽门农的传说联系起来。“谢理曼（即施里曼——引者）博士在迈锡尼和希萨里克第一次作出辉煌的发现时，他相信自己已辨认出阿伽门农的尸体，并找到了确实是纳斯特亲自饮用过的杯子，杯柄上的鸽子塑像还完整无损。”[17]然而这种竖坑形墓穴后来被证实为公元

前16世纪的遗迹，属于比阿伽门农生活的迈锡尼时代更早的时期。尽管如此，施里曼的重大发现却引发了对迈锡尼文化遗址的大规模考察活动，结果在伯罗奔尼撒和诺萨斯等地发掘出数以千计的泥板。这些泥板上的B系线形文字（最初由英国考古学家伊文思在克里特遗址中发现）在1952年被一位英国建筑学家文特里斯所破译，从而在很大的程度上驱散了长期笼罩着迈锡尼文明的迷雾。

尽管在关于特洛伊城原始遗址的问题上仍然存在着很大的分歧，但是许多事实已经得到了澄清，例如迈锡尼人是一些说印欧语的希腊人，他们已经开始崇拜宙斯和一些奥林匹斯体系的神祇，在公元前14世纪以后他们使用一种B系线形文字——这是一种介乎于象形文字和字母文字之间的过渡型文字——来记载社会生活中的事务，并且用巨大的石块来修造建筑物[18]。虽然人们至今仍然未能找到特洛伊战争的真正遗址，但是类似的战争在迈锡尼时期肯定发生过，而且不止一次，这一点是完全可以确定的。而在《伊利亚特》中作为“大君主”或众王之王的迈锡尼国王阿伽门农，则无疑是迈锡尼时期曾经存在过的松散的军事同盟的最高首领。

公元前13世纪以后，居住在希腊半岛北部的更为野蛮的多利亚人开始向伯罗奔尼撒大举进犯，不久即毁灭了迈锡尼文明，使整个希腊地区陷入混乱。B系线形文字被废弃了，希腊人又坠入文盲状态。直到公元前8世纪左右，腓尼基字母文字的传入才再度把希腊人带入到文明生活之中。而荷马的两部史诗、赫西俄德的《神谱》、《列女传》等作品以及所谓的“系统叙事诗”正是在这种文化复兴的背景下产生的[19]，它们明显地表现了处于“黑暗时代”尽头的希腊游吟诗人对于逐渐被淡忘了的那个辉煌时代（迈锡尼时代）的无限珍惜和赞美的追忆之情。

如果说荷马的两部史诗和“系统叙事诗”都是以英雄传说为主线而将奥林匹斯诸神的故事串缀在一起，那么赫西俄德的《神谱》则完全是关于神祇们的身世源流的记载。在赫西俄德所编纂的希腊神谱中，

我们明显可以看到东方神话的深刻影响（上文所引詹姆森语中也曾提及东方神话对于希腊神谱中“有关神的由来以及神的相互关系的观念”的重要影响）。关于这种影响，只须将赫西俄德的《神谱》与巴比伦史诗《恩努马—艾利希》、埃及史诗《埃及书》以及印度的古神话文献《梨俱吠陀》对照一下就可看出。在关于神的起源问题和神系的更迭问题上，在上述史诗中存在着惊人的相似之处。以《恩努马—艾利希》——它比赫西俄德的《神谱》要早数百年乃至一千年——为例，这部古老史诗在开端处对诸神的起源这样描写道：

当初天地还没有命名，
当初上面还没有天的名，
下面还没有地的名，
只有天地的生父阿卜苏
和天地的生母提阿马特，
那时他们的水还混合在一起，
干旱的陆地还未形成，
甚至看不到沼泽，
那时所有的神皆没有出世，
既无名号称呼他们，
他们的命运亦未固定。
后来，
诸神在他们中创造出来。
拉姆和拉哈姆诞生了，
他们就用这个名字称呼。
许多年后他们长大了，
而且变得十分高大。

……

接下来就是一系列新诞生的神祇们的名单。这些新生的神祇们喧闹不已，惹恼了诸神的生父阿卜苏，他决心杀死他们。但是智慧之神伊亚知道了父亲的意图，先下手杀死了他。阿卜苏的死使诸神的生母提阿马特心烦意乱，决意为丈夫报仇。她创造了十一个巨大的蛇怪，对叛逆的诸神发起攻击。畏惧万分的众神求助于伊亚的儿子马尔杜克，“赠与他权杖和宝座”，尊他为神界首领。马尔杜克击败并杀死了提阿马特，他把提阿马特的尸体劈为两半，一半造天，一半造地，并用他的大棒立于其间做擎天之柱。胜利了的新一代神祇用提阿马特的司令官基古的血造就了人类，并将自身的劳役都强加到被征服的老一代神祇身上[20]。

下面我们再来看看赫西俄德的《神谱》中关于诸神的起源和神系更迭的故事：

最先产生的确实是卡俄斯（混沌），其次便产生该亚——宽胸的大地，所有一切以冰雪覆盖的奥林波斯山峰为家的神灵的永远牢靠的根基，以及在道路宽阔的大地深处的幽暗的塔耳塔罗斯、爱神厄罗斯——在不朽的诸神中数她最美，能使所有的神和所有的人销魂荡魄呆若木鸡，使他们丧失理智，心里没了主意。从混沌还产生出厄瑞玻斯（即黑暗——引者）和黑色的夜神纽克斯；由黑夜生出埃忒耳（即光明——引者）和白天之神赫莫拉，纽克斯与厄瑞玻斯相爱怀孕生了他俩。大地该亚首先生了乌兰诺斯——繁星似锦的皇天，他与她大小一样，覆盖着她，周边衔接。大地成了快乐神灵永远稳固的逗留场所。大地还生了绵延起伏的山脉和身居山谷的自然神女纽墨菲的优雅住处。大地未经甜蜜相爱还生了波涛汹涌、不产果实的深海蓬托斯。后来大地与广天交合，生了涡流深深的俄刻阿诺斯、科俄斯、克利俄斯、许佩里翁、伊阿佩托斯、忒亚、瑞亚、忒弥斯、谟涅摩绪涅以及金冠福柏和可爱的忒修斯（该亚与乌兰诺斯所生的这十一位神与克洛诺斯一同构成了提坦神族——引者）。他们之后，狡猾多

计的克洛诺斯降生，他是大地该亚所有子女中最小但最可怕的一个，他憎恨他那性欲旺盛的父亲。……[21]

这种憎恨由于得到了母亲该亚的怂恿而转变为行动的勇气——克洛诺斯用一把巨大的镰刀阉割了父亲乌兰诺斯并取代了他在神界中的统治地位。从乌兰诺斯的伤口中流出的鲜血变成了复仇女神厄里倪厄斯、巨人神族（巨灵）癸干忒斯和自然神女墨利亚，而且从他的生殖器溅落的浪花中诞生了妩媚动人的美神阿佛洛狄忒（另一种流传更广的说法认为阿佛洛狄忒是宙斯和大洋女神狄俄涅的女儿）。

提坦神族的神王克洛诺斯与其姊瑞亚结合而生下了灶神赫斯提亚、农神得墨忒耳、脚穿金鞋的赫拉（她后来成为宙斯的妻子和奥林匹斯神族的王后）、地狱之神哈得斯、大海之神波塞冬和新一代的神王宙斯（克洛诺斯与瑞亚所生的这六个神与宙斯的几位子女如太阳神阿波罗、狩猎女神阿耳忒弥斯、锻冶之神赫淮斯托斯、美神阿佛洛狄忒、战神阿瑞斯、智慧女神雅典娜、神的使者和商业之神赫耳墨斯等等一同构成了奥林匹斯神族）。尽管克洛诺斯预先知道他的统治将要被自己的一个儿子所推翻，其情形就如同他曾经推翻了他的父亲乌兰诺斯的统治一样，而且他为了防止这一悲剧的重演，将自己的孩子们一一吞入腹中，但是最小的儿子宙斯仍然在母亲瑞亚的保护下幸免于难，并且最终战胜了克洛诺斯，强迫他吐出了吞入腹中的孩子们（在这个故事中已经蕴含着命运是不可抗拒的这一深刻的思想，关于这一点我将在后面展开论述）。制服了克洛诺斯以后，宙斯和奥林匹斯诸神又与提坦神族的其他神祇们进行了一场艰苦卓绝的战斗，并在百臂巨人的帮助下取得了全面胜利，从而最终确立了奥林匹斯神族的统治地位。

赫西俄德所描绘的神谱，虽然在后来的流传过程中发生过一些局部性的修改和变形，但是希腊神系发展演化的基本脉络却从此被确定

下来，并由此而形成了希腊神话谱系分明的特点。此外，由于诸神分别象征着不同的自然现象（新一代的神则象征着不同的社会现象），所以神谱实际上反映了一种朴素的宇宙起源观和宇宙演化观。这种以神话形式所表现的宇宙观是前哲学时代的思维产物，它后来在希腊哲学的第一个形态——米利都学派那里以哲学的形式升华为对本原或始基问题的思考。

三、命运与希腊悲剧

如果说荷马史诗以神话化的方式追忆了迈锡尼时期的英雄传说，赫西俄德的《神谱》以系统化的方式将流传于民间的散乱神话片断缀结为一个有机的体系神话，那么稍后出现的“系统叙事诗”则把某些英雄的家族历史和不幸遭遇当作叙述的主题，并且开始明显地突出命运和神谕的重要性，从而具有了最初的悲剧色彩。就此而言，这些叙事诗构成了从向往邈远国度和神奇际遇的古老民间传说（如特洛伊战争或奥德修历险记等）向悲壮凝重的希腊悲剧——它的重要主题就是英雄家族的厄难命运——过渡的重要中介。例如，关于伯罗奔尼撒家族的故事、底比斯家族的故事，以及诸如此类的命运悲剧，都已经在“系统叙事诗”中初现端倪。在这些叙事诗所展现的每一个英雄家谱背后，都有一只无形的手在操纵着故事情节的发展，这只无形的然而却发挥着不可抗拒的巨大作用的手就是所谓的命运。

从现实历史的角度来看，“系统叙事诗”和紧随其后产生的希腊悲剧所讲述的内容，大多取材于以血缘关系而维系的氏族社会向以财产关系而维系的公民社会转化时期的传说。迈锡尼时代和“黑暗时代”的星辰已经在新兴的希腊社会的曙光面前迅速地消隐，每个传统的家族集团都面临着分化瓦解的危机。亚里斯多德曾指出：“现在最完美的悲

剧都取材于少数家族的故事，例如阿尔克迈翁、俄狄浦斯、俄瑞斯忒斯、墨勒阿格洛斯、堤厄斯忒斯、忒勒福斯以及其他的人的故事，这些人碰巧都受过可怕的苦难，作过可怕的事情。”[22]这种以典型化的形式表现为英雄个人厄运的悲剧故事，实际上只不过是历史上曾经发生过的许多家族悲剧故事的缩影。在社会转型期间，每一个古老家族都不可避免地面临着解体和重构的考验，这就是它们共同的历史命运。在希腊悲剧中，这种共同的历史命运则以一种艺术化的方式再现为英雄个人的不幸遭遇，而且已经隐含着这样一种深刻的思想：英雄的悲剧性命运不是由于某种外部的和异己的力量、而是由于他自身中（或家族中）所固有的某种因素决定的。为了说明这一点，下面就来看看伯罗奔尼撒家族和底比斯家族——这两个家族的故事成为希腊悲剧家们所热衷的不竭题材——的命运悲剧。

伯罗奔尼撒家族的祖先坦塔罗斯是宙斯在人间的儿子，众神的宠儿，他获得了凡人难以享受的殊荣——列席诸神的宴会。坦塔罗斯因此而骄傲起来，他试图试探和愚弄诸神，干了一些恶作剧，并且用自己亲生儿子珀罗普斯的肉宴请众神（这个神话反映了古代用亲人献祭的习俗）。坦塔罗斯的诡计被众神揭穿，并被打入地狱遭受焦渴之苦。珀罗普斯在赫耳墨斯的神力干预下起死回生，成为伯罗奔尼撒半岛的统治者。在此过程中，珀罗普斯曾在赫耳墨斯之子密耳提罗斯的帮助下抢夺了皮萨国王的女儿希波达弥亚并继承了他的王国，然而事成之后珀罗普斯却不愿践约将半个王国送给密耳提罗斯，反而将后者从悬崖推入海中。密耳提罗斯临死之前诅咒了珀罗普斯的整个家族，从此以后，这可怕的诅咒就像阴影一般笼罩着伯罗奔尼撒家族，构成了这个家族世世代代骨肉相残、兄弟阋墙的厄运的根源。珀罗普斯与希波达弥亚生了三子：阿特柔斯、堤厄斯忒斯、阿尔卡托俄斯，又与女神阿克西俄刻生了儿子克律西波斯，后者因独得父亲的宠爱而遭到其他诸子的嫉恨，结果阿特柔斯和堤厄斯忒斯在其母的怂恿下将同父异母的

兄弟克律西波斯杀死。阿特柔斯后来成为迈锡尼国王，堤厄斯忒斯诱奸了阿特柔斯的妻子并与其密谋夺取王位。阴谋败露后，阿特柔斯烹煮了堤厄斯忒斯的儿子们，并用他们的肉宴请堤厄斯忒斯。后来阿特柔斯根据神谕去寻找流亡中的堤厄斯忒斯，途中与一女子结婚，不料此女却是自己的侄女珀罗庇亚；而珀罗庇亚婚前曾与一男子亲近，亦不料此人正是其父堤厄斯忒斯。不久珀罗庇亚生一子，即埃癸斯托斯。多年以后，当埃癸斯托斯奉阿特柔斯之命去杀堤厄斯忒斯时，终于真相大白，弄清了自己的身世。珀罗庇亚羞愧难当，自杀身亡；埃癸斯托斯则亲手杀死了阿特柔斯，并同生父堤厄斯忒斯一起夺取了迈锡尼的统治权。

这只是故事的前半截，接下来发生的事就更加悲惨了。堤厄斯忒斯死后，阿特柔斯的儿子阿伽门农和墨涅拉俄斯赶走了埃癸斯托斯，阿伽门农成为迈锡尼国王。当阿伽门农远征特洛伊时（此间作为希腊联军统帅的阿伽门农为了使希腊舰队顺风前进，曾以其女伊菲革涅亚作为祭品献于神灵，由此埋下了夫妻反目成仇的种子），埃癸斯托斯与阿伽门农之妻克吕泰美斯特拉私通，并在阿伽门农凯旋之时合谋杀害了他，重新篡夺了王位。七年之后，流亡在外的阿伽门农之子俄瑞斯忒斯回国复仇，杀死了篡位者埃癸斯托斯和自己的亲生母亲克吕泰美斯特拉，报了杀父之仇。弑母之后，俄瑞斯忒斯受到了古老的复仇女神的狼狺犬吠的追逐纠缠（图5），他不得不逃到德尔斐的阿波罗神庙去寻求庇护。阿波罗指引他前往雅典，在那里，雅典城邦的保护神雅典娜将这宗案件交给雅典的战神山长老审判法庭审理。在审判中，俄瑞斯忒斯为自己辩护的理由是：他母亲犯有双重的罪行——“她杀死她丈夫，又杀死我父亲”；而他自己杀母替父报仇是无可指责的。复仇女神站在传统的母系血亲关系的立场上，认为克吕泰美斯特拉杀死阿伽门农并没有触犯氏族的法律，因为“她跟她所杀死的男人没有血缘亲属关系”，而俄瑞斯忒斯杀死自己的母亲却是犯了最严重的罪行。阿波罗则站在父权的立场上

为俄瑞斯忒斯辩解，他强调："母亲决不是生产他的所谓'世系'，而不过是抚育新播的种子；父亲才是生父，养育出新的芽苗"，因此俄瑞斯忒斯杀母为父报仇是责无旁贷的[23]，于是，"全部悲剧表现出这两种神力之间的斗争，这两派神都亲自出场，站在敌对的两方面。一方面是复仇女神们，幽门尼德姊妹，……她们在反对俄瑞斯特时所要维护的公理只是植根于血缘关系的家庭中的公理。俄瑞斯特所撕毁的母子之间最亲密的联系正是复仇女神们所代表的实体。阿波罗却反对这种植根于血缘而且从血缘里感觉到的感性自然的道德，他要维护一种更深刻的公理，即受损害的丈夫和国王所应享受的公理。……阿波罗对抗幽门尼德姊妹是有道理的，他说，'克吕泰谟涅斯特拉弑夫弑君的罪如果得不到报复，我就会丧失光彩，把天后和天神所建立的联系看得一文不值'。"[24]



图5 复仇女神追索杀母的俄瑞斯忒斯

长老审判法庭在听了双方的辩论之后进行投票表决，判定俄瑞斯忒斯有罪和无罪的票数正好相等。关键的一票由作为审判长的雅典娜来投，她把这一票投向了俄瑞斯忒斯（奥瑞斯提斯），并且这样说道：

我加上一票，赞成奥瑞斯提斯，
因为我没有生我的母亲，

我诚心诚意，事事帮助男人，
只是不结婚，我完全是父亲的孩子，
因此，我并不重视杀死这个女人，
她结了婚，却杀害亲夫，一家之主；
奥瑞斯提斯诉讼胜利。[25]

这场持续了好几代的家族悲剧最后以一种类似于基督教的“罪得赦免”的结果而告终。布林顿等人认为，阿波罗和雅典娜之所以站在俄瑞斯忒斯一边，只是因为他已经遭受了长期的磨难，足以洗清他自身和他的家族所犯下的罪孽。“《奥瑞斯提亚》一剧，虽然没有染上基督教的字句，还是一出罪行和经由磨难而得赎罪的戏剧。”[26]赎清了罪的俄瑞斯忒斯成为包括迈锡尼、斯巴达在内的整个伯罗奔尼撒半岛的统治者，在享尽了安宁幸福的生活之后寿终正寝。从伯罗奔尼撒家族的题材中产生出了埃斯库罗斯的《奥瑞斯提亚三部曲》（包括《阿伽门农》、《奠酒人》和《福灵》）、索福克勒斯的《厄勒克特拉》和欧里庇得斯的《伊菲革涅亚在陶洛人里》等著名悲剧故事[27]。

如果说伯罗奔尼撒家族的悲剧最终在新一代神灵（阿波罗、雅典娜）的帮助下获得了解脱，那么底比斯家族的悲剧则走向了完全相反的另一种结局，即家族的彻底毁灭。关于俄狄浦斯杀父娶母的故事和底比斯家族的悲剧，早在希腊民间流传的传说和《俄狄浦斯》、《底比斯之战》、《追随者》等“系统叙事诗”中就已经有了一些记载。这个家族的不幸命运最初可以追溯到俄狄浦斯的父亲拉伊俄斯那里，拉伊俄斯曾经在流亡伯罗奔尼撒的时候诱拐了珀罗普斯的儿子克律西波斯，致使这孩子自杀身亡（这是关于克律西波斯之死的另一种传说）。这件事激起了神灵们的愤怒，从此就注定了底比斯家族的不幸命运。

拉伊俄斯暮年膝下无子，遂至德尔斐阿波罗神庙祈求神佑，他从阿波罗的祭司那里得到了下述神示：“拉布达科斯的儿子拉伊俄斯啊，

我答应你的请求，给你一个儿子；但是你要小心，你命中注定会死在你儿子手中！这命运是宙斯注定的；因为他听了珀罗普斯的诅咒，珀罗普斯抱怨你杀死了他的儿子，想要复仇，才祈求宙斯给你这样的命运。”[28]拉伊俄斯回到底比斯后不久，他的妻子伊俄卡斯忒果然生了一个儿子，慑于神谕，拉伊俄斯将这个儿子刺穿双脚后抛弃于荒野（“俄狄浦斯”这个名字的意思即“肿脚的”）。大难不死的俄狄浦斯被一位牧人送到科林斯国王的宫中，为同样无子的科林斯国王所收养。长大成人后，俄狄浦斯从阿波罗口中知道了自己将会杀父娶母的命运，由于误把养父养母当作亲生父母，俄狄浦斯决定远走他乡，以避免悲剧的发生。在流浪途中，俄狄浦斯杀死了不肯让路的一位长者和三个侍从，不料这个长者正是他的生身父亲、底比斯城国王拉伊俄斯。继续前进的俄狄浦斯来到了底比斯城，以他的智慧战胜了正在危害底比斯人民的怪兽斯芬克斯[29]（图6），因而被底比斯人民拥戴为国王（此时俄狄浦斯和底比斯人民都不知道杀死前国王拉伊俄斯的人正是俄狄浦斯），并且娶了前国王的遗孀伊俄卡斯忒为妻。阿波罗的神谕就这样鬼使神差地成为现实，命运的必然性或不可抗拒的宿命正是通过当事者的自由行动来为自己开辟道路的！

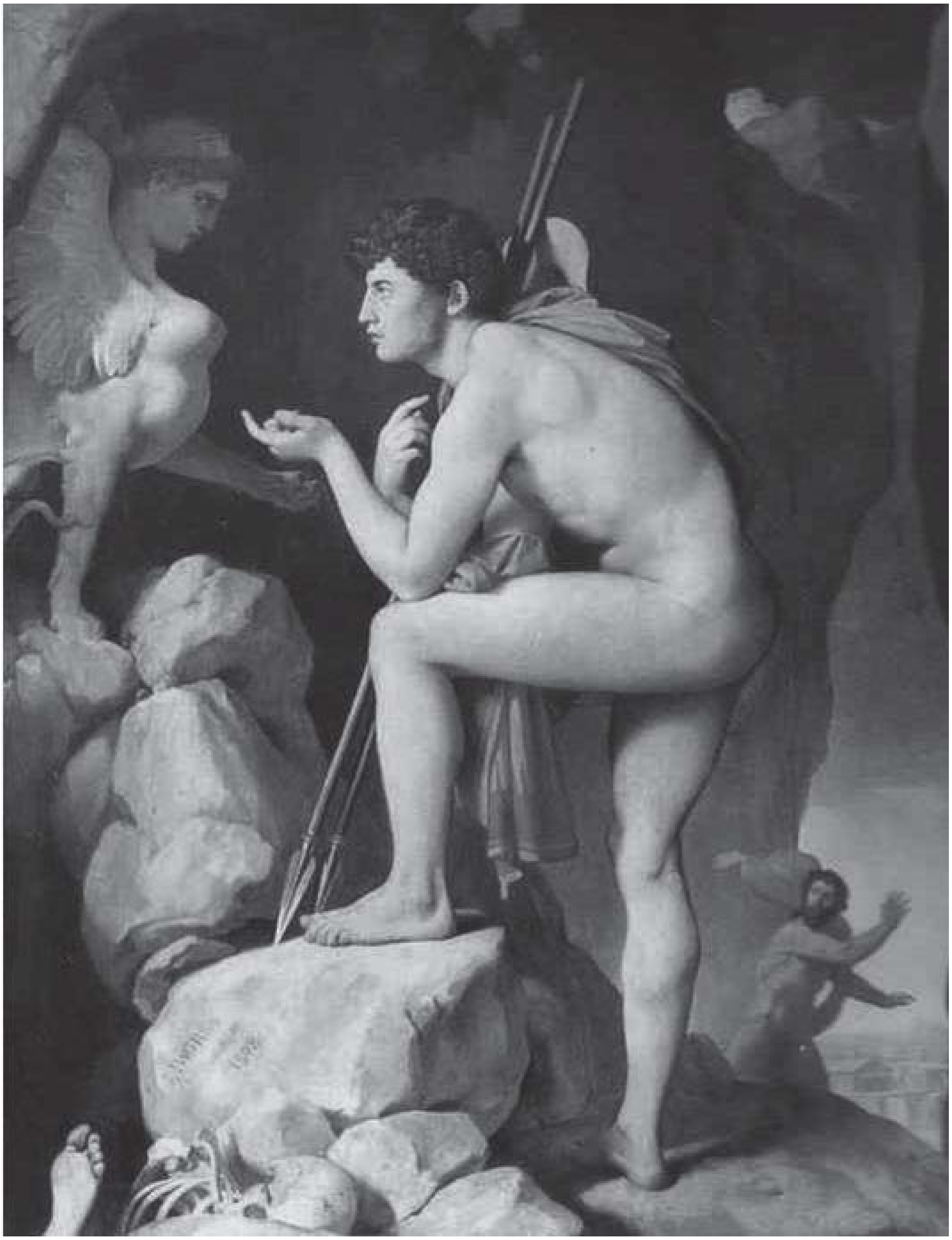


图6 俄底浦斯猜破斯芬克斯之谜

十多年后，当俄狄浦斯和伊俄卡斯忒已经生了两儿两女，正沉浸在国泰民安的幸福生活中时，命中注定的报应开始降临——一场“最可恨的带火的瘟疫”袭击了底比斯城，使整个城邦“在血红的波浪里颠簸

着”，麦穗枯萎，牛群瘟死，妇女流产。德尔斐神庙的神示表明，唯有放逐了杀害拉伊俄斯的凶手后灾难才会消除。这场搜寻凶手的活动最终将事实的真相昭示于众，俄狄浦斯终于发现不祥的神谕已经借助于他自己的力量而得以实现——“我成了不应当生我的父母的儿子，娶了不应当娶的母亲，杀了不应当杀的父亲。”面对着由自身的行为所酿成的苦酒（尽管在这种自由意志背后潜伏着深刻的决定论），伊俄卡斯忒自杀身亡，俄狄浦斯刺瞎了自己的双眼，为了从此以后不再看见由自己所造成的罪恶。直到此时，俄狄浦斯才真正认识到命运的巨大威力；然而当命运的这种不可逆转的必然性赤裸裸地呈现出来时，俄狄浦斯的自由也就到了终点。索福克勒斯以歌队长的一段富有哲理的独白来结束全剧：

> 忒拜（即底比斯——引者）本邦的居民啊，请看，这就是俄狄浦斯，他道破了那著名的谜语，成为最伟大的人；哪一位公民不曾带着羡慕的眼光注视他的好运？他现在却落到可怕的灾难的波浪中了！
>
> 因此，当我们等着瞧那最末的日子的时候，不要说一个凡人是幸福的，在他还没有跨过生命的界限，还没有得到痛苦的解脱之前。[30]

底比斯家族的故事到此并没有结束，俄狄浦斯的子女们也遭受了同样不幸的命运。索福克勒斯在《俄狄浦斯在科罗诺斯》和《安提涅戈》中、埃斯库罗斯在《七雄攻底比斯》中都继续记载了这个家族的悲剧：俄狄浦斯的儿子们手足相残而死，他的女儿亦自杀身亡，这个家族的最后结局是彻底毁灭。但是整个家族的厄运，大部分都已经落在了俄狄浦斯这个悲剧英雄的身上，尽管这厄运的根源、这罪的起因与俄狄浦斯本人的自由意志毫无关系！在这里我们已经可以朦胧看到一种类似于基督教的“原罪”观念的深刻思想。不过需要加以说明的是：希腊人虽然已经自在地表述了关于“原罪”的故事，但是他们却并

未曾自觉地对这“原罪”进行反思。换言之，希腊人虽然讲述了由于罪的必然性（命运）而导致的悲剧，但是他们却并没有像基督徒那样产生出深沉而痛苦的罪孽意识。

俄狄浦斯在行为动机方面是纯洁无暇的，他的行为效果却罪不可赦。俄狄浦斯是有罪的，仅仅因为他是自由的，他以他的自由实现了他的宿命！

这种通过自由意志来为自己开辟道路的必然性，这种由当事者或剧中主人公本人用自己的手来为自己掘墓——而且是以自由的方式——的结局，就是希腊悲剧的最富有魅力的特点；而这种被自由所遮蔽着的不可逃遁性本身，就是命运。希腊悲剧与近代悲剧的一个根本性区别就在于：在希腊悲剧中没有善与恶的明确区分和截然对立，在那里这两种力量尚未分裂为外在性的对立，而是以一种原始的和谐状态出现在同一个人物身上。因此在希腊悲剧中，既没有高尚典雅的唐·罗狄克，也没有邪恶奸狡的伊阿古[31]，每个悲剧人物的行为都很难用通常的善恶标准来评判，因为在剧中激烈冲突的不是两种对立的自由意志（善与恶），而是自由意志与潜藏在它背后的决定论；不是一个人对另一个人的否定，而是自己对自己的否定。概言之，希腊悲剧的根源不在于恶的力量从外部对善的力量进行压制、摧残、吞噬，而在于某种从根本上超越了善恶的形而上学的决定论（命运）。就此而论，希腊悲剧是一种更深刻意义上的悲剧，它不是把悲剧看作人的自由意志（恶）的结果、看作某种人为的插曲或某种超出常规的意外，而是把它理解为生活或生存的一般规律和某种终极性的宿命、理解为人的自为存在（自由意志）与自在存在（命运）之间的一场不可避免的永恒冲突。因此希腊人对待悲剧就不是以一种悲悲切切的惨楚之情，而是以一颗轻松泰然的平常之心。当然，希腊人对悲剧的这种理解尚处于直观的

阶段，尚未达到反思的高度，因此命运在希腊悲剧中还仅仅只是一个朦胧的意象。

尽管如此，这种关于命运的朦胧意象仍然是早期希腊思想中最深刻的东西，同时也是真正具有宗教色彩的东西。罗素指出："在荷马诗歌中所能发现与真正宗教情感有关的，并不是奥林匹克的神祇们，而是连宙斯也要服从的'运命'、'必然'与'定数'这些冥冥的存在。"[32]在赫西俄德的《神谱》和埃斯库罗斯等人的悲剧（如《普罗米修斯被囚》）中，我们可以看到，命运不仅是高悬在凡人和英雄头顶上的达摩克利斯之剑，而且连克洛诺斯、宙斯这样的神灵对之也无可奈何。上面所谈到的神系的更迭说到底也是由命运决定的：尽管克洛诺斯事先知道自己的统治将要被一个儿子所取代，尽管他为了防止这个不幸的结局而不惜将所生的孩子们一个个全都吞入腹中，但是命运仍然是无法改变的。宙斯也面临着与克洛诺斯一样的命运，在埃斯库罗斯的《普罗米修斯被囚》一剧中，当歌队长劝告被缚的先知普罗米修斯向宙斯泄露谁将取代他的统治的秘密、以免遭受皮肉之苦时，普罗米修斯这样回答道：

> 但是呀，支配一切的命运不容许
> 有如此结果，我必须受尽屈辱，
> 受尽千灾百难，才能摆脱束缚；
> 技艺的力量远远胜不过定数。[33]

希腊人对于他们的神灵是极其虔诚的，尽管这些神灵在道德上并没有什么值得夸耀的地方；同样地，希腊人对于神谕是非常迷信的，在热衷于求神问卜方面，古代希腊人与殷商时期事无巨细均须先卜而后行的中国人完全相同。对于一般希腊人而言，神谕构成了他们所理

解的命运的根源，在这里，似乎神灵的意愿决定着凡人的命运。这种神谕只是在感性层面上所理解的命运，它通常是通过德尔斐神庙里的女祭司来传达的。迷信的希腊人从不同的城邦来到建在德尔斐的阿波罗神庙，在烟雾缭绕的氛围中，处于神魂颠倒的迷狂状态中的女祭司以含糊不清的语言表达着神灵的旨意，从这些模棱两可的语言中可以引申出各种意义不同甚至完全相反的结论来：

> 透过著名的德尔斐神谕，神对他的哀求者说话，一个女先知坐在一个架在岩石裂隙的三条腿凳子上，而此裂隙显然是天然气的出口。女先知的叽哩咕噜由僧侣译成诗句，而且作为阿波罗的训诫。德尔斐神谕的告白以暧昧难解、含义模糊著名，如在纪元480年给雅典人在“木墙”之后避难的告示。又有一次，一个国王从德尔斐处获悉，如果他渡过某条河流，一个帝国就要灭亡了，他遵守这个劝告，结果致使他自己的帝国的灭亡。[34]

与感性意义上的神谕相比，命运的另一层含义则要更加诡异神奇得多，这就是连诸神也难以抗拒的命运，即潜藏在神谕背后的命运。希腊悲剧通常只是将注意力放在英雄们的命运上，这种命运说到底是由神的诅咒或神谕决定的，质言之，**在希腊悲剧中**，**神的自由意志构成了潜藏在英雄的自由意志背后的不可逆转的必然性**。至于更深层次上的命运，即潜藏在神的自由意志背后的必然性，连希腊悲剧也无力拨开它那扑朔迷离的神秘雾霭，因此埃斯库罗斯不得不在《普罗米修斯获释》一剧中让普罗米修斯与宙斯达成了妥协（向宙斯泄露了秘密）。这终极的命运，即形而上学意义上的命运，由于在希腊神话中尚未采取**概念**的形式，所以仍然处于一种朦胧的意象之中。它作为一种超越特殊性和有限性的神灵的最高统一体、一种普遍性的东西，是建立在形象思维基础之上的希腊神话无法真正把握的，因此它对于希腊人来

说只能是一种不可理解、同时也无法改变的宿命。黑格尔指出：“这种统一体和神们的个性与相对的有限性处于对立地位，是一种本身抽象的无形象的东西，也就是必然或命运，它在这种抽象状态中只是一般较高一级的东西，对神和人都有约束力，但是本身又是不可理解的，不可纳入概念的。”[35]神话中的这种扑朔迷离的决定性力量只有在希腊哲学中才以不同于神话表象语言的另一种语言——概念的语言——得以明确的表述，这就是毕达哥拉斯的“数”、赫拉克利特的“逻各斯”、巴门尼德的“存在”、苏格拉底的“灵异”和柏拉图的“理念”。

四、希腊神话与哲学

哲学史界一向认为，唯物主义与唯心主义的斗争早在最初的希腊哲学中就已经存在了，人们提出米利都学派与南意大利学派（毕达哥拉斯派）的对立、赫拉克利特哲学与巴门尼德哲学的对立来说明这一观点。但是如果我们把早期希腊的各种哲学主张与流传已久的神话相联系，就会发现希腊哲学（无论是唯物主义还是唯心主义）的最初思想都来自于神话——唯物主义关于世界本原问题的哲学思考源于希腊神话所反映的朴素宇宙观，而唯心主义关于世界规律和本质问题的思考则源于希腊神话中神秘诡异的“命运”、“必然”、“定数”等意象。从泰勒斯到恩培多克勒的哲学都打上了明显的自然神论的烙印，与感性明朗的奥林匹斯宗教之间存在着显而易见的渊源关系；从毕达哥拉斯到柏拉图的哲学则越来越清晰地具有唯灵主义的色彩，显然是受到了晦涩阴郁的奥尔弗斯宗教的影响。希腊哲学与希腊神话的根本不同之处在于：它采用了一些还原性和抽象性的哲学范畴来取代神话中的感性直观的神和扑朔迷离的命运，并以此来说明万物的产生与变化。

伊奥尼亚的米利都学派无疑是西方历史上最早的一批哲学家，哲学史上习惯于把泰勒斯（约公元前624—前547年）称为“哲学之父”，但是泰勒斯的哲学思想也并非无源之水、无本之木。康福德在1907年写希腊哲学史时，曾对以往哲学史突兀地从泰勒斯开始的写法很不满意，他抱怨道：“好像泰勒斯突然从天上掉下来，仿佛他碰了一下大地，就崩出来：‘万物是由水造成的’。”现在这种情况已发生了改变，哲学史家们试图进一步说明泰勒斯等最早的希腊哲学家们的思想渊源，于是他们走进了希腊神话，认为“哲学是从神话中发展产生出来的”，“哲学产生以前有一个史前阶段，即神话阶段，它是哲学的史前史。”[36]

泰勒斯探索世界本原的工作与赫西俄德溯寻神谱的工作有着某种相似之处，他们都试图说明宇宙的根源，都在进行一种还原的工作，即把纷繁复杂的世界归结到某种最原始的“始基”上。虽然他们的解释方式是迥然而异的，“神话传说把这个问题归结为神的创造活动，而自然哲学家则以物质的原因来解释这个问题。”[37]但是，当我们考察最初的哲学命题的思想根源时，却不能不从这两种不同的解释方式中去寻找某种内在的联系。

当泰勒斯宣称“水是万物的本原”时，他表述了哲学史上的第一个哲学命题。关于这个命题的提出，历来就有着各种不同的解释，例如一种观点认为泰勒斯“也许是由于观察到万物都以湿的东西为滋养料……而水则是潮湿的东西的本性的来源”[38]；另一种观点认为，泰勒斯之所以把水看作万物的本原或始基，是由于泰勒斯所生活的伊奥尼亚乃至整个希腊世界都与地中海有着不解之缘。然而从根本上来看，泰勒斯关于“水是万物的本原”这一哲学思想的渊源还必须从希腊神话中去寻找。

事实上，在巴比伦神话和埃及神话等更为古老的东方神话中，就已经表述了水是万物由以滋生的根据的思想。例如在前面所引的巴比伦神话《恩努马—艾利希》中开篇就写道：在没有天地、陆地、沼泽

和诸神之前，整个世界只有“天地的生父阿卜苏和天地的生母提阿马特，那时他们的水还混合在一起”。汤姆逊认为阿卜苏是指淡水，提阿马特是指盐水，从这两股水的混合中产生了代表淤泥和天地的诸神及万物[39]。这种以水为万物之源的神话宇宙观的出现，是与东方各古代文明都依傍着一条大河而发萌和发展这种现实条件有关，对水的崇拜构成了初民社会的一种普遍现象。在希腊，由于地理环境的缘故，人们的生活与海洋有着密切的联系，因此更是把海洋当作最神圣的东西来加以崇拜。在赫西俄德的《神谱》中，“波涛怒吼的海洋”蓬托斯和大洋之神俄刻阿诺斯都是较早产生的一批神。在荷马的《伊利亚特》中，天后赫拉把俄刻阿诺斯和忒提斯（海洋女神）称为“神们的始祖”，诸神也把大海和冥河（斯提克斯河）作为发誓的见证：“现在请你一手抓着丰产的大地，一手抓着闪光的大海，凭斯提克斯河不可侵犯的水对我起个誓。”[40]水在希腊神话中的作用如此重要，不可能不影响到泰勒斯的哲学思想。对于这种渊源关系，古代希腊人比我们有着更强烈的感受，亚里斯多德在论及希腊神话与泰勒斯哲学的关系时指出：

那些生活离现在很久很久以前，最初对神圣的事物从事思考的古人，对本体也是持这样的看法，因为他们把“奥克安诺”（即俄刻阿诺斯）和“德蒂丝”（即忒提斯）当作创造万物的祖先，而神灵们对着起誓的见证也是水，就是那个为诗人们所歌颂的斯提克斯。最受尊崇的东西乃是最古老的东西，而人们对着起誓的东西也就是最受尊崇的东西。这种对于本体的看法，究竟是不是原始的和古老的看法，也许是不确定的，不过据说泰利士对最初的原因是像上面所说的那样的主张的。[41]

由此可见，当泰勒斯把万物的本原说成水时，他是用一种新的形式——哲学的形式表述了神话中的内容。人形的神（如俄刻阿诺斯等）变成了自然形态的本原，感性的神话传说转变为理性的自然哲学，喧闹不已的神界故事（整个世界就是在这些故事中产生的）变成了静悄悄的自然

演化过程。同样，在米利都学派的另外两位哲学家阿那克西曼德和阿那克西美尼的哲学思想中，也可以看到希腊神话的明显影响。阿那克西曼德提出世界的本原是“无定形”（阿派朗），这个“无定形”到底是一种物质性的始基，还是始基的一种本质属性？在这个问题上后来的哲学家们见仁见智，说法不一。我认为，无论“无定形”这个概念是表达了一种不同于水的始基，还是仅仅表达了水的一种属性，它都说明了万事万物变化莫测的特点，因此与希腊神话中的“命运”思想有着一定的联系。辛普里丘在谈到阿那克西曼德的哲学思想时指出：“万物由之产生的东西，万物又消灭而复归于它，这是命运规定了的。因为万物在时间的秩序中不公正，所以受到惩罚，并且彼此互相补足。这是他以颇带诗意的语言说出的话。”[42]这种以“颇带诗意的语言”表述出来的哲学思想与稍晚些时候出现在希腊悲剧中的命运故事——这些故事的主题恰恰昭示了“因为万物在时间的秩序中的不公正，所以受到惩罚，并且彼此互相补足”这一思想——有着密切的内在联系。显而易见，阿克那西曼德的哲学思想比泰勒斯的要更加神秘晦涩一些，这或许是由于他更多地受到了奥尔弗斯宗教的影响（关于这个基调阴郁的希腊民间神秘宗教，我在后面将要不止一次地论及）。格斯里在《奥尔弗斯和希腊宗教：奥尔弗斯教派运动》一书中，把奥尔弗斯宗教和阿那克西曼德的宇宙演化论进行了比较，发现二者非常相似[43]。至于米利都学派的第三个哲学家阿那克西美尼，则明显地又回到了泰勒斯的自然哲学的立场上，他当作万物本原而提出来的“气”与赫西俄德《神谱》中的“混沌”（卡俄斯）相类似，不仅是万物的原因，而且也是诸神由以产生的根据。基尔克指出：“可能阿那克西美尼自己关于神说过一些什么：有理由可以推论出的是：世界上的诸神本身是从包含一切的气中派生出来的，只有气才是真正神圣的。”[44]

米利都学派的重要贡献在于，他们第一次用一种崭新的语言（哲学语言）代替神话语言来说明万物的本原，并且用本原自身的内在矛盾运

动（如阿那克西曼德的冷与热、湿与干；阿那克西美尼的稀散与凝聚等）代替神系的生殖原则来解释事物的生灭变化。当然，无论是泰勒斯的“水”和阿那克西美尼的“气”，还是阿那克西曼德的神秘的“无定形”，都只是以一种哲学思维的新形式表述了希腊神话中感性直观的旧内容。在他们的思想中仍然带有浓厚的神话印迹，而且诸如“水”、“气”之类的本原概念抽象化程度还很低，尚未摆脱自然物的形态。但是他们毕竟开创了从自然界本身来解释自然的做法，而且尽可能地摆脱拟人化和超自然因素的影响，用科学的解释方式来取代神话的解释方式。这个变革意味着人类思维活动的一次重要飞跃，著名科学史家丹皮尔说道：“这个米利都哲学学派的重要性在于，它第一个假定整个宇宙是自然的，从可能性上来说，是普通知识和理性的探讨所可以解释的。这样，神话所形成的超自然的鬼神就真的消灭了。”[45]

在哲学史上，米利都学派首开唯物主义之先河。在以后的希腊哲学中，米利都学派的“水”、“气”等自然形态的物质概念进一步发展为赫拉克利特的“火”，恩培多克勒的“四根”（火、气、水、土）和阿那克萨哥拉的“种子”，最终以还原的形式沉淀为留基波和德谟克利特的超越了现象性的物质概念“原子”[46]。在希腊唯物主义哲学的这个发展过程中，我们可以看到神话的影响呈逐渐减弱之势，而抽象的理性思维程度则不断提高。赫拉克利特的作为万物本原的“火”仍然带有神的印痕，他认为“雷霆支配一切”，“雷霆就是那永恒的火”[47]，而雷霆无疑是指希腊神话中的主神——司雷电者宙斯。恩培多克勒在解释他的“四根”时说道：“一切事物有四种根源：照耀万物的宙斯，养育万物的赫拉，以及爱多纽和讷斯蒂，它们让自己的泪水成为变灭的东西的生命泉源。”[48]而且他的作为四种元素相互结合的形式和动力的“爱”也是深受希腊神话中爱神厄罗斯的影响：“爱神用爱的钉子造成了”宇宙间的万物。然而在阿那克萨哥拉和德谟克利特等人的哲学中，神话的痕迹已经变得依稀难辨了。

如果说希腊最初的唯物主义哲学是从主要由荷马和赫西俄德所记载的奥林匹斯神话中发展出来的，那么最初的唯心主义哲学的思想渊源则可以上溯到奥尔弗斯宗教的神秘主义。“它（奥尔弗斯宗教）同米利都派的哲学一样，是从原始思想中发展出来的，只是发展的方向和米利都派的相反。在米利都派的哲学中，旧的内容被表现于新的形式之中；在奥尔弗斯派的神秘主义中，旧的形式获得了新的内容。”[49]具体地说，米利都学派以哲学这种新形式表现了希腊神话中的自然崇拜的旧内容，而奥尔弗斯宗教则以神话的旧形式表现了宗教形而上学和唯灵主义的新内容。

奥尔弗斯宗教作为希腊民间流传的一种神秘祭，其基调是粗野、狂热和阴郁的，恰与深受希腊上流社会喜爱的奥林匹斯宗教中所表现出来的典雅、审慎和明朗风格形成鲜明的对照。奥尔弗斯（Orpheus，一译俄耳甫斯）是希腊传说中的歌手，有人认为他和荷马、赫西俄德一样是希腊神话的主要编纂者。对奥尔弗斯的崇拜在南意大利的希腊殖民地最为盛行，并且在整个希腊地区的下层民众中广泛流传。奥尔弗斯宗教以一种神秘的祭祀仪式而著称，这种神秘仪式可能与狄奥尼索斯崇拜、厄西琉斯崇拜等希腊民间神秘祭有一定的联系，通常被看作是对这些更为粗野的神秘祭的一种改革。这种改革的主要特点是以在音乐和沉思中实现的精神迷狂来代替在酣醉中实现的肉欲放纵（据说奥尔弗斯本人因为拒绝参加狄奥尼索斯的酒神秘祭而被色雷斯的妇女们撕成碎片），从而使一种阴郁悲观的神秘主义成为奥尔弗斯宗教的基调。李震先生指出：“奥尔飞（即奥尔弗斯）宗教提倡狄奥尼苏（Dionysus）精神，与阿波罗（Apollo）精神对立。它重视行动，倾向神秘主义，追求人的永恒救援。面对人生的短暂和避免不了的冲突及痛苦，奥尔飞宗教企图超越束缚人的限制。它认为不自由来自形体，视形体为灵魂的监牢或坟墓。灵魂藉轮回而不朽，人必须轻形体而重灵魂。”[50]与奥林匹斯神话的乐观主义基调相反，奥尔弗斯宗教的基调是悲观主义的，它唾弃了

奥林匹斯神话所反映的现实主义生活态度，并且把后者关于“命运”的朦胧猜测推向了神秘化和唯灵主义的极端，从而创立了最初的灵肉对立思想。“奥尔弗斯宗教的种种祭典仪式的主要目的，就是使灵魂超越‘生之轮回’，即摆脱在动植物身体中的轮回转生过程。这种超越后的灵魂，将重新成为神，并永享福祉”。[51]这种使灵魂超越“生之轮回”的企图说到底就是要从根本上实现对命运的把握，达到一种真正的自由境界。

根据奥林匹斯神话，命运之神模依拉是宙斯和忒弥斯（提坦女神）的女儿。希腊人相信，每个人都有自己的命运之神；在较为成熟的希腊神话中，命运女神的数量减少为三个主宰着人的生命之线的满脸皱纹的老太婆——克罗托纺织生命之线，拉刻西斯决定生命之线的粗细（将各种不同的命运赋予每一个人），阿特洛波斯剪断生命之线。这种以具象形式表现出来的命运与奥林匹斯宗教的整个基调是完全一致的，然而在稍晚的希腊悲剧中命运却开始以一种超直观的抽象形式出现，这个变化与奥尔弗斯宗教以及毕达哥拉斯、赫拉克利特等人的神秘主义思想的影响有关。特别是奥尔弗斯宗教的一个关于命运的新意象，从根本上改变了奥林匹斯神话中的命运的朴素特点，将其改造成为一种神秘的、不可逆转的必然性，这个新意象就是“亚男克”：

正在部落社会的最后残痕被扫除的这一个时期当中，在司命女神的旁边，出现了一个奥尔弗斯派的亚男克（Ananke）的偶像。这一个名词通常被译作“必然”，这在许多场合是够妥当的了，但是它的真正意义是比“必然”更为具体的“强迫”或“强制”。在文献中，亚男克首先出现于受奥尔弗斯主义影响的赫拉克利特和巴门尼德的作品中。赫拉克利特将亚男克和模依拉混为一谈，事实上几乎毫不加以区别；巴门尼德对于模依拉、达克（司法女神）和亚男克也赋予同样的属性。在一世纪后，在柏拉图的《理想国》中，亚男克篡夺了模依拉的地位，并且还拿着她的纱锭。[52]

这种不仅与“必然”、而且与“强迫”相联系的命运意象（亚男克）在奥尔弗斯宗教的一幅关于冥界情景的图画中得到了最恰当的说明，在这幅图画中，因开罪神灵而在地狱中被处以徒刑的西绪弗斯正在吃力地把一块大石头推向山顶，在他身后跟着一个手执皮鞭的亚男克。在希腊神话中，每当命运的预先安排由于种种人为的因素而不能顺利实现，或者当命运的圈套已经收紧然而正义的惩罚尚未落实时，就会出现瘟疫、旱涝和妇女不孕等灾祸。这种报应在希腊悲剧中表现得尤为明显。在悲剧中由于命运女神模依拉与正义女神达克（阿斯特赖亚）、复仇女神厄里倪厄斯已经混为一体（图7），这种以“强迫”或“强制”的方式为自己开路的“亚男克”更是明显地被感受到。在索福克勒斯的悲剧《俄狄浦斯王》中，当被瘟疫笼罩着的底比斯城人民尚未拨开遮蔽着命运的迷雾时，当心急如焚的俄狄浦斯四处搜寻着杀死拉伊俄斯的凶手即他本人时，合唱队道出了命运的不可躲避的可怕威力：

那颁发神示的得尔福石穴所说的，用血腥的手作出那最可恶的事的人是谁呀？现在已是他迈着比风也似的骏马还要快的脚步逃跑的时候了；因为宙斯的儿子已带着电火向他扑去，追得上一切人的可怕的报仇神也在追赶着他。

那神示刚从帕耳那索斯山上响亮的发出来，叫我们四处寻找那没有被发现的罪人。他像公牛一样凶猛，在荒林中、石穴里流浪，凄凄惨惨的独自前进，想避开大地中央发出的神示，那神示永远灵验，永远在他头上盘旋。[53]



图7 命运三女神

这不可改变、不可逃避的神示、命运、必然及其所导致的惩罚和禁忌，从梭伦时代开始就逐渐采取了一种固定的社会形式，从而产生了法律、公正和规律等抽象概念。正义女神和复仇女神演变为法律及其与之相联系的社会惩罚，命运女神则演变为普遍的规律和必然性。

希腊第一个唯心主义哲学家毕达哥拉斯（图8）的思想无疑打上了奥尔弗斯神秘主义的深深烙印，康福德认为，毕达哥拉斯主义本身就是奥尔弗斯宗教内部的一种改良运动[54]。据第欧根尼·拉尔修的介绍，毕达哥拉斯是第一个发现灵魂轮回转世的人（这个思想实际上是毕达哥拉斯从奥尔弗斯宗教中承袭的），他宣称灵魂依照命运的规定从一个生物体转移到另一个生物体中，并且明确表示："一切都服从命运，命运是宇宙秩序之源。"[55]与米利都学派用自然物本身来说明宇宙的本原的做法不

同，毕达哥拉斯把万物的本原说成是一种超自然形态的东西——“数”。关于“数”，尽管哲学史界有种种不同的解释，但是它作为一种潜藏在具体事物背后并决定着具体事物的形式和关系的本质概念，无疑是与奥林匹斯宗教的“命运”或“定数”以及奥尔弗斯宗教的“亚男克”有着一定的内在联系的。黑格尔在论及毕达哥拉斯哲学的历史地位时认为，他的哲学“形成了实在论哲学到理智哲学的过渡”，他不再把“绝对”理解为一种物质性的东西，而是将其理解为一种思想范畴。黑格尔写道：

> 毕泰戈拉派哲学原始的简单的命题就是：“数是一切事物的本质，整个有规定的宇宙的组织，就是数以及数的关系的和谐系统。”在这里，我们首先觉得这样一些话说得大胆得惊人，它把一般观念认为存在或真实的一切，都一下打倒了，把感性的实体取消了，把它造成了思想的实体。本质被描述成非感性的东西，于是一种与感性、与旧观念完全不同的东西被提升和说成本体和真实的存在。[56]

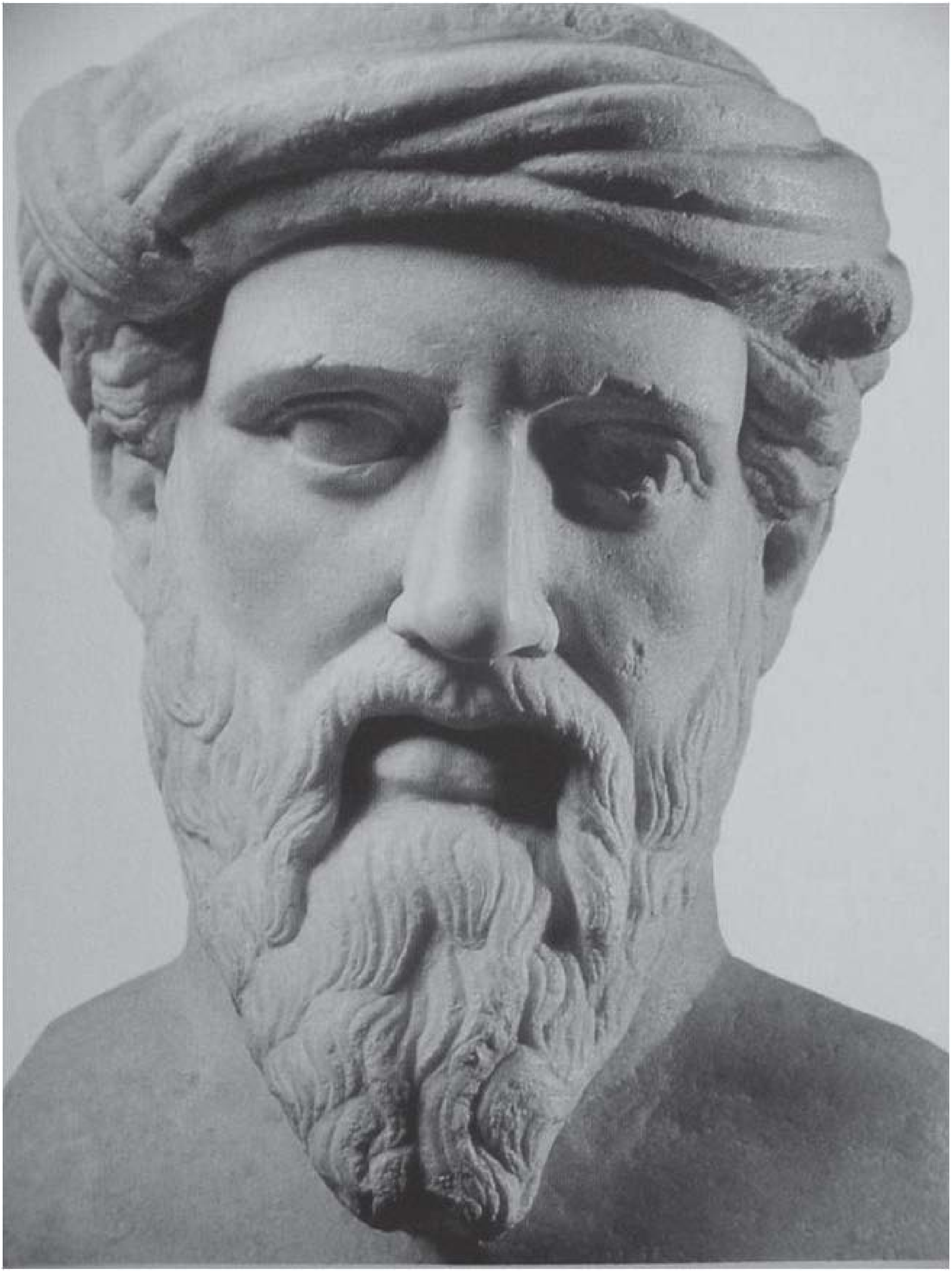


图8 西方形而上学的开创者毕达哥拉斯

且不论黑格尔对毕达哥拉斯的这种评价是否有一种唯心主义意义上的“拔高”之嫌（关于这一点，叶秀山先生在他的《前苏格拉底哲学研究》一书有关毕达哥拉斯的章节中作了深入的研究），至少毕达哥拉斯从现象性的自然形态（水、气等）深入到具有抽象意味的“数”，这样一种做法是与米利都学派的传统迥然不同的；“数”在毕达哥拉斯那里虽然并没有达到完全脱离“形”的纯粹抽象程度，但是这种把一般性和抽象性的东西当作有形事物的本原（发生学意义上的）的做法毕竟为唯心主义思维方式奠定了最初的基础。而且恰恰由于“数”的这种准抽象性，使它与阿那克西曼德的“无定形”一样，成为从希腊神话中的与具体形象紧密联系的“命运”、“亚男克”等意象向希腊哲学中的完全抽象的“逻各斯”、“理念”等概念过渡的一个必要中介环节。

毕达哥拉斯的“数”实际上就是指万事万物都必须遵从的规律、法则和必然，即在希腊神话和悲剧中被扑朔迷离的“命运”所涵盖着的东西，这些东西在赫拉克利特那里就被表述为一个更加哲学化和抽象化的概念——“逻各斯”（logos）。艾修斯指出：“赫拉克利特断言一切都遵照命运而来，命运就是必然性。——他宣称命运的本质就是那贯穿宇宙实体的‘逻各斯’。‘逻各斯’是一种以太的物体，是创生世界的种子，也是确定了的周期的尺度。”“赫拉克利特说（神就是）永恒的流转着的火，命运就是那循着相反的途程创生万物的‘逻各斯’。”[57]在这里，“命运”、“亚男克”等意韵朦胧的神话意象已经完全摆脱了具象而转变为抽象的哲学范畴“逻各斯”，成为一种普遍的客观规律性，从而成为每个人生活中不可抗拒的绝对法则。它不依人的意志为转移，并且决定和制约着人的生活。赫拉克利特明确地表示：“逻各斯”是人人共有的东西，尽管大多数人都并没有能够认识到它。“这个‘逻各斯’虽然永恒地存在着，但是人们在听见人说到它以前，以及在初次听见人说到它以

后，都不能了解它。”[58]这种对自己的“逻各斯”听而不闻、视而不见的状况正如同希腊悲剧中的那些令人扼腕而叹的故事一样，恰恰说明了“逻各斯”就像“命运”一样是难以把握和不可逆转的，用哲学的术语来表达，就是不依人的主观意志为转移的。在赫拉克利特那里，“逻各斯”不仅构成了万物由以产生的根据，而且也构成了万物由以变化的根据，因此成为辩证法的基础。因为辩证法的实质并不在于仅仅说明事物都是运动着的，而且更重要的是指出事物运动的规律或“尺度”。当赫拉克利特说“万物皆变”时，他的意思是指万物皆按照一定的规则在变化，因此他当断言世界“过去、现在和未来永远是一团永恒的活火”时，特别要强调它是“在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭”的。而这“分寸”无非就是世界这团不断燃烧又不断熄灭的活火所严格遵循的“逻各斯”，即隐蔽在有形事物背后的无形规律。

叶秀山先生认为，从毕达哥拉斯的“数”很容易过渡到赫拉克利特的“逻各斯”，因为事物的运动变化都具有“数”的关系，而这种关系又必须通过一定的“尺度”表现出来，因此以一定尺度所表现的“数”的关系，就是事物本身的“逻各斯”。他还指出，赫拉克利特用“逻各斯”学说把以往具有显著神秘色彩的“命运”与“必然性”联系起来，使“命运”具有了新的内容[59]。这些见解无疑是非常精辟的，但是他却显然忽略了奥尔弗斯宗教的某些神秘主义观念（特别是关于“亚男克”的意象）对赫拉克利特“逻各斯”学说的深刻影响，而这种影响正是造成赫拉克利特哲学“晦涩”的重要原因[60]。

巴门尼德虽然在哲学史上一直被看作是与赫拉克利特的唯物主义针锋相对的唯心主义哲学家，但是他的“存在”与赫拉克利特的“逻各斯”一样都是抽象思维的产物，而且都是对希腊神话进行哲学化改造的结果。巴门尼德的“存在”是基于逻辑论证之上的一种形而上学的实体，因此他明确提出了思维与存在的同一性。他的基本哲学思路是：把思维中抽象出来的具体事物的共性（存在）当作客观实在的和永恒不

变的绝对本质，以此来说明变动不居的现象世界并与后者相对立。于是，希腊神话所展示的明朗的感性世界就分裂为两个相互对立的世界：一个是不变不动的真实的本质世界，它是理智的对象，因其抽象性而与思维相同一；另一个是纷纷扰扰的具象世界，它只是意见和感觉的幻相，是惑人耳目的迷津。奥尔弗斯教的灵魂与肉体的直观对立到巴门尼德那里演化为“存在”与现象的抽象对立，后来又发展为柏拉图的“理念世界”与“感性世界”、以及一切客观唯心主义和宗教的本质与现象的二元论。就这一点而言，巴门尼德堪称为西方唯心主义哲学思想的真正奠基人。

至于希腊最重要的唯心主义思想家苏格拉底和柏拉图，其哲学思想中已经明显地表现出一种与希腊的感性直观宗教（主要是奥林匹斯神话）截然相反的形而上学特点，并且把奥尔弗斯宗教中的唯灵主义倾向和灵肉二元论思想推向了极端，从而成为希腊多神教向基督教转化的重要理论中介。关于柏拉图的哲学思想与宗教之间的紧密联系，我将在第二章中论述，在此仅就柏拉图的“理念”论略谈几句。“理念”论的创立可以看作是希腊神话思维的丧钟，是原始宗教（其基本特点是祭祀、占卜活动和形象的神话思维）向高级宗教（其基本特点是信仰、道德生活和抽象的神学思维）过渡的重要契机。当柏拉图在《蒂迈欧篇》里描述神以“善”的理念（最高理念）为指导、以理念世界为模型进行创世活动时，他实际上是用哲学语言表述了希腊神话中命运决定论的思想。“理念”就是抽象的命运，它以同样严酷的必然性制约着感性事物的生灭变化。“理念”和命运一样是不可改变的，它在纷纷扰扰、变动不居的现象世界背后安排了严明的秩序和不可逆转的决定论。至此，希腊神话中的“命运”意象就完全脱胎换骨为唯心主义的抽象哲学范畴。

注释

[1] 如阿波罗之于德尔斐、雅典娜之于雅典、得墨忒耳之于厄琉西斯，等等。

[2] 如珀耳修斯之于阿耳戈斯家族、阿伽门农之于迈锡尼家族、卡德摩斯之于底比斯家族、忒修斯之于雅典家族，等等。

[3] 关于中国神话传说在历史过程中的变形记，请参阅拙著：《协调与超越——中国思维方式探讨》第一章，陕西人民出版社1992年版。

[4] 所谓“黑暗时代”是指迈锡尼文明与城邦制的希腊文明之间的一个短暂的过渡期，时间大约从公元前11世纪到公元前8世纪，即由于北方多利亚入侵者对迈锡尼文明的毁灭而造成的野蛮状态。

[5] 戴维·利明、埃德温·贝尔德：《神话学》，上海人民出版社1990年版，第12页。

[6] M.H.詹姆森：《古希腊神话》，载塞·诺·克雷默：《世界古代神话》，华夏出版社1989年版，第202页。

[7] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第76-77页。

[8] 赫西俄德：《神谱》，商务印书馆1991年版，第46-47页。

[9] 黑格尔：《美学》第二卷，商务印书馆1979年版，第204-205页。迦亚即该亚、乌冉弩斯即乌兰诺斯、库若诺斯即克洛诺斯。

[10] 黑格尔：《美学》第二卷，商务印书馆1979年版，第209页。

[11] 吉尔伯特·穆莱：《希腊宗教的五个阶段》，第67页；转引自罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第34页。

[12] M.H.詹姆森：《古希腊神话》，载塞·诺·克雷默：《世界古代神话》，华夏出版社1989年版，第249页。

[13] 戈耳狄俄斯是传说中的小亚细亚佛律癸亚国王，他曾用一个极复杂的绳结把牛轭捆在牛车上，并且宣称：谁若能解开这个结，他就将成为整个亚细亚的统治者。据说马其顿王亚历山大东征亚细亚时，虽未能解开这个绳结，却用短剑斩断了它。“斩断戈耳狄俄斯之结”这一成语后来成为快刀斩乱麻之意。

[14] 希罗多德：《历史》上卷，商务印书馆1959年版，第134-135页。

[15] 参见荷马：《伊利亚特》第十二章“赫克托耳之死”，人民文学出版社1958年版。

[16] 荷马：《奥德修纪》，上海译文出版社1979年版，第315-316页。

[17] 吉尔伯特·默雷：《古希腊文学史》，上海译文出版社1988年版，第31页。

[18] 后世希腊人把这种巨石建筑称为库克罗普斯，该词源于希神话中的独目巨人Cyclopes，希腊人认为凡有这种建筑物之处都是独目巨人曾经居住过的地方。

[19] “系统叙事诗”是古希腊史诗之一，以神话和英雄传说为内容，盛行于荷马和赫西俄德之后的时期（约公元前7—6世纪），其中较著名的有《塞浦路斯之歌》（描写三女神的金苹果之争和特洛伊战争的起源）、《埃提奥皮斯》（描写阿喀琉斯与阿马宗女王彭忒西勒亚和埃塞俄比亚国王门农的战斗以及阿喀琉斯被帕里斯之箭射中致命之处——脚踵——而死的故事）、《小伊利亚特》和《特洛伊失陷记》（这两部作品都描写了阿喀琉斯死后希腊诸英雄继续与特洛伊人战斗并最终以木马计攻陷特洛伊城的故事）以及《归来》（描写特洛伊战争结束后除奥德修以外的希腊英雄返回家园的种种经历）等等。这些叙事诗将分散凌乱的希腊民间神话传说联系为彼此相关的有机体系，并且填补和充实了荷马史诗和赫西俄德作品中的许多忽略处与空缺处。因此，“系统叙事诗”与荷马史诗、赫西俄德作品一样成为古典时代希腊悲剧和文学的重要题材来源。

[20] 《恩努马—艾利希》，参见戴维·利明、埃德温·贝尔德：《神话学》，上海人民出版社1990年版，第165-190页。

[21] 赫西俄德：《神谱》，商务印书馆1991年版，第29-30页。

[22] 亚里斯多德：《诗学》，人民文学出版社1962年版，第40页。

[23] 参见埃斯库罗斯：《奥瑞斯提亚三部曲》之三《福灵》第五幕“复审”，上海译文出版社1983年版。

[24] 黑格尔：《美学》第二卷，商务印书馆1979年版，第202-204页。

[25] 埃斯库罗斯：《奥瑞斯提亚三部曲》，上海译文出版社1983年版，第223页。智慧女神雅典娜是从其父宙斯的头脑中生出来的，因此她说“我没有生我的母亲”、“我完全是父亲的孩子”。恩格斯曾经对这个审判结果大加赞赏，认为它标志

着“父权制战胜了母权制”，参见《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1972年版，第7页。

[26] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第110页。

[27] 存在主义哲学家萨特也曾用俄瑞斯忒斯杀母复仇的题材写了一部剧本（即《青蝇》），在这部剧作中，萨特把俄瑞斯忒斯的复仇故事变成了一部自由选择、承担责任的哲学启示录。

[28] 参见索福克勒斯：《俄狄浦斯王》，载《外国剧作选》（一），上海文艺出版社1979年版，第86页注释②。

[29] 斯芬克斯盘踞在城门外的小山上，向所有过往的行人提出一个谜语：“什么动物早上四只脚，中午两只脚，晚上三只脚？”回答不上来的人都被它吃掉。俄狄浦斯道破了这个谜的谜底，他说道：“这就是人啊，人在幼年时四肢并用，长大以后两脚走路，年老时加上一根拐杖成为三只脚。”谜语猜破后，羞愧交加的斯芬克斯跳海自尽了。

[30] 索福克勒斯：《俄狄浦斯王》，载《外国剧作选》（一），上海文艺出版社1979年版，第116-117页。

[31] 唐·罗狄克是法国古典主义作家高乃依的悲剧《熙德》中的主人公，伊阿古是莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的人物。

[32] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第33页。

[33] 埃斯库罗斯：《普罗米修斯被囚》，参见《奥瑞斯提亚三部曲》附录，上海译文出版社1983年版，第306页。

[34] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第106页。

[35] 黑格尔：《美学》第二卷，商务印书馆1979年版，第252页。

[36] 汪子嵩等著：《希腊哲学史》第一卷，人民出版社1988年版，第67页。

[37] 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，三联书店1982年版，第42-43页。

[38] 亚里斯多德：《形而上学》第一卷，第三章；转引自《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第4页。

[39] 参见汤姆逊：《古代哲学家》，三联书店1963年版，第153页。

[40] 荷马：《伊利亚特》，人民文学出版社1958年版，第263、264-265页。

[41] 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第4-5页。

[42] 参见《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第7页。

[43] 参见汪子嵩等著《希腊哲学史》第一卷，人民出版社1988年版，第79页。

[44] 转引自汪子嵩等著《希腊哲学史》第一卷，人民出版社1988年版，第232页。

[45] W.C.丹皮尔：《科学史——及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆1975年版，第48页。

[46] 关于希腊唯物主义哲学的这个发展线索，请参阅拙著：《神旨的感召——西方文化的传统与演进》，武汉大学出版社1993年版，第59-62页。

[47] 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第25页。

[48] 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第81页。宙斯、赫拉、爱多纽和讷斯蒂分别代表火、水、土、气四种元素。

[49] 汤姆逊：《古代哲学家》，三联书店1963年版，第275页。

[50] 李震：《人与上帝——中西无神主义探讨》卷一，台湾辅仁大学出版社1986年版，第47页。

[51] J.伯内特：《早期希腊哲学》，伦敦1930年版，第81-82页。

[52] 汤姆逊：《古代哲学家》，三联书店1963年版，第269-270页。

[53] 索福克勒斯：《俄狄浦斯王》，载《外国剧作选》（一），上海文艺出版社1979年版，第78-79页。

[54] 参见罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第58页。

[55] 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第33、35页。

[56] 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1959年版，第218页。

[57] 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第17页。

[58] 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第18页。

[59] 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，三联书店1982年版，第106-107、111页。

[60] 甚至连黑格尔这样以晦涩而著称的哲学家，都认为赫拉克利特是晦涩的（当然是带有褒义的）。黑格尔在《哲学史讲演录》中写道："但是这种哲学之所以晦涩，主要由于在它里面表现了一个深奥的、思辨的思想；这种思想对于理智永远是艰深的、晦涩的。"（《哲学史讲演录》第一卷，第293页）这里涉及到辩证法与神秘主义的关系问题。理智或知性与思辨的思想或辩证法是格格不入的，它也同样反对神秘主义；但是辩证法却与神秘主义有着深刻的内在联系。关于这个复杂的问题，请参阅拙著《黑格尔的宗教哲学》第五章第一节："理性的神秘化历程"，武汉大学出版社1996年版。

第二节　希腊宗教的文化精神

一、自然崇拜与感觉主义

尽管在希腊本土以及希腊在地中海地区的各个殖民地流行着各种不同的民间信仰，但是对奥林匹斯诸神的崇拜仍然构成了希腊宗教的主要内容。与奥尔弗斯神秘祭等民间信仰不同，奥林匹斯宗教的基本特点是直观的自然崇拜和明朗的感觉主义。在荷马史诗和赫西俄德《神谱》——它们构成了希腊神话的“元典”——中的诸神大多象征着某种自然现象，只是在最新一代的神灵中，才开始出现了社会现象的化身（如战争之神、商业之神、文艺之神等等）。从卡俄斯（混沌）、该亚（大地之神）、乌兰诺斯（天宇之神）等最原始的神灵，经由提坦神族一直到宙斯（雷电之神）、波塞冬（海神）、得墨忒耳（农业之神）等奥林匹斯诸神，这样一幅神界的演化谱系实际上不过是以神话方式所表现的宇宙发展史，它以一种前哲学的原始思维形式反映了自然界生灭变化的景象。如前所述，这种朴素的神话宇宙观后来成为希腊哲学关于世界本原问题的理论的思想根源。另一方面，希腊宗教与后来出现的高级宗教如基督教相比，显得深刻不足而生动有余，它对后世的深远影响并非通过一套晦涩玄奥的神学理论、而是通过一大批喧闹不已而又惹人喜爱的神灵形象而实现的。正因为如此，许多研究者们都习惯于使用“希腊神话”这个概念，而尽量避免使用“希腊宗教”这个概念，因为“宗教”一词通常容易使人们联想到基督教、佛教等高级宗教所追求的那种唯灵主义的彼岸生活和绝灭人性的禁欲主义，而希腊神话恰恰是一种此岸性的、充满了肉感和人情味的观念形态。就此而言，希腊神话和其他民族的古老神话一样，都只能被称为原始宗教，而原始宗

教的一个基本特点就是形象思维。这种形象思维并不能产生形而上学的神学理论，但是它却可以创造出生动活泼的艺术形象，希腊宗教正是以这些具有无穷魅力的艺术形象而成为西方文化的永不衰竭的灵感源泉。

奥林匹斯宗教的自然崇拜和感觉主义典型地体现在对人的自然形体和现世生活的赞美之中。神话时代的希腊人是朴素的唯物主义者，他们对肉体的重视更甚于对精神的关怀，对现实生活的关注更甚于对彼岸世界的向往。具有一副强壮而矫健的身躯，这对于希腊人来说是莫大的光荣。对人的自然形体的热爱和赞美使希腊青年把大多数时间都用在练身场和运动场上，参加各种体育竞技活动，如角斗、跳跃、拳击、赛跑、掷铁饼等，目的是要练成一副最结实、最健美的身体。这样一种健壮的体魄，对于曾经作为征服者而入主希腊地区、而后又经常面对着战争的威胁的希腊人来说是非常重要的。在这方面，斯巴达是一个典范。在这个没有城墙的城邦里，一切机构和行为规范都按照军事化的要求来设定，法律和习俗严格地保证了制造一个强壮的种族所必然具备的一切条件，体质羸弱和有残疾的婴儿一生下来就被处死，结婚和生育均按照一种无情得近乎残酷的优生学原则来由城邦统一安排，从而使斯巴达成为一个类似于种马养殖场的大军营。在那里男孩和女孩从很小的时候就开始过一种纪律严明的集体生活，接受各种艰苦的体魄训练，风餐露宿，在寒冷的攸罗塔斯河中洗澡，到野外去抢掠。斯巴达人的婚姻仍然保持着一种古老的抢婚习惯，新娘子在风华正茂之时被身强力壮的小伙子抢走，在黑暗中成婚。但是斯巴达青年白天必须与自己的同伴们在一起，晚上也只能偷偷地去会见新娘，只有当他做了父亲之后，才能在白天看望自己的妻子。这样就锻炼了一种坚强的自我克制能力。关于斯巴达人忍受痛苦的凡非能力，普鲁塔克曾经讲过这样一个小故事:

斯巴达少年把偷窃看作一件异常严肃的事，正如传说讲的那样，一位少年偷了一只幼狐，把它藏在自己的大氅里，这畜牲用尖牙利爪扒出了他的肠子，他还是强忍痛苦，宁愿死去，也不愿让人发现他的偷窃行径。今天斯巴达青年忍受苦难的情景，只能更加强了这传说的真实性。我就曾经目睹许多斯巴达青年，在月神阿尔忒弥斯·奥提亚祭坛阶下，被鞭打致死。[1]

在这样的环境中培养出来的人，无疑都是一些具有发达的肌肉、坚强的意志和旺盛的战斗力的无畏战士。其他城邦的人们在身体训练方面虽然不像斯巴达人那样极端化，但是同样把强壮的体格当作人生最美好的东西来加以崇拜。这种对肉体的重视使得裸体竞技活动在希腊成为一种非常普遍的现象，人们丝毫也不以裸体为耻，相反倒是以自己或自己的子女具有一副矫健的身体而感到无上荣耀。丹纳指出："希腊人这种特有的风气产生了特殊的观念。在他们眼中，理想的人物不是善于思索的头脑或者感觉敏锐的心灵，而是血统好，发育好，比例匀称，身手矫捷，擅长各种运动的裸体。"他还谈到萨拉米斯战役之后，年方十五岁的悲剧诗人索福克勒斯在战利品前裸体跳舞，以及一百多年以后亚历山大远征小亚细亚时在阿喀琉斯墓前与同伴裸体竞走的故事[2]。

希腊人对肉体的这种重视乃至崇拜必然反映到他们的神话或宗教中，从而就产生了与人同形同性的奥林匹斯诸神形象。"希腊人竭力以美丽的人体为模范，结果竟奉为偶像，在地上颂之为英雄，在天上敬之如神明。"[3]宙斯、波赛冬、阿波罗、阿佛洛狄忒等等之所以是神，并非由于他们在精神或道德方面有什么值得炫耀的地方，而是由于他们在肉体方面具有令人羡慕的优势。神只是比人更强壮、更健美，而且能够长生不死；他们战斗起来比人更勇猛，享乐起来比人更奢侈。希腊宗教具有极其强烈的肉感色彩，这一点不仅在迷狂放纵的狄奥尼索斯崇拜仪式（即酒神祭奠活动）中充分显现，而且也表现在崇高典雅的

奥林匹斯诸神的形象上面。与干瘪枯槁的基督形象——这种干瘪枯槁的肉体恰恰是为了反衬出无限丰盈的精神——形成鲜明的对照，希腊诸神在形体上都具有一种令人陶醉的肉感和风韵。这种形体之美在希腊雕塑——它的题材几乎全是神话传说——中表现得淋漓尽致。在希腊雕塑中人物通常都没有眼珠和面部表情，一切艺术意韵都体现在充满了生机和动感的躯体中。在这里突出的不是紧蹙的眉头和忧伤的眼神，不是痛苦不堪的精神的痉挛，而是发达的肌肉、结实的躯干、迸发的力度以及洋溢在肉体的自我陶醉之中的欢愉的心情。它表现了肉体与精神的一种原始的和谐状态，在这种状态中，精神深深地沉迷于自己的故园、自己的寓所或自己的肉体，从而焕发出一种熔典雅于粗犷之中的阳刚之美。这种充满了天真烂漫的自由心情的美感，与基督教的那种从被唾弃的肉体废墟上和沉重的悔罪心情中升腾而起的精神迷狂，以及从这种变态的精神迷狂中所体会到的阴郁之美是截然不同的。黑格尔在他早年的一部神学著作《民众宗教与基督教》中，对基督教与希腊宗教在心情方面的巨大反差对比道:

我们的宗教（指基督教）志在把人们教育成天国中的公民，使他们的眼光老是望着天上，这就使得他们对于人的情感格格不入。在我们最大的公共节日里，人们在悲哀的色调里，以低垂的眼光，去享受圣洁的赏赐品。………反之，希腊人戴上自然界友好的礼品——鲜花之冠，披上欢乐的彩色之衣，在富于开朗的友谊和爱的面容上洋溢着愉快的心情，走近他们亲善的神灵的祭坛。[4]

神人同形同性的特点、对美的裸体的偏爱，以及造形艺术（主要是雕塑）的登峰造极之发展，使得希腊人在情感和欲望方面都很少受到后来文明社会的种种道德规范的限制，而表现出一种自由奔放和无拘无束的性格，这种倾向在神话中随处可见。作为希腊人崇拜对象的奥林匹斯诸神在道德方面决无任何值得称道的地方，相反，他们大多是一

些风月场上的老手，常常到人间来拈花惹草；而作为希腊传说中的主人公的英雄们，如赫剌克勒斯、帕耳修斯、阿喀琉斯等等，正是神灵们的这种思凡恋俗的风流韵事的产物。据《奥德修纪》所载，美丽动人的阿佛洛狄忒背着她那容貌丑陋的丈夫锻造之神赫淮斯托斯与风流倜傥的战神阿瑞斯幽会，赫淮斯托斯暗中布下了一张大网，把奸夫淫妇当场抓住。咆哮如雷的赫淮斯托斯召集了所有的神灵，请他们来作见证，众神却对这件风流韵事大笑不止。高贵的阿波罗悄声问身边的赫耳墨斯，他是否也愿意冒着被罗网缚住的风险而领略一下与阿佛洛狄忒同床共枕的欢乐？那位年轻潇洒的信使之神回答道："尊贵的远射神阿波罗，我当然愿意呀；哪怕有三重弄不断的锁链把我绑住，哪怕有你们全体男神和女神都看着我，我也愿意同金光灿烂的阿佛洛狄忒同床睡觉哩。"赫耳墨斯的回答在众神中又引起了一阵哄堂大笑[5]。希腊神灵不仅与人同形，而且与人同性。神虽然比人更强大、更有能力，但是人所具有的各种欲望和弱点神都具有，而且往往是以一种典型化的方式表现出来。滋生是非、尔虞吾诈、巧取豪夺、偷花摘柳，这一切不光彩的行径在诸神身上屡见不鲜。色诺芬尼对希腊神灵的这种非道德化的特点非常不满，他抱怨道："荷马和赫西俄德把人间认为是无耻丑行的一切都加在神灵身上：偷盗、奸淫、彼此欺诈。"[6]然而，这种非道德化的特点并没有丝毫地减弱希腊神灵的魅力（毋宁说正是这一特点决定了希腊神话的永恒的魅力），更没有使诸神陷入善与恶的二元分裂和对立的窘境之中。宙斯（图9）既是一个威严无比的神界统治者，又是一个拈花惹草的多情种子；阿佛洛狄忒（图10）既是崇高理想爱情的保护者（作为阿佛洛狄忒—乌拉尼亚），又是淫欲的化身和娼妓的保护者（作为阿佛洛狄忒—波尔涅）。这样一种尖锐的矛盾在希腊神灵身上并没有造成自我撕裂的痛苦，反倒以天衣无缝的方式凝结为一种天真烂漫的和谐，表现为一种童心十足的纯净之美。正是自然人性的这种无拘无束的流露，正是自由心情的这种不带有任何矫揉造作之痕的率真

表现，才使得希腊神话成为西方文化园圃中的一支美不胜收的艺术奇葩。正如同我们童年时代的各种自然情感和行为举止，甚至包括那些天真无邪的恶作剧，因其超越了一切道德准则的藩篱而显得那样的纯真和优美，以至于在日后的人生旅途中成为比种种后来居上的道德准则更加深邃的心灵甘泉。

这种童稚式的率真和纯净之美，这种生动鲜明的感性化色彩，使得希腊神灵与其说是一种高高在上的、冰冷无情的“精神”，不如说是一些比人更富有人情味的生灵，一些典型意义上的人（无论是就其优点还是弱点而言），从而是一些艺术化了的和理想化了的人的形象。艺术化而非神学化、形象化而非概念化、人的感性特征的理想化而非人的理性本质的抽象化，这是希腊宗教不同于基督教的最重要的特点之一。对美的事物的热爱，这是希腊神话的灵魂。黑格尔曾把希腊人看作一个具有美神的风采、呼吸着自然芬芳的气息的美少年，在他的灵魂中充溢着被美的情操和梦幻所装饰起来的爱。黑格尔以罕见的激情写道：

啊，在过去很远的日子里，一种关于人格之美、伟大中之伟大的感情映现在灵魂中了——这是一种形象，各族人民的天才的形象，幸福和自由的儿子和美丽的幻想的产儿的形象。也是世间需要的坚强纽带把他束缚在地上了，可是他通过他的情感、通过他的幻想对这种条件给予那样的加工、洗练、美化，凭借优美女神的助力以玫瑰花环围绕着自己，以致他在这种束缚里感到舒展自如。他的仆人就是欢乐、愉快、高雅；他的灵魂充满了对于他自己的力量和自由的意识，他的严肃的游侣、友谊和爱不是山精林怪，而是有优美情操的、富有灵性的、具有为心灵和美梦的一切魅力所装饰起来的爱。[7]

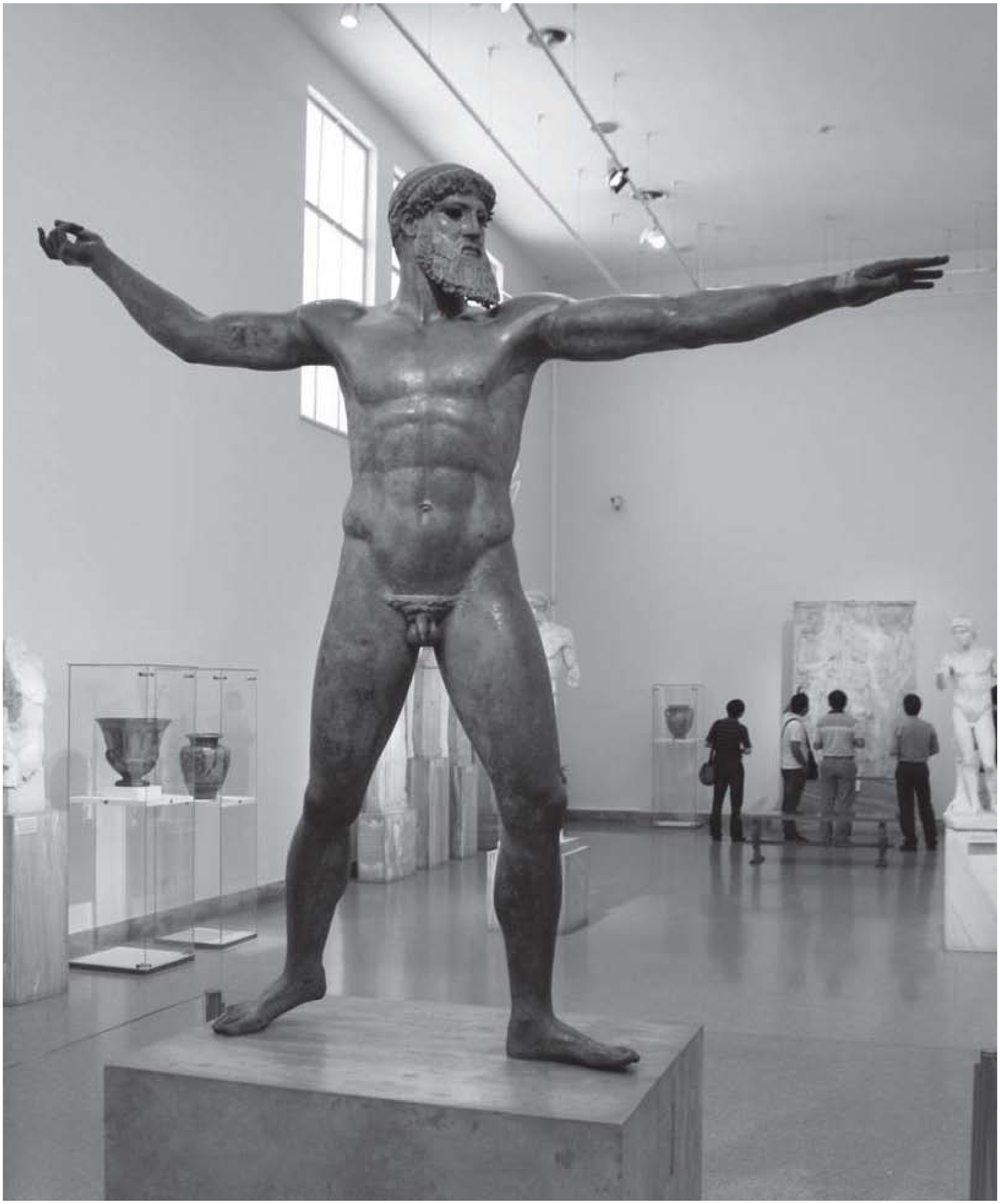


图9 奥林匹斯的男神（雷电之神宙斯）



图10 奥林匹斯的女神（美神阿佛洛狄忒）

在著名的金苹果之争的故事中，就显露出希腊宗教的这种强烈的爱美之心。在人间英雄帕琉斯与大海女神忒提斯的结婚宴席上，未受到邀请的纷争女神厄里斯将一个金苹果投到宴席上，苹果上写着："献给最美丽的女神"。这个苹果在参加宴会的一群美丽女神当中引起了纷争，赫拉、雅典娜和阿佛洛狄忒都认为金苹果非己莫属，宙斯不愿意介入这场可能会引起麻烦的纠纷之中，就指派一位凡人——特洛伊国王的儿子帕里斯来作裁决。高贵的赫拉向帕里斯许诺了统治权和财富，骄傲的雅典娜向他许诺了智慧和胜利的光荣，而美丽的阿佛洛狄忒什么也没有许诺，只是解开自己外衣的扣子，然后对帕里斯说，如果帕里斯选择了她，他将会得到世界上最美丽的女人为妻。帕里斯立即将金苹果判给了阿佛洛狄忒。作为酬谢，后者帮助帕里斯诱拐了世界上最美丽的女人——斯巴达王墨涅拉俄斯的妻子海伦，从而引发了著名的特洛伊战争。

在财富、智慧和美这三者之中，帕里斯选择了美。这是典型的希腊式的选择，这也是一种童心的选择，因为对于儿童来说，对美的热爱是高高地凌越于对功利和智慧的追求之上的。儿童的天性就是唯美主义！这种对美的热爱由于尚未沾染上利害关系方面的考虑，也未曾沾染上精神与肉体的分裂所导致的痛楚，而完全是出于对大自然（包括人的自然形体）之和谐优美的惊奇，以及由这种惊奇而产生的欣喜，因此愈益显得单纯质朴和天真无邪。希腊的形体尽管充满了魅人的肉感，却不像罗马的形体那样表现为赤裸裸的淫荡和吞噬一切的肉欲；希腊的精神虽然也具有自由狂放和飘逸超越的特点，却不像基督教的精神那样显得嶙峋诡谲和惨淡阴凄。在希腊，精神与肉体仍然处于一种尚未分离的原始和谐的"青春"状态之中，"这种青春在官感的现实世界里

出现为'具有肉体的精神'与'精神化了的肉感'。"[8]希腊文化的美，正是从这种原始同一的和谐之中升发出来的。

对现实生活的珍视是奥林匹斯宗教的另一个显著特点，这种把感性的现实生活看得比灵魂的终极归宿更为重要的思想倾向使得奥林匹斯宗教几乎完全不具有宗教气息，因为宗教一般都是把灵性的彼岸生活置于感性的现实生活之上的。罗素在研究希腊宗教的文化渊源时指出，埃及宗教关心的是死者的灵魂在阴间的生活，因此就产生了木乃伊和巨大豪华的陵寝（金字塔）；巴比伦宗教关心的则是现世的繁荣而不是来世的幸福，所以在那里巫术、占卜和占星术格外发达。克里特的宗教和艺术虽然受到了埃及文化的深刻影响，但是它的基调却是"欢愉的"和"充满了可惊讶的生命力的"，与埃及神殿的那种令人恐怖的阴郁色彩是截然不同的，它显然与巴比伦和小亚细亚的文化影响有关[9]。这种欢愉的格调无疑作为一种显性的文化基因融于后来进入希腊半岛的征服者的文化中，从而使奥林匹斯宗教呈现出积极入世的和乐观主义的特点。

对于信奉奥林匹斯诸神的希腊人来说，现世的生活是至关重要的，灵魂的归宿却无足轻重。在荷马的《奥德修纪》中，远征特洛伊归来的奥德修途经地府，遇见了已经死去的阿喀琉斯，后者正在地府中统率着所有的鬼魂，二者之间进行了一段饶有趣味的对话：

奥德修："阿喀琉斯，我看从古到今没有比你更幸福的人了；你从前活着的时候，我们阿卡亚战士们对你像天神一般尊崇，现在你在这里又威武地统率着鬼魂们；阿喀琉斯，你虽然是死了，你也不必悲伤。"

阿喀琉斯："光荣的奥德修，我已经死了，你何必安慰我呢？我宁愿活在世上作人家的奴隶，侍候一个没有多少财产的主人，那样也比统率所有死人的魂灵要好。"[10]

尽管希腊人相信人死以后会有一个去处，而且英雄们的归宿通常都是作为神的祭司、鬼魂的统率者或某个星辰的主宰，但是冥界的生活再风光，也比不上感性的现实生活。宁愿在人世间当牛做马，也不愿在阴间发号施令，这就是奥林匹斯宗教的基本格调，也是希腊人的普遍生活态度。对于希腊人的简单而直观的思维习惯来说，灵魂与肉体的分裂和对立是一个不可思议的问题，希腊人很难想象，一个没有肉体的灵魂是什么东西。即使是那些死后复活的英雄，也是在肉体意义上的复活。赫剌克勒斯死后被众神接到奥林匹斯山上，娶青春女神赫柏为妻，过着与神一样无忧无虑的生活；伊菲革涅亚死而复活，成为狩猎女神阿耳忒弥斯的祭司。他们的感性之美并没有受到损害，仍然是一个有血有肉的完美形象。至于那种灵肉二元论的思想、那种精神在惨切凄楚的氛围中唾弃肉体而自我陶醉的景象，在奥林匹斯宗教中是找不到的，它是在与奥林匹斯宗教迥然而异的奥尔弗斯宗教中初现端倪的。而奥尔弗斯宗教的阴郁基调与整个希腊文化的明朗欢愉特点形成了十分强烈的反差，它是希腊文化的“特洛伊木马”，在它的腹中孕育着基督教的最初的精神萌芽。

希腊人从根本上来说是一个乐观主义者，他不仅以欢愉的心情来对待现实生活，而且也以同样欢愉的心情来对待想象中的彼岸生活，因此传说中的英雄在死后往往都得到了一个幸福安宁的归宿。在英雄的悲剧性生涯后面，有一个幸福的神灵世界，这样一种信念一方面使得希腊人用乐观主义的态度来对待生活中的悲剧，勇敢地直面现实，努力去超越悲剧；另一方面，对于来世生活的良好信念和平常之心又使希腊人在面对死亡时表现出一种坦荡荡的大丈夫气，而不像基督教徒在面对死亡时那样忐忑不安和心存恐惧。希腊人就像对待生活一样地对待死亡，基督教徒却如同对待死亡一样地对待生活。希腊人一生都欢愉地活着，当死亡临近时就像面对一位温柔的朋友一般心情恬淡；基督教徒一生都在战战兢兢地准备着死亡，而当死亡真正迫近

时，他却因为对自己灵魂的归宿缺乏信心而惊恐不安。黑格尔对此评论道："在我们民族和希腊人幻想中闪过的关于死的情景是多么不同，在后者中于墓碑上永恒化的是一位美的天使，是睡眠之友；而在我们这里却是骷髅，其可怕的头骨可以展放在任何棺材之上。死使希腊人想到生活的享受，而使我们想到的却是生活使我们不堪忍受；死亡对希腊人来说意味着生活，对我们来说意味着死。"[11]

这种乐观主义的生活姿态使得希腊文化的顶峰不是悲切而沉重的悲剧，而是欢愉而轻松的喜剧。在喜剧中，希腊人的人生态度得到了最完美、最充分的体现。如果说悲剧表现了人在不可知的命运面前的无能为力和惶恐不安，表现了人的悲壮美丽然而却又徒劳无功的挣扎，那么喜剧则意味着人终于意识到了这所谓的命运不过是人自身的本质力量的外化，不过是一个貌似庄严的玩笑，从而人就以一种欢愉的心情向过去告别。喜剧的基本特点就在于以轻松的方式把那些被假象所遮蔽着的真实本质揭露出来，从而使那个在悲剧中显得无比神秘和可怖的抽象命运成为一个滑稽可笑的东西——它不过是自我意识在未知世界这面巨大的哈哈镜中的一个狰狞丑怪的映象。在喜剧中，神圣本质（命运）在轻松的笑声里化为一片虚幻的烟雾，自身确信的自我意识则上升为绝对的本质。"抽象的普遍本质（神灵）的这种夸张和大吹大擂在现实的自我这里就被揭露出来了。正当普遍本质想要作出某种神圣正大的事情时，它却被表明为世俗的现实所束缚住，并摘下了假面具。那带着假面具作为有重大意义的现实东西，在这里登台的自我，扮演着它一度想要充当的人物；但是它同样很快又摆脱了这种假象，而表露出它自己赤裸裸的平常面目，它并且表明它的赤裸裸的平常面目与真正的自我、演员以及观众是没有差别的。"[12]因此，喜剧说到底就是"直接的个别性对于普遍秩序的嘲笑"。个别的自我作为一种否定性的力量同时上升到艺术舞台和历史舞台的前台，而令人敬畏的

命运以及作为它的傀儡的诸神都以一种猥琐滑稽的形象迅速萎缩和消失。至此，整个希腊城邦文化都终结于一阵欢快的笑声之中。

希腊人是信神的，在这一点上希腊人与罗马人截然不同。罗马人的神虽然大部分是从希腊借鉴过去的，但神在罗马只是国家、法律和财产关系的傀儡。在希腊人心中，神的生活是人的生活的另一种状态，即更好的生活，而且它也不像基督教的天国那样遥远和神秘。它是理想的，然而同时也是现实的，是在人身边的、可以直接感受到的和充满人性的。神在希腊人心中既不像在罗马人心中那样表现为赤裸裸的法权关系和现实国家，也不像在基督教徒心中那样显得威严可怖和高不可及，而是呈现为一个亲切可爱的、更完善的人的形象，呈现为一种美之理想。希腊人的神是人性的神，希腊人的宗教是人文主义的宗教。希腊人是“这样一个人文主义者，他崇拜有限和自然，而不是超凡脱俗的崇高理想境界。为此，他不愿使他的神带有令人敬畏的性质，他也根本不去捏造人是恶劣和罪孽造物的概念。”[13]如果在英雄的生涯中充满了不幸，那么这种不幸从根本上说并不是由于英雄本人的自由意志或者英雄自身的恶造成的，而是由于那个潜藏在他们行为背后的不可逆转的命运所使然。希腊人是自由的，同时也是决定论者，他们朦胧地感受到自由只是命运的决定论借以展开的一个中介，但是他们却坚信在命运决定论的尽头仍然是一种理想状态，是更高的自由。在这一点上，希腊人与夹在上天堂的希望与下地狱的恐惧之间倍受煎熬的基督教徒是截然不同的。在希腊人眼里，来世只有一种状态，即欢乐的神灵世界（甚至包括阿喀琉斯所在的地府亦是如此）；而燃烧着熊熊的硫磺之火、辗转着血淋淋的残碎肌躯的地狱景象，对于希腊人来说则是完全陌生的。希腊人把现实生活放在至高无上的位置，而把彼岸生活仅仅看作是对现世生活的一个简单的继续。尽管大多数人死后都要到冥王哈得斯的国中去，但是这个冥国既非天堂，也非地狱，人们在那里并不会因为前世的善恶而受到相应的赏罚，而是一如既往

地过着与在世时同样的生活。罗素曾经说过："一个人可以是一个快乐的悲观主义者，也可以是一个忧郁的乐观主义者。"[14]而希腊人却是一个彻底的乐观主义者，他对现世生活和来世生活均抱着一种单纯的欢愉之情。

希腊人的宗教决不是形而上学的，但是它也不同于直接的现实生活。诸神虽然尚未脱离自然的形态，但是命运和神谕却具有一定的抽象性质。从希腊神灵和传说英雄那里，既可以衍生出亚历山大、凯撒等现实英雄，也可以演变出基督教的三位一体的上帝。精神与物质、灵魂与肉体在希腊宗教中具有同等重要的地位，因为它们在那里原本就不是相互对立的东西，而是处于一种原始的和谐状态之中。正是由于希腊宗教的这种原始同一的特点，后来从它里面就发展出两种截然对立的趋势：一方面，随着人们实践能力的提高，神逐渐消隐到直接的社会现实之后，导致了物质力量和国家体制的发展，从而形成了气势磅礴的世俗英雄主义；另一方面，随着人们思维能力的提高，命运概念得以进一步抽象化和神秘化，导致了人类形而上学和宗教神学的发展，从而酿成了深邃玄奥的宗教殉道意识。这两种趋势的分道扬镳和相互消长，构成了后来西方文化发展的主要内容。

总之，在希腊宗教中，自然崇拜和感觉主义构成了最基本的特征。自然崇拜主要表现为对人的自然形体的崇拜，感觉主义则主要表现为对美的事物和现实生活的热爱。肉体与精神的原始和谐，使整个希腊文化呈现出一种田园诗般纯净悠扬的意境。在这里，差别固然已经产生，但是却没有采取极端化的形式而走向对立，因此一切都显得那样的自然、协调和天真质朴。这是西方文化的伊甸园时代，生活在这个时代中的人们尚未把肉体与精神、感性与理性、现实与理想、人与神分割开来，他们陶醉在一种浑浑噩噩的原始同一感之中。科学与宗教熔于一炉，真与善均采取了美的形式。因此，希腊文化园圃中最瑰丽的奇葩就是以宗教为题材的艺术（悲剧和造型艺术），它充分显示出

了希腊文化的个性，即和谐之美。这种具有无限魅力的和谐之美，后来由于罗马人单方面地发展了肉欲而遭到破坏，再往后更由于基督教徒单方面地发展了精神而被弄得支离破碎、惨不忍睹。及至到了近代，灵魂与肉体双方的相互撕咬使得西方文化陷入了不可调解的矛盾和永无宁日的痛苦之中。正因为如此，希腊文化才以其和谐之美的个性而成为近代西方人心中永不陨落的太阳，成为他们失而难以复得的精神家园，成为滋润着被种种功利要求、上帝呼唤和道德命令折磨得疲惫不堪的灵魂的清纯之泉。

二、超越的浪漫精神之滥觞

当我们说原始的和谐之美构成了希腊宗教乃至整个希腊文化的个性时，我们切不可因为过份地强调这种文化个性而忽略了希腊宗教中所孕育着的西方文化的基本精神。这种基本精神最初以粗糙和朦胧的形式萌发于奥林匹斯神话中，它贯穿于西方文化的整个历史过程，并且在从古代到现代的各个历史阶段中以不同的形式表现出来。每一种文化都有自己独特的基本精神，正是这种文化基本精神而不是那些表面性的文化现象导致了不同文化之间的真正分野。它潜藏在纷纭芜杂的文化现象背后，决定着一种文化的总体面貌和发展方向，并且通过宗教、哲学、文学艺术、法权体系和现实生活等文化形态而表现出来。

如果我们把希腊神话不仅仅当作一种单纯的神话体系，而且把它作为整个西方文化的历史摇篮和精神原型来加以考察，我们就会从希腊神话中看到一些更为基本和深刻的文化特征，以及由这些特征构成的一种整体性和有机的文化基本精神。事实上，每一个民族的神话既是该民族文化发展的历史源头，也是孕育该民族一以贯之的文化基本

精神的观念母体，它以一种原始的、粗糙的和浓缩的形式蕴涵和体现着文化的价值取向、思维方式和审美态度。例如在中国古代神话中，我们可以看到如下一些特征：神具有浓厚的历史化色彩和现实教化功能、以父权家长神为核心的大一统专制社会、传递性和伸展性的自我肯定的神系延续机制，以及如达摩克利斯之剑一般高悬于诸神头顶上的伦理意识等等。这些特征构成了中国传统文化的基本精神——协调的现实精神[15]。在希腊神话中，我们则看到一些截然不同的特征，以及由这些特征所构成的一种迥异的文化基本精神。

希腊神话的第一个特征是诸神的感性化和理想化（美之理想），关于这个特征，我已经在上面进行了较为详尽的论述。但是只有在进一步将其与不同的神话（中国古代神话）进行比较研究之后，才能真正突出它的独特性。

与中国古籍中所记载的三皇五帝不同，希腊诸神没有被塑造成干瘪僵硬的道德偶像，而是一些相貌俊美、体魄健壮、有血有肉的生灵。尤其是以宙斯为首的奥林匹斯诸神，更以其健美的形体和超凡的能力而成为希腊人的生活理想。宙斯、波赛东、哈得斯三兄弟的威严、太阳神阿波罗的俊美、战神阿瑞斯的剽悍、神后赫拉的美丽、智慧女神雅典娜的高傲、美神阿佛洛狄忒的娇艳、先知普罗米修斯的机智，都成为凡人羡慕和讴歌的对象。希腊人普遍地为一种美之理想所吸引，“诸凡客观地美丽的个性，便是希腊人的神祇。”[16]

在中国神话中，无论是功绩彪柄千古的正神还是劣迹遗臭万年的恶神，几乎全是形态怪异、面目狰狞的。如太皓伏羲氏“人面蛇身”，炎帝神农氏“人身牛首”，黄帝轩辕氏“人面蛇身，尾交首上”，共工“人面朱发，蛇身人手足”，蚩尤“人身牛蹄，四目六手，耳鬓如剑戟，头有角”等等，皆具有人兽杂糅的形体特征。在希腊神话中，神却与人同形同性，神对于凡人来说是一种更高的现实，是一种美的理想。神的存在是人的生活的另一种状态，在这种状态中，人超越了他自身的有

限性和缺憾性。希腊人通过对神的崇拜和交往（这种交往表现在史诗、悲剧和希腊的一切艺术之中）而体验到一种超凡脱俗的神性生活。但是在希腊，这种神性生活完全不同于中世纪基督教的唯灵论的神性生活，而是一种包含着人的各种情感和欲望的最大满足的、充分感性化的神性生活。神并不比人更有德行，而是比人更有力量，更美。在希腊社会中，人与神，现实与理想是水乳交融地联系在一起的。在希罗多德的《历史》中，神被看作希腊人的不死的祖先。每一个希腊人对此都坚信不移，因此希腊人对于神的态度颇类似于部族成员对于他们的被神化的老酋长的态度。就此而言，希腊神话是一种与现实生活最贴近的神话，从而也就成为一种对现实生活最具有感召力的理想。希腊神话的理想化特点在于它的感性化，用黑格尔的话来说，“希腊的性格是‘美’之条件下的个性”[17]。伯恩斯等人对希腊诸神的特性描写道：

众所周知，早期希腊宗教的神不过是大写的人而已。……大多数东方宗教中的神，是遥远的、万能的、使人恐惧而不给人以安全感。希腊人所需要的未必是有非凡力量的神，而是可以与之平等商谈的神。所以希腊人使他的神具有与他同样的属性，同人一样的身体，同人一样的弱点和需求。他想象出了大量的神性，如彼此频繁争吵，需要吃喝与睡眠，与人自由地混在一起，甚至偶然与人间妇女生儿育女。他们与人的唯一区别仅仅在于这样的事实，他们吃的是仙家美食；饮的是琼浆玉液，因而使他们长生不死。[18]

由于伦理意识的作用，中国原始神话中的神明在漫长的历史化改造过程中变得面目全非，相貌丑陋的远古神明被赋予了崇高的德行，从而成为不可超越的古代帝王（三皇五帝等）。伏羲“通德神明”，神农“教化天下”，黄帝“修德振兵”，颛顼“隔地天通”、兴礼法、首开男女尊卑之序[19]，尧始创“修齐治平”的德治规范[20]，禹为治洪水，“劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入。”[21]凡此种种，都是为了突出神明的

道德禀性。与此相比，希腊神明在德行方面要黯然失色得多。奥林匹斯诸神只是一群终日宴饮娱乐的游手好闲之辈，“在道德上，他们没有什么值得称述的，而且也很难看出他们怎么能够激起人们很多的敬畏。”[22]他们像凡人一样具有七情六欲，一样爱冲动和犯错误，而且还经常到人间来干些风流勾当和滋生是非。伦理意识对于他们就像悲剧意识对于中国神明一样陌生。他们以神的身份制定种种律法，然后又像凡人一样随心所欲地践踏这些律法。“古代希腊人既赋予他们的神以超人的力量，也赋以人的弱点。在他们眼里，宙斯既是律法的制定者，也是个调戏妇女的伟人。”[23]在希腊史诗、悲剧和喜剧中，我们不仅可以看到对神的力量和健美的赞誉，也可以看到对神的卑劣行径的讽嘲[24]。希腊神话中的神都具有双重品质，如宙斯的威严和荒淫，赫拉的端庄与嫉妒，波赛冬的气势宏伟与心胸狭窄等等。在荷马和希腊剧作家们的笔下，我们可以看到威风凛凛的宙斯有时凶残暴桀得像罗马暴君尼禄，有时又愚蠢可笑得像莎士比亚笔下插科打诨的福斯塔夫爵士。阿佛洛狄忒的轻佻风流撩拨着希腊人冲动的心弦，而赫拉的嫉妒和偏狭常使街头悍妇也自愧不如。与崇高悲壮的英雄业绩相比，神明们的行为往往显得既粗陋又平庸。詹姆森认为，希腊神明的猥琐不堪恰恰成为英雄壮举的强烈反衬，他写道:

神的生活显得那样粗俗和低庸。他们忌刻成性、动辄发怒；只有在强力的胁迫下，才可勉强相安无事。……诸神所遇的种种问题，平庸低俗。阿喀琉斯甘愿一死，以便为挚友复仇，并维护自己的尊严；至于永生者，则不会面临这样的抉择，其行为的动机势必微不足道。阿佛洛狄忒使战场态势有所变化，狄奥墨得斯（参加特洛伊战争的希腊英雄——引者）则使她负伤；她因流神血而落泪，成为众神和世人的笑柄。[25]

然而，正是这些非伦理化的感性特点，构成了希腊诸神的魅力和可亲近性，使他们为希腊人所爱慕、所向往。希腊神明既不像中国神明那样是一些毫无个性特征的可望而不可及的伦理符号，也不像基督·耶稣那样是一个毫无感性色彩的令人望而生畏的枯槁“精神”。他们是一些活生生的血肉之躯，既处于现实生活之中又高于现实生活。他们在道德上的不完满性恰恰构成了他们个性的真实性和丰满性的基础。“荷马诗中的奥林匹斯人既不是遥不可及的也不是完美无缺的；他们是相当超人且富权力的，但并不全然善良。当他们干涉人类的事情时，他们是横蛮、喧闹、嫉妒的，但他们也是逗人喜爱和迷人的。”[26]如果说中国神明通过历史化的变形而成为中国人的伦理楷模，那么希腊神明则因其感性化的特征而成为希腊人的美之理想。伦理规范形成了一种强制性的外在束缚，使中国传统文化始终囿于狭小的现实生活圈子中恪守陈规祖训，不思超越；美之理想则引发了一种发自内心的对更高更好生活的追求，酿成了西方文化躁动不安的超越冲动。

希腊神话的第二个显著特点是它表现了一种贵族式的民主精神。弗洛伊德在《文明及其不满》一书中把文明的种系发生过程说成是从“原始父亲”的专制向“兄弟联盟”的民主制度的转变。他认为，在文明时代的曙期，部落中的“原始父亲”对部落中的其他成员（“原始父亲”的子女们）进行强制性的控制和性方面的压抑，当儿子们逾越了性的禁忌时，他们就受到放逐的惩罚。被放逐的儿子们联合起来杀死“原始父亲”，并由他们中最强有力者取而代之，于是又导致新的压抑和新的叛乱。直到最后一个“原始父亲”被杀死以后，联合起来的儿子们不再重蹈覆辙，而是以一种民主形式的“兄弟联盟”取代“原始父亲”的权威，从而导致了新的文明统治形式的产生。弗洛伊德的这种思想无疑深受希腊神话中神王统治形式演化的影响。在希腊神话中，神界统治权的几度易手正是通过禁忌——放逐——反叛——取代的途径而实现的。从乌兰诺斯到克洛诺斯，再从克洛诺斯到宙斯，每一次子继父业都是通

过一场艰苦卓绝的战斗才完成的。当宙斯为首的奥林匹斯神族取代了克洛诺斯的提坦神族的统治之后，一种较为宽松的民主气氛出现了。宙斯对其子女不再进行强制性的压抑，虽然他也预知自己将面临父辈一样的悲剧结局，但是他既没有像乌兰诺斯那样把子女们囚禁于地下，也没有像克洛诺斯那样把子女吞入腹中，而是让他们与自己一起就座于奥林匹斯山顶的神殿中，共同商议神界和人间的事务。新一代的神遵循一种民主原则和睦相处，他们在神界中的地位类似于罗马元老院的元老或英国上议院的议员。而宙斯的形象也不像其父或其祖父那样是一个专横跋扈的专制君主（虽然在偶尔的场合中他也表现得像个暴君），而是更像一个有威望的元老院领袖或议院议长。汤因比指出，宙斯"其地位很像后来立宪国家的君主，'统而不治'，不过给命运之神和自然的作用提供一种权力的象征罢了。"[27]黑格尔认为奥林匹斯神族对提坦神族的取代标志着"东方精神"（"自然"）向"西方精神"（"精神"）的转变，实质上即专制主义向民主精神的转变。宙斯治下的诸神关系已与克洛诺斯时代大相径庭，妥协精神取代了独断专行。"薛乌斯（Zeus即宙斯）为希腊诸神之父，但诸神各本自己的意志行事；薛乌斯尊重他们，他们也尊重他；虽然有时候他诟詈他们，威胁他们，于是他们或则帖然服从，或则不平而退，口出怨言；但他们决不使事情走到极端，而薛乌斯在大体上也把诸事处理得为众人悦服——即向这个让步一些，向那个又让步一些。所以在人间以及在天上（奥林匹亚世界里），都只维持着一种宽弛的纲纪。"[28]

在荷马的不朽史诗《伊利亚特》中，我们可以看到民主精神在神界中兴起的例证。特洛伊战争爆发之初，宙斯在表面上持幸灾乐祸的态度，内心中却对特洛伊人有所偏袒。为了防止众神帮助阿卡亚人（希腊联军），他严令禁止诸神参战，违者将被永远打入地狱。但是赫拉、波赛冬、雅典娜等神却执意站在阿卡亚人一边。赫拉用睡眠和爱的力量征服了宙斯，使他入眠，然后指使波赛冬去援助在战场上失利的阿

卡亚人。宙斯醒来之后，虽然恼羞成怒地对着赫拉叫嚷："我恨不得一个霹雳叫你自己先尝尝你这无理取闹的成果"，但是马上又转而用温和的口吻来拉拢赫拉，希望能在神界中得到她的支持。当宙斯派伊里斯去命令波赛冬退出战斗时，波赛冬表现了一种不屈服的精神，他对宙斯的这种暴虐的专制忿忿不平。荷马这样描述道：

伟大的地震之神（指波赛冬）狂怒起来。"这是暴虐呢！"他嚷道。"宙斯纵然强，我也享受着和他同样的威望，他竟说要强迫我，要我屈服他，那就全然是虚声恫吓。我们是兄弟三个，都是克洛诺斯和瑞亚所生的：宙斯、我和死人之王哈得斯。当初世界三分的时候，我们各自派到了一个领域。我们是拈阄分配的，我拈到了灰色海，作我永不让渡的国土。哈得斯拈到了黑暗的冥都，宙斯分配到广阔的天空和云端里的一所住宅。但大地是留着大家公有的，高处的奥林匹斯也是公有的。因此，我不会让宙斯来摆布我。他纵然是强，让他安安静静呆在他那三分之一的世界里面吧。他不要当我显然是个懦夫，试想用这种虚声恫吓来吓倒我"。

后来经过伊里斯的劝导，他虽然表示了妥协，但是仍向宙斯发出了一个警告："现在我愿意让步，也觉得有些委屈。而且我凭自己的感情，还得再加上一个警告。如果宙斯违背了我的愿心，以及雅典娜、赫拉、赫耳墨斯和赫淮斯托斯那几位神的愿心，竟把伊利翁的堡垒（即特洛伊城）保全着，不让阿耳戈斯人（即希腊人）去攻下它，因而获得天下闻名的胜利，那么，他得知道，我们之间就要发生一种永远不能弥补的仇隙了。"[29]由于诸神的坚持，宙斯最终不得不改变态度，先是默许众神自由参战，后来他自己也迫于"少数服从多数"的民主原则而转向支持希腊人。

希腊神话中所表现的这种"兄弟联盟"的民主精神是一种贵族气息浓郁的民主精神，众神之间的民主是凌驾于尘世生活之上的，正如罗马共和国时期"帕特里辛"（Patricians即贵族）的民主是凌驾于"卜内

宾”（Plebeians即平民）之上的一样。尽管如此，这种贵族式的民主精神较之乌兰诺斯和克洛诺斯时代的“原始父亲”专制仍不失为一个历史的进步，而且也与东方神话中所表现的家长专制主义形成了鲜明的对照，这种对照反映了希腊神话与东方神话（特别是中国神话）之间的一个本质性的文化差异[30]。在希腊社会中，奥林匹斯诸神身上所体现的民主精神既是城邦民主制（尤其是雅典民主制）的一种折射形式，也是推动城邦民主制发展的一种精神动力。而在其后漫长的历史年代中，从这种奥林匹斯神族的民主精神中又衍生出种种形式的贵族共和制、市民共和制和君主立宪制的政体形式。

以内在的自我否定作为神系延续和发展的契机是希腊神话的又一个基本特征。从赫西俄德的《神谱》中可看到，希腊神王的更迭是通过一种自我否定的暴力方式实现的：老一辈的神王生下儿子并囚禁或吞食他们，幸免于难的儿子在母亲的支持下起来反抗父亲并取代他的权威。从乌兰诺斯到克洛诺斯，从克洛诺斯到宙斯，所经历的过程都大体相同。宙斯也同样面临着被更新的神所否定的可能性，埃斯库罗斯的《普罗米修斯三部曲》的一个潜在主题，就是这种借助于神权嬗递的故事而展现自身的命运悲剧。后来虽然由于普罗米修斯的妥协（这妥协实际上是埃斯库罗斯本人的妥协），宙斯避免了被取代的可怕后果[31]，但是这种内在的自我否定的发展契机在整个希腊神话中却是一以贯之的。在关于英雄的传说中，父亲通过儿子来进行自我否定的例子也屡见不鲜。由于这种否定的机制，对统治者或者父亲的叛逆（有意的或无意的）成为希腊神话和悲剧中的一个重要主题。反叛有时成功，有时失败，叛逆者或者成为新一代的神王和国王，或者受到惩罚。但是无论结局如何，叛逆的行为都没有与道德范畴相联系，叛逆者并不因为反叛正统而被斥为邪恶，反而往往因反叛而变得更加强大和富有魅力。神的家族也通过这种连续的叛逆行径而日趋完美。这种维持神系更新和发展的自我否定机制使希腊神话表现出一种新陈代谢和以变革为本

质的社会进化思想。在埃斯库罗斯的《阿伽门农》中，我们可以看到对这种自我否定机制和社会进化思想的热情讴歌：

往昔那号称伟大的神灵，
好大喜功，傲慢自矜，
如今再无人提起他的名声！
有别的神继之而兴，
但也遇到劲敌，终于殒倾。
谁若有过人的聪明，
谁就热烈欢呼宙斯的得胜！[32]

在这里，我们可以发现希腊神话与中国神话的一个重大区别，这个区别深深地影响着后来中西两种文化的价值取向。在中国，诸神在肉体上是会死的，神系（或王位）的更迭无须经过暴力形式的相互否定，而是通过禅位和让贤的和平方式进行。经过历史化加工的中国神话的三皇五帝谱系（即少典氏帝系）就反映了这种情况：大限将至的中国远古神明以贤德为标准选择自己的接班人，不仅把自己的权势地位而且把自己的品性德行和价值观念传给新一代的统治者。因此一个神王（或帝王）死去了，由他所制定和代表的伦理规范和价值准则却得以流传，从而形成了一种传递性和伸展性的自我肯定的神系延续机制。在中国神话中，反叛的行为和反叛正统者永远是与道德上的恶联系在一起的，而且无一例外地以身败名裂为下场，如蚩尤对黄帝的反叛，共工对颛顼的反叛，房王对帝喾的反叛，鲧对舜的反叛等。正统神王的“善”和叛逆者的“恶”都被抽象化和模式化，诸神虽死，阴魂不散。通过一代又一代的承袭，祖先定下来的法规变得越来越稳固，每一个环节都是对上一个环节的复制。这条自我肯定的长链一端系着上古神王的丰功伟绩和崇高德行，另一端系着小心翼翼恪守祖制陈规的现实社

会，从而产生出中国传统文化的“天不变道亦不变”的价值观念和“信而好古”、不思变革的保守文化心态。这种保守文化心态造成了中国封建社会长期踟蹰不前和原地转圈的所谓“负反馈”的超稳定结构，决定了中国传统文化的凝固状态。

与此相反，在希腊神话中，诸神都是不死的，但是老一辈神的影响力却随着他们权势的易手而消失。由于希腊神话的非伦理化的特点，新旧神的对抗和权力更迭并不表现为道德范畴的对立和转换，因此我们在希腊神话传说中看到的只是神族和英雄家族的发展进化过程，而不是象征性的道德说教。神和英雄都是一些富有感性色彩的个性，而不是抽象的道德概念的僵硬傀儡。对于他们来说，似乎没有什么东西是神圣不可亵渎的，更不存在什么不可撼动的道德原则。唯一凌驾于他们之上并主宰着他们生活的，只有那神秘莫测的命运。这命运从根本上说并非是对神和英雄的自由意志的一种因果报应，而是一种与自由意志毫无联系的不可改变的宿命。经过历代史官精心雕琢的中国神明在行动上是不自由的，他们自觉地遵从一种道德的决定论，事事处处须恪守一套严格的伦理规范，他们本身也因此而成为中国传统文化的道德楷模。在史诗和悲剧中出现的希腊神明和英雄在行为上却是无所羁绊的，他们可以为所欲为，而无须考虑什么道德原则和禁忌。但是在他们的自由意志背后，却潜藏着一种更为深刻的决定论——命运决定论，从而他们的自由意志就成为命运自我实现的中介和手段。

中国神系发展的传递性和伸展性的自我肯定机制以一种正剧的形式自觉地实现着道德的决定论，希腊神系发展的自我否定机制则以一种悲剧的形式自在地展现着命运的决定论。正因为如此，这种以暴力方式出现的自我否定机制在超越了道德的合理性之后就获得了一种更高的合理性，即命运（定数）的合理性。这种潜在的、至高无上的、以活生生的感性现实生活的否定作为代价的命运合理性，构成了希腊宗

教中最深刻的思想，同时也成为整个西方文化在漫长的历史过程中不断实现自我否定和自我超越的形而上学之动力。

对美之理想的不懈追求、贵族式的民主精神以及受某种形而上学之动力（命运、定数等）所驱动的自我否定和超越现实的不息冲动，这就是希腊神话所展示的三个基本的文化特征，它们共同构成了西方文化基本精神的雏形。在其后漫长的发展过程中，这种发萌于希腊神话的西方文化基本精神得以进一步的完善和发展，并决定和变更着西方社会的历史面貌。与中国传统文化的基本精神——协调的现实精神相对照，我把西方文化的这种基本精神称之为超越的浪漫精神，它的总的特点就是对现实世界的不断超越和对更高更好生活的不渝追求[33]。

三、希腊城邦的政治生活

希腊宗教作为一种多神信仰，是与希腊社会的现实状况相适应的。在黑暗时代的末期（公元前8世纪前后），一批新兴的城市国家——城邦（Polis）开始取代建立在氏族和部落基础上的农村公社，野蛮的军事民主制逐渐让位于以成文法律为基本规范的文明社会。从公元前8世纪到6世纪的二百年间，由于希腊商业活动的发展和殖民扩张，在从拜占庭和小亚细亚一直到高卢海岸和西班牙南部的广大地区，城邦国家如同雨后春笋一般涌现出来。由于希腊本土以及小亚细亚的希腊母邦的人口增加和土地缺乏，以及受酷爱冒险和掠夺的天性所驱使（作为希腊城邦创建者的爱奥尼亚人、阿卡亚人和多利亚人最初都是以入侵者的身分进入希腊地区的），希腊人在海外广泛建立起殖民地。梅加拉在欧洲与亚洲的接壤处建立了拜占庭，科林斯在西西里岛建立了叙拉古，爱奥尼亚人的殖民地则遍布于从黑海东岸的费西斯一直到直布罗陀海峡西北端的加的斯的广大地区。现在的法国城市马赛（Marseilles），最初的雏形就是

爱奥尼亚人的殖民地马西利亚（Massilia）；意大利的那不勒斯（Naples），其前身就是大希腊（即希腊殖民地密布的南意大利地区）的尼阿波利斯（Neapolis意即新镇），同样也是爱奥尼亚人海外殖民的结果。希腊的殖民活动与近代的殖民活动有着根本性的区别，殖民地与母邦之间的联系往往不是政治上的，甚至也不是经济上的，而仅仅只是感情上的。一个殖民地一旦建立起来，很快就脱离了母邦的控制，成为一个在政治方面完全独立的城邦。许多老的殖民地在后来的发展过程中又成为新的母邦，衍生出它自己的殖民地。希腊殖民者在殖民过程中始终保持着母邦文化的一种基本精神素质，即自由独立意识和分离主义原则，这种精神素质一方面使希腊人陶醉于一种民族优越感中，另一方面也使得希腊诸城邦（无论是作为母邦还是作为殖民邦）之间能够保持一种彼此独立、平等共处的“国际关系”。在希波战争之前，希腊人对帝国主义这个概念是完全陌生的。

在公元前6世纪前后，地中海地区的各种大大小小的城邦多如牛毛、数不胜数，其中较为著名的有小亚细亚的米利都，爱琴海的米太林和萨莫斯，希腊半岛的雅典和底比斯，伯罗奔尼撒的斯巴达和科林斯，以及大希腊的克罗顿和尼阿波利斯等等。这些城邦的面积都很小，通常方圆不足一百平方英里（最大的城邦斯巴达也不过三千平方英里），称得上是名副其实的蕞尔小国；各城邦的人口也非常有限，人口最多的城邦如雅典也不过数十万人，其他城邦一般仅有数万人。然而，尽管城邦的地域范围和人口数量都微不足道，城邦这种崭新的国家形式的出现却开创了希腊历史的新纪元：

希腊历史的关键是城邦Polis。城邦是一种规模有限、独立自治并得到其公民的最高忠诚的共同体。城邦的出现取决于希腊的实际地理情况。希腊像小亚细亚一样是一个崎岖不平地区，而沿海的一些较小的平原，又被难越的关山（冬季几乎不能通行）隔散开来。这些小平原有助于形成天然的政治单位，它们往往都很小。例如，雅典盛

世总人口约为二十五万人，远远大于其他城邦；许多城邦的人口是以四位数而不是以五位数计数的，更不必说六位数了（亚里斯多德说，一个城邦有十万公民，即自由成年男子，就不再是一个城邦了）。希腊人在小亚细亚的居住地都筑城墙以自卫，在希腊本土则长期只有一个设防的卫城，有事时撤入卫城就行了。在中心城市周围都是田地和大小村庄，一直延伸到山地。城邦既是政治的又是宗教的共同体，因为宗教在一个方面正是共同体的生命。[34]

城邦（Polis）这个概念以及从它之中衍生出来的另一些概念，构成了希腊城邦政治生活中最重要的东西。这些派生概念包括（均以拉丁字母写出）：公民（Polites）、政治生活或宪法（Politeia）、公民团体或政府（Politeoma）、治理城邦者或政治家（Politikos）以及治理城邦的技巧或政治学（Politics）等等。这些概念对于古代东方专制主义国家来说，是完全陌生的东西；然而对于希腊城邦社会来说，却是须臾也不可缺少的。城邦时代的希腊人对公共生活的关注程度是任何一个其他民族都无法相比的，它甚至超过了现代社会中的人们对政治生活的参与意识。城邦和公民这两个概念，不仅在词源上有着密切的联系，而且在希腊的现实社会生活中也是不可分割的。亚里斯多德对这两个概念界定道：“（一）凡有权参加议事或审判职能的人，我们就可以说他是那一城邦的公民；（二）城邦的一般涵义，就是为了要维护自给生活而具有足够人数的一个公民集团。”[35]公民作为城邦的组建者和基本人民，既承担着保卫城邦和服从城邦法律的义务，也享有治理城邦（议事、审判等）的权利。这种相称的权利和义务使得公民既是城邦的统治者又是城邦的被统治者，换言之，“公民是自己的主人”。这种“主权在民”的政治生活状况，再加上城邦规模狭小的自然条件，使得希腊城邦社会出现了直接民主制度，即全体公民直接参与城邦事务，而不是选派代表来行使他们的权力。例如在雅典，全体公民每个月都要参加几次“公民大会”，解决城邦的各种重大问题：宣战与媾和、听取有关城邦事务的

报告、审查终审法庭的讼事等等。每个公民都具有选举权和被选举权，都可以出任公职，并且轮流成为陪审法庭的成员。伯里克利时代雅典的公民人数不超过六万人[36]，而陪审法庭的成员却有六千人。

关于希腊城邦政体形式演变的一般模式，伯恩斯等人写道：

> 除少数例外，希腊城邦走的是同样的政治演化道路。它们的历史自君主制开始。自公元前8世纪，它们演变为寡头政治。约在1世纪以后，绝大多数的寡头都被独裁者所推翻，希腊人称后者为“僭主”，其意为不合法的僭取权力者，而不论其暴虐与否。最后，在公元前6世纪和5世纪，建立起了民主政治，有时也称为“荣誉政治”，即基于财产资格而决定政治权利的政府，或以对名誉荣耀之喜爱为统治原则的政府。[37]

上述的“少数例外”，主要是指斯巴达的政体形式。斯巴达的政治发展过程与希腊城邦的一般演变趋势是完全不同的，它始终维持着一种强有力的寡头统治形式。斯巴达城邦是由作为征服者而进入伯罗奔尼撒地区的多利亚人所建立，这些军事上的征服者在美西尼亚平原定居下来之后，始终面对着的一个棘手问题就是如何平息土居的美西尼亚人的反抗。希波战争之前的几个世纪，斯巴达人就是在对频频爆发的起义造反的残酷镇压和恐惧提防中度过的。这种枕戈而卧的防范心理导致了斯巴达人在政治方面乃至整个社会生活方面的极端保守性，使他们在相当长的时间里一直反对对现存制度进行改革。斯巴达社会分为三个阶层，居统治地位的是作为多利亚征服者后裔的斯巴达人（Spartans），他们是城邦的公民和战士，仅占整个城邦人数的二十分之一。其次是柏里伊赛人（Perioikoi），即边民或邻人，他们是较早被征服并且曾一度成为斯巴达人同盟者的民族，主要从事贸易活动和手工业生产。最下层是希洛人（helots），即在斯巴达人的征服活动中沦为奴隶的土著民族，他们不仅终日在土地上劳作，而且还要遭受斯巴达人的种种非人的凌辱。斯巴达人常常强迫希洛人喝下大量的烈酒，然后命

令他们跳一些庸俗低级的舞蹈，以此来儆戒斯巴达青年保持高尚的品味。每当民选长官就职时，都要举行向希洛人宣战的仪式，从而使任意杀戮和处置希洛人成为一件合法的事情。

斯巴达的政府形式据说是由吕库古创立的，这是一个带有传说色彩的人物，阿波罗神殿的女祭司在传达神谕时称他是“诸神所钟爱的人，不是凡人，而是神”。吕库古正是凭藉着这个神谕而受到斯巴达人包括国王的尊重，开始为斯巴达人奠立法律。据普鲁塔克所载，吕库古的改革主要集中在三个方面，第一是构建了元老院，由二十八名元老和两位国王（这种两个国王并立的政治体制是古代氏族制度的残余）共同组成国家的权力中心，负责监督行政事务、制定议案和充当最高审判法庭的成员。同时建立公民大会，由所有具有公民权的男性斯巴达人组成，它的职责是对元老院提出的议案进行表决，并且选举除国王以外的全体公务人员。后来在斯巴达的政治体制中又产生了五人监察团，成为主持元老院和公民大会的常设行政机构，即实际上的政府。第二是重新分配土地，使每个真正的斯巴达人都得到了一块均等的耕地，并且废止一切奢侈无用的技艺，甚至连货币也取消了。这样就一方面杜绝了斯巴达人贪婪奢靡的念头，使其始终能够保持一种艰苦朴素的生活态度；另一方面也使斯巴达社会成为一个与世隔绝的蔽陋之所，以其顽固守旧的文化特点与文明开放的雅典城邦形成了鲜明的对照。第三是设立公共食堂，这是防止斯巴达人腐化堕落的一个有力措施。所有的斯巴达人都必须在指定的食堂里共同就餐，从而既增长了人们相互之间的友情，又避免了使人成为专注于吃喝享乐的饕餮之徒。由于共同进餐和简单的饮食习惯，财富不再成为引起斯巴达人产生欲望的东西。“所以在太阳普照着的所有城邦当中，唯有在斯巴达，人们才能看到那种声名远扬的景象：一个双目失明的财神普路托斯，就像一幅画那样没有生命，一动也不动地躺着。”[38]这样就使全体斯巴达人只剩下一种欲望，即获得荣誉的欲望。

这些改革措施无疑都加强了斯巴达人的内聚力和战斗力，同时也使他们成为所有希腊人中最泥古不化的顽固分子。关于斯巴达人的日常生活情况，我在前面已经作过一些介绍，这个城邦给人留下的总的印象是一个极其严酷无情的大军营。它的所有男性公民都只有一种身分，即战士；而斯巴达的妇女们，恰如她们自己所言，是世界上“唯一生养战士的女人”。当妇女送她的孩子上战场时，总是要这样叮嘱他：“带着你的盾回来，否则就死于其上。”据希罗多德记载，在第三次希波战争（公元前480年）的前夕，逃亡到波斯的斯巴达人戴玛拉托斯在回答波斯国王薛西斯关于波斯人与斯巴达人孰强孰弱的问题时说道：

> 拉凯戴孟人（即斯巴达人）的情况也是这样。在单对单作战的时候，他们比任何人都不差；在集合到一起来作战的时候，他们就是世界上无敌的战士了。他们虽然是自由的，但是他们并不是在任何事情上都自由的。他们受着法律的统治，他们对法律的畏惧甚于你的臣民对你的畏惧。我可以拿出证据来证明他们的确是这样：凡是法律命令他们做的，他们就做，而法律的命令却永远是一样的，那就是，不管当前有多么多敌人，他们都绝对不能逃跑，而是要留在自己的队伍里，战胜或是战死。[39]

狂妄傲慢、目空一切的薛西斯起初对戴玛拉托斯的这番话嗤之以鼻，不久以后，当李奥尼达率领的三百名斯巴达战士和四千名伯罗奔尼撒同盟者（图11）在德摩比利隘口（温泉关）把号称百万之众的波斯大军阻挡了三天，直至所有参战的希腊战士都以身殉职之后，薛西斯才明白了戴玛拉托斯的话并非“无聊的法螺”。这场艰苦卓绝的战斗不仅为希腊联军的备战赢得了宝贵的时间，而且大大地鼓舞了希腊人的斗志，为希腊军队的最终胜利奠定了基础。

个手提棍棒、身披狮皮、以勇猛无比而令世人折服的形象。普鲁塔克

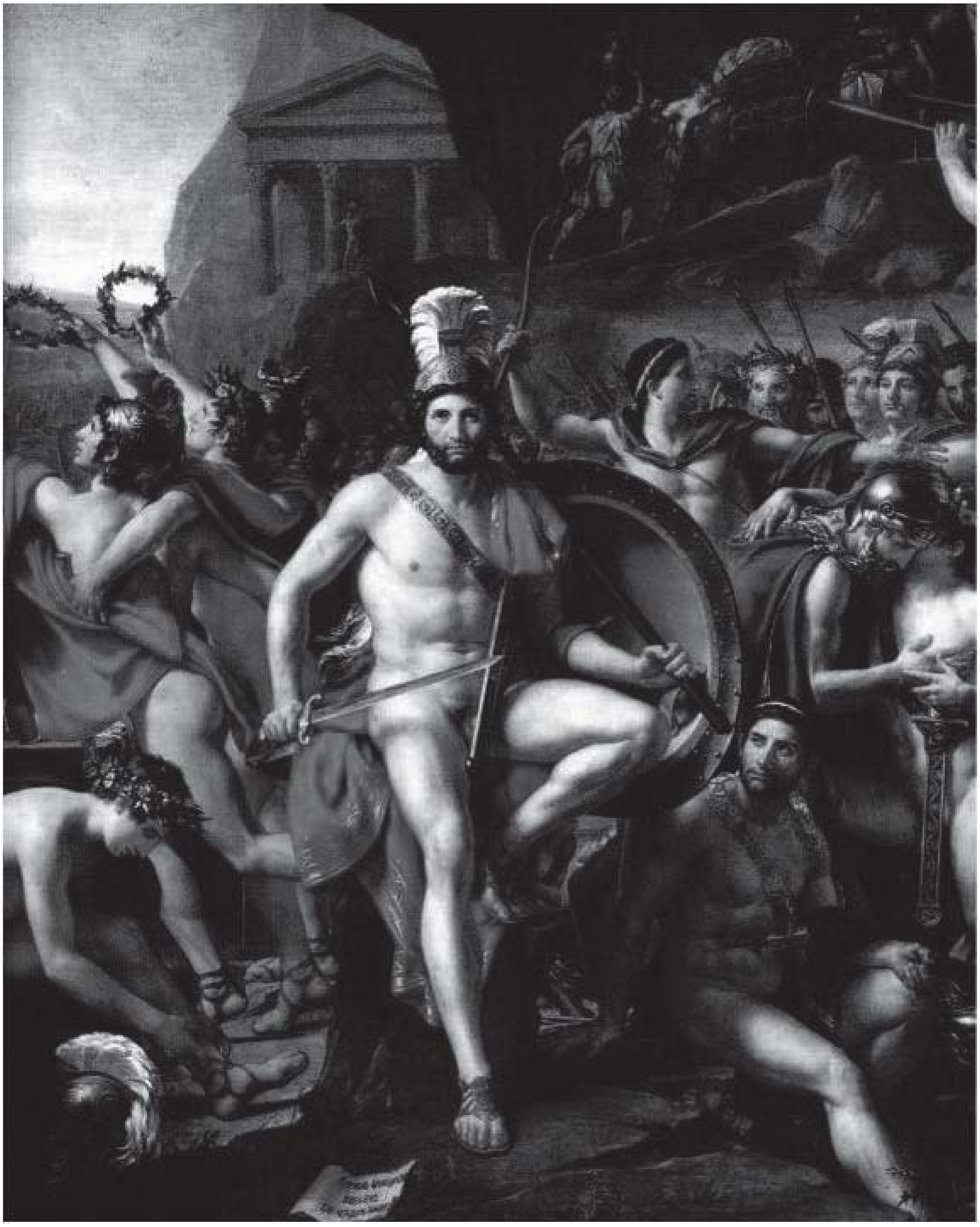


图11 斯巴达国王李奥尼达与三百勇士

总之，斯巴达人就如同他们所崇拜的英雄赫剌克勒斯一样，是一个手提棍棒、身披狮皮、以勇猛无比而令世人折服的形象。普鲁塔克

描述道，斯巴达仅仅凭着它的信使节杖，就能使整个希腊心悦诚服、欣然从命。斯巴达人虽然对经营技艺和敛聚钱财不屑一顾，但是那种“号令一出，顿时臣服”的威风和荣耀却是一笔巨大的财富。正是由于斯巴达人对荣誉的异常珍视和对法律的绝对服从，使得斯巴达成为希腊所有城邦中最强大的盟主（它长期以来一直控制着伯罗奔尼撒同盟，与雅典及其提洛同盟相抗衡）。尽管斯巴达在政制方面保守落后，在文化方面粗鄙愚钝，但是它在战斗力方面却具有毋庸置疑的优势。

与斯巴达的粗鲁淳朴恰成鲜明对照的是雅典，在公元前6世纪以后，尤其是在伯里克利当政的数十年间（公元前461—429年），雅典就如同近代的巴黎一样，成为全希腊效法的楷模。雅典的风格成为希腊文化的典型风格，雅典的政治制度成为后世西方人倍加赞赏的体制，而伯里克利时代生活在雅典的一些人物，如阿那克萨哥拉、苏格拉底、希罗多德、修昔底德、埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯、阿里斯多芬、斐狄亚斯等等，则成为西方文化史中最灿烂夺目的巨星。与保守愚昧的斯巴达相反，雅典是一个开放文雅的城邦，甚至带有几分浮华和奢靡的成分。许多在斯巴达被视为邪恶无用的东西，如金银财宝、美食艳服、戏剧、哲学和辨论术等等，在雅典却倍受尊崇。斯巴达人向往简朴无华的生活，不知贪婪和匮乏；雅典人却爱美成性，追求高雅华美的生活格调，重视财富和享乐；斯巴达人靠着严峻的法律和艰苦的锻炼来培养勇敢精神，雅典人却由于对自由和光荣的热爱而视死如归。公元前431年，在为悼念伯罗奔尼撒战争中的雅典死难者而发表的“丧葬演说”中，伯里克利描述了雅典人与斯巴达人迥然不同的文化特点：

我们是自愿地以轻松的情绪来应付危险，而不是以艰苦的训练；我们的勇敢是从我们的生活方式中自然产生的，而不是国家法律强迫的；我认为这些是我们的优点。

我们不花费时间来训练自己忍受那些尚未到来的痛苦；但是当我们真的遇着痛苦的时候，我们表现我们自己正和那些经常受到严格训练的人一样勇敢。……

我们爱好美丽的东西，但是没有因此而至于奢侈；我们爱好智慧，但是没有因此而至于柔弱。我们把财富当作可以适当利用的东西，而没有把它当作可以自己夸耀的东西。……我们能够冒险；同时又能够对于这个冒险，事先深思熟虑。他人（指斯巴达人——引者）的勇敢，由于无知；当他们停下来思考的时候，他们就开始疑惧了。但是真的算得勇敢的人是那个最了解人生的幸福和灾患，然后勇往直前，担当起将来会发生的事故的人。[40]

雅典以其辉煌的文化和民主政治而驰誉于世。关于雅典的文化繁荣景象，我们只须根据上面列举的那些文化巨星的名字，就可以想象出来。至于雅典的民主政治，自近代以来一直是西方人津津乐道的一种昔日的光荣。这种成为万世之表的民主政治，它的最显著的特点是直接民主制，即每个公民都有权直接参与城邦政治生活。这种直接民主制的操作可能性，依赖于城邦地域狭小和人口有限的现实条件，只有在小国寡民的情况下，直接民主制才是可以想象的；另一方面，雅典公民由于有奴隶为他们干活，所以可以把整天的闲暇时间都消磨在公共场所的政治集会中，这样就使得政治活动成为日常生活中的一个必不可少的组成部分。

雅典位于希腊南端的阿提卡半岛，距大海仅有数里之隔。由于土地贫瘠，雅典人把主要的精力花在商业活动上，到公元前6世纪以后因经济发达和文化繁荣而成为希腊诸城邦中的佼佼者。与伯罗奔尼撒半岛的情况不同，阿提卡没有遭受到最晚近同时也是最野蛮的多利亚游牧者的入侵，因此雅典最初的阶级分化不是通过武力征服、而是通过贫富差别而产生的。在雅典，那些在长期的土地兼并和商业活动中占有优势的家族逐渐成为贵族阶层，而丧失了土地和其他生活资料的农民则沦为债务奴隶。这种由同一民族内部的贫富悬殊而导致的阶级分

化和对立必然引起下层民众的极大不满，当这种不满情绪强烈得足以威胁正常的统治秩序时，改革就成为势在必行的事情。公元前594年，担任执政官的梭伦进行了一系列经济、政治改革，其目的主要在于杜绝债务奴隶现象的发生和提高平民阶层的政治权利。雅典的民主政治，最初滥觞于梭伦变法，而后又为克利斯提尼等人的一系列民主化措施所巩固，最终完成于伯里克利的大刀阔斧的政制改革。（Assembly），它由全体雅典公民组成，定期在露天广场上集会，其职能是制定法律、批准或否决“五百人会议”的提案，以及使用贝壳流放法来惩罚那些对城邦公共利益造成危害的领导人。雅典的行政权属于“五百人会议”（Council of Five Hundred），这是克利斯提尼在梭伦时代的“四百人会议”的基础上扩展而成的，它的成员由各个地区的公民以抽签的方式选出，并且分为十个五十人的委员会在一年中轮流执政。“五百人会议”的成员任期两年，这样就使几乎每一个雅典公民都有机会在一段时间里成为城邦的行政首脑。在伯里克利当政期间，一个相当于英国内阁的十将军委员会成为城邦的实际上的军事、行政和司法中枢，这可能与希波战争期间频繁的战事有关。将军们由公民选举产生，任期一年，但可以无限制地再度当选，伯里克利本人曾出任十将军委员会主席达三十年之久。然而，尽管将军们拥有很大的权力，他们却不可能成为僭主，因为他们制定的政策必须由公民大会审议通过才具有合法效力。在司法方面，前面已经谈到由六千人组成的陪审法庭，对案件的判决结果完全取决于陪审法庭的意见。在审理案件时，陪审员的人数最少也不低于二百零一人，而当出现重大案件时，陪审员人数通常高达一千零一人。

关于伯里克利（图12），后世人们尽管评价不一，但是绝大多数历史学家和政治学家都把他看作是一个品德高尚、富有魅力的政治领袖。黑格尔对他赞誉道：“我们惟有极度钦敬这样的人；他站在一个轻浮的但极有教养的人民之首；他所用以影响与治理他们者，只是他个

人的人格和他给人的印象，使民众相信他是一个绝对高尚的人，一心一德为了国利民福。而且在天赋与知识上是远过于他的同胞的。从个人人格之力量而言，没有一个政治家能够比得上他的。”[41]著名的喜剧诗人阿里斯多芬甚至将他称为雅典的宙斯。普鲁塔克在《希腊罗马名人传》中描写了伯里克利如何为了更好地为公众服务而谢绝了一切宴会应酬，他还讲叙了一个饶有趣味的故事，以此来说明伯里克利的高雅风度：

伯里克利的面部表情，沉着严肃，从不放声大笑；他的举止庄重文雅，衣着整齐，从不因为说话激动而扰乱全身的宁静；他说话声调很柔和，从不大嚷大叫，凡此种种性格特点，都能令人倾倒。有一次，一个毫无教养的人，整天辱骂他，他在市场上正有要紧事要办，他就忍耐着，一声不吭。到了傍晚，他从容不迫地走回家，那家伙仍旧跟在他后头，辱骂不休。他进屋时，天已经黑下来，他就吩咐一个仆人，打起火把，让他好生送那人回家去休息。[42]

图12 雅典民主制领袖伯里克利

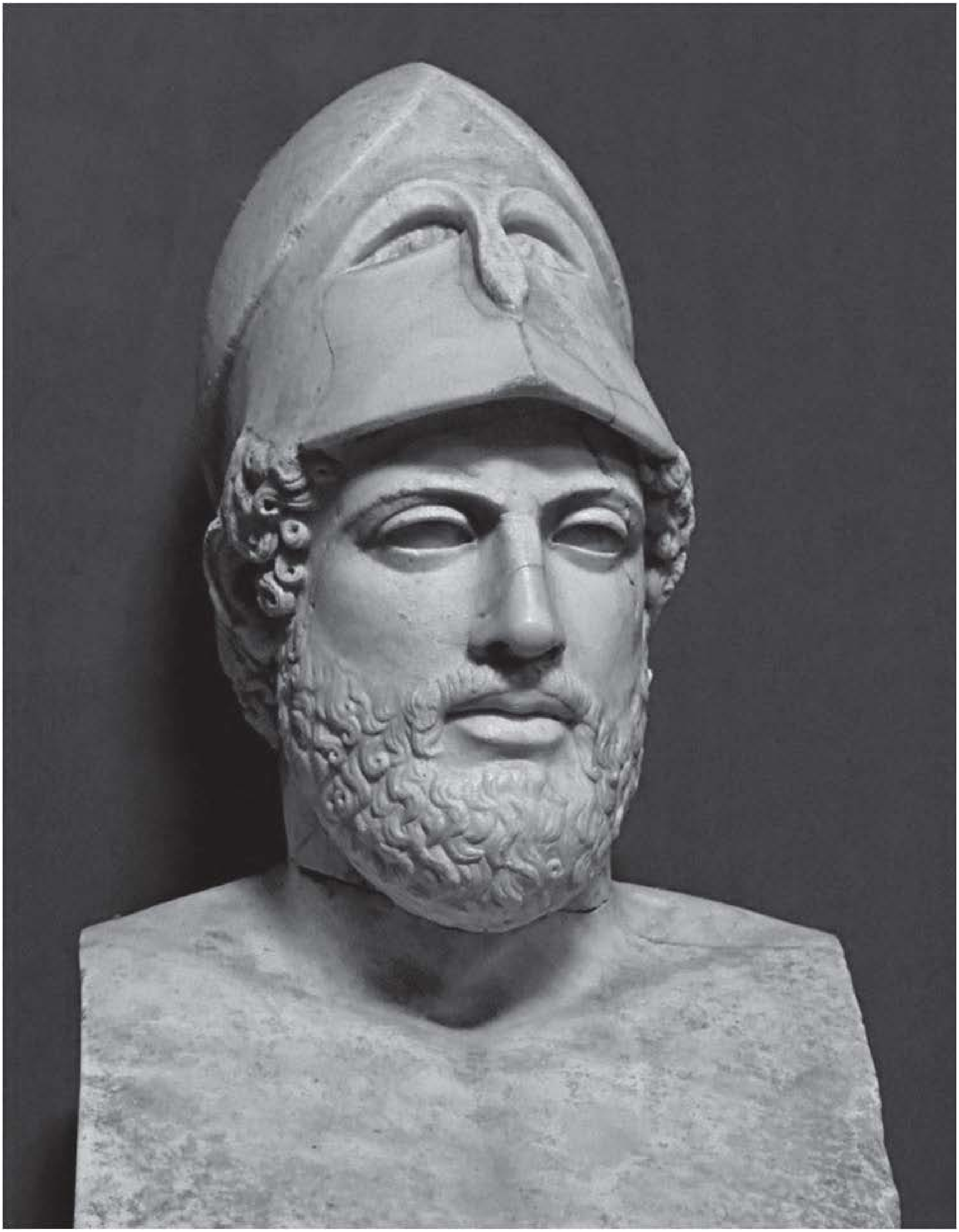


图12 雅典民主制领袖伯里克利

尽管伯里克利和雅典的民主政治在近代成为西方资产阶级民主革命家心中最完美的典范，然而对于曾经在雅典生活过的苏格拉底和柏拉图——这两个人同样成为西方近代思想家心中的偶像——来说，雅典的民主制并不是什么值得称赞的东西。事实上，希腊民主制与现代人心目中的民主制是截然不同的两码事，更非卢梭所幻想的那种“多数人统治而少数人被统治”的乌托邦式的民主制。雅典的民主制是雅典公民的民主制，而雅典的公民是一个建立在家族血缘和财产资格之上的荣誉称号。到公元前5世纪末，虽然取消了财产资格，但是家族血缘限制却未曾取消。伯里克利本人就曾颁布过一条法令，规定公民只限于那些能确证其父母双方都是雅典后裔的人。伯里克利的情人阿斯帕西亚就因为其父母是迈利特人而不能被获准成为雅典公民，尽管她在协助伯里克利健全雅典民主制方面起了重要的作用。在雅典城邦，绝大部分居民是奴隶、外邦人和边民，而雅典出生的自由民中又有三分之二是妇女和儿童（他们也不能享受充分的公民权利），所以雅典的民主在当时只是很少一部分人能够享有的一种特权。“这样一来，希腊的民主政体同寡头政治就差不多了。”“认为国家中任何人都应该是一个公民的那种现代观念，是会使那些享有特权的雅典民主主义者大为惊骇的。”[43]概言之，雅典的民主制正如奥林匹斯诸神之间的民主制一样，只不过是一种具有浓厚的贵族色彩的民主制而已。

即使是这种范围极其有限的民主制，也日益堕落为有闲阶层的一种无聊的奢侈品。民主成为人们互相攻讦、互相诽谤的一面冠冕堂皇的招牌，谁都可以利用民主来发泄私愤和消磨时光。民主一旦成为庸俗市民们从事种种无聊活动的护身符，它也就变成了最阴险、最残暴的杀人屠刀[44]。普鲁塔克曾用讽刺的笔调记述了一个关于雅典民主制的故事。有一次素有公正之称的阿里斯提德遭到了地米斯托克利等人的诬陷，雅典人决定采用传统的贝壳流放法来对阿里斯提德的命运作出裁决。贝壳流放法无疑是一种最民主的裁决形式，每个参加投票的

公民都可以自主地把他认为应受到流放惩罚的人的姓名写在贝壳上。当投票正在进行的时候，一个素不相识的文盲公民把自己的贝壳递给阿里斯提德，请求他帮助把阿里斯提德的名字写在上面。阿里斯提德非常吃惊，询问这个人阿里斯提德在什么地方得罪了他，这人却回答道："什么也没有，我甚至不认识这个人，但是到处都称呼他为'正义'，我实在听烦了。"这就是他要放逐阿里斯提德的唯一理由。阿里斯提德不再说什么，就按照这人的意愿写了……[45]

这就是雅典的民主制！

温克勒曾说，雅典的民主政体一度具有"伯里克利的面貌"。但是伯里克利本人在他毕生所维护和健全的雅典民主制中也有着说不尽的辛酸苦涩。韦尔斯对高尚的伯里克利与庸俗的雅典民主制之间的尴尬关系作了生动的描述：

> 爱好幻想的人，厌倦于我们时代的鄙俗，总想要转移到崇高的伯里克利时代去。但是，他们一旦投身到那个时代的雅典，就会发现自己好像置身于类似当今低级音乐厅那样的气氛里，好像置身于我们现在流行的报纸所宣扬的那种情绪中。一阵同样激烈的像驴叫似的诽谤，卑鄙的诋毁，贪婪的"爱国心"和一般卑劣的言行，会向他们猛刮过来；"时髦的乐调"会追逐他们纠缠不休。当人们对普拉太亚和萨拉米斯的记忆业已淡漠，新的建筑物又日益见惯的时候，伯里克利本人以及雅典的自豪感便愈来愈触犯了群众平易的幽默感。伯里克利从来没有被流放过——他在比较温静的公民中的个人威望使他得以幸免，但他却受到日益大胆和坚决的攻击。他从生到死都是个穷人；他也许是最诚实的煽动家；但这仍然不能使他免于一次盗用公物的无效的检举。他的敌人在这方面失败以后，便采取了更不正当的手法，他们开始把他身边的朋友们清除掉。[46]

于是他的挚友达蒙由于宗教方面的原因被流放了，著名的雕塑家斐狄亚斯被诬为不敬神明而冤死狱中，由伯里克利从外邦请来的伟大

的自然哲学家阿那克萨哥拉为了避免迫害不得不逃离雅典。最后，连伯里克利的情人阿斯帕西亚也遭到了雅典人的阴谋诽谤，伯里克利不得不在这个他视为灵魂的女人和这座他毕生为其奋斗的忘恩负义的城市之间作出痛苦的选择，他在法庭上的声泪俱下的演说暂时挽救了阿斯帕西亚，他本人也被折磨得心力交瘁。雅典民众无聊习性的最后的也是最卑鄙的一个事例，就是伯罗奔尼撒战争以后回光返照的雅典民主制对希腊最伟大的思想圣贤苏格拉底的审判和迫害。黑格尔认为苏格拉底之死是“雅典的悲剧，希腊的悲剧”。苏格拉底是腐败庸俗的雅典社会的“良心”，是预示着西方宗教时代的福音来临的新兴“精神”，雅典人却用自己的双手扼杀了他们的“良心”和“精神”。

说到底，雅典之所以创造了空前辉煌的文化成就和产生了灿若星斗的思想家、艺术家，并非由于它的那种徒具其表的民主制，而是由于普遍弥漫的自由精神和宽容气氛。民主说到底无非是一种社会统治形式，这种统治形式或多或少掺有一些虚假的成分；而自由和宽容则是属于个人精神素质方面的东西。在整个希腊，雅典是文明程度最高、经济最发达的城邦，再加上它的人民所具有的那种爱美成性的优雅品味和兼收并蓄的宽阔胸怀，因此大量的艺术品和杰出人物荟聚此地也就丝毫不足以为怪了。伯里克利自豪地说：“我们的城邦这样伟大，它使全世界各地一切好的东西都充分地带给我们，使我们享受外国的东西，正好像是我们本地的出产品一样。”伪色诺芬的《雅典政制》一书中写道：“凡是在西西里、意大利、塞浦路斯、埃及、吕底亚、本都、伯罗奔尼撒或任何其他地方所能找着的合意的东西，都被带到雅典来了。”[47]这种文化上的繁荣无疑是开放和宽容精神的结果，而与政治体制本身并无直接的因果联系。雅典的文化繁荣固然是在民主政治的环境下出现的，然而在政治上和道德上都极端混乱堕落的意大利文艺复兴时期和专制主义的路易十四时代，也都曾出现过文化上的繁荣景象。由此可见，决定文化繁盛与衰颓的关键因素是一个时代

的个人精神素质，而非一个时代的政治组织形式。事实上，只要不像斯巴达人那样顽固地排拒一切异己的东西，无论是民主政体、贵族政体还是专制政体，都同样可以成为文化茁壮成长的沃土。

四、坍塌的神殿

早期希腊文明的一个显著特点，就是它的那种强烈的"分离主义"倾向，正是这种倾向使得希腊半岛和地中海地区能够长久地保持数百个彼此独立并且荣辱与共的小城邦。而各城邦之间的分离主义倾向和大多数城邦之内的自由宽容的文化气氛，则成为希腊多神教赖以发展的现实基础。各城邦均有自己所崇敬的特殊的神灵和英雄，同时又对全希腊共同信奉的一些神灵和英雄顶礼膜拜。较有影响的泛希腊宗教中心至少有三个，即德尔斐的阿波罗神庙（希腊人求取神谕的最重要的圣地）、伯罗奔尼撒的奥林匹亚（通过全希腊的奥林匹克运动会来敬拜宙斯）和厄琉西斯的祭典仪式（对农业女神得墨忒耳的神秘崇拜）。这些泛希腊中心的宗教活动和集会超越了城邦的限制，成为把整个希腊联系在一起的重要纽带。但是在大多数时间里，各城邦的宗教生活和文化生活都是相互独立的，它们所崇拜的神灵之间并不存在从属关系。诸神灵在天界中得以共存的一个必要前提，就是各城邦在现实中的同舟共济。这些城邦平时相互之间进行商业活动和文化交流，战时则结成临时性的军事联盟共同御敌。尽管接触频繁，但是一个城邦的人民对征服其他城邦却丝毫不感兴趣，这并不是因为他们缺乏勇气，而是由于他们意识到，剥夺了其他城邦的生存权利也就意味着剥夺了他们自己赖以生存的自由原则和独立性基础。一位西方作家写道:

这些城邦显得具有某种个性，这种个性愈是高度发展，愈是强烈地被意识到，就愈不愿意哪怕是部分地牺牲它。……每个城邦向它的邻邦要求它的自由和自治，要求有权按照它自己的意愿处理它自己的事务。……城邦虽然不容忍它境界以内主权的分割，对它邻邦的独立却是容忍的。防卫的意志超过了攻击的意志。事实上，领土的扩张亦即东方诸帝国内占支配地位的帝国主义，在希腊诸城邦却出奇地微弱。希腊人缺乏疆域广阔的政治重要性的那种感觉。他们愈是清楚地意识到他们国家的和宗教的社会一致性，他们愈是不愿意扩张，因为扩张意味着他们密切的共同生活松懈下来了。他们打算要统治邻邦，却不打算吞并邻邦，更不愿意在一个较大的联盟内放弃他们的独立。[48]

这种小国寡民的政治理想既是各城邦之间心照不宣地奉守的分离主义的结果，同时也与雅典等城邦内部实行的贵族式的直接民主制相适应，它构成了希腊神话繁盛的前提。希腊神话尤其是奥林匹斯神话，保持了明显的独立性倾向和地方性色彩，这种特点是与东方宗教的大一统专制主义特点格格不入的。在希波战争之前，把希腊各城邦联系在一起的不是政治上的统一体，而是各种泛希腊的竞技活动和宗教节庆，例如四年一届的奥林匹克运动会和毕提运动会、两年一届的奈美运动会和伊斯米运动会，以及泛雅典娜节和酒神节等等。在这些盛大的集会活动中，不仅有体育竞技，而且也有种种娱人心智的文艺表演（歌咏大会、悲剧、喜剧等），整个活动自始至终都弥漫着浓郁的宗教气氛。奥林匹克运动会是从对奥林匹斯山上的宙斯的崇拜活动中发展出来的，毕提运动会则起源于敬拜德尔斐神庙的阿波罗的宗教仪式。

四年一届的奥林匹克竞技会是全希腊最隆重的盛会。首届奥林匹克竞技会于公元前776年举行，它对希腊人日常生活的重大影响从下面这个事实即可得知：希腊人的纪年均依照奥林匹克竞技会的届次来推算。关于奥林匹克竞技会的盛况，布林顿等人写道：“现代的奥林匹克世运会，尽管有许多杰出的演出，但失去了古代奥林匹克竞技会的庄

严和隆重。奥林匹亚的竞技会兼有宗教的仪式，胜利的选手获得由神圣的月桂树叶子所编成的荣冠。为了每一次的庆典，好战的希腊人遵守一项有足够时间使参加大会的人们安全的来往奥林匹克的停战协定。在竞技会上，裸体的运动员参加赛跑、跳高、掷铁饼，以及耐力的比赛如费时长久的摔跤和沙上赛跑。也有音乐乐曲、诗歌、演奏喇叭，甚至选美和饮酒等竞赛。”[49]希腊文化的那种独特个性，即和谐之美或纯净之美，正是在奥林匹克竞技会中充分地显示出来。每当竞技会召开之时，希腊各城邦的名门望族的子弟们从四面八方麇集奥林匹亚，纷纷在运动场上角逐锦标。面对着数以万计的热情观众和震耳欲聋的欢呼声，竞技者们以自己健美的形体、发达的肌肉和矫捷的身手来表达对神灵的崇拜和对荣誉的热爱（图13）。在运动场上得胜的竞技者，回到故乡时受到凯旋式的欢迎，他所享受到的荣誉丝毫也不逊色于在战场上得胜的将军。他的名字成为诗人讴歌的对象，他所获得的桂冠成为城邦的光荣，他本人则成为堪与传说中的英雄相媲美的人物（图14）。据丹纳介绍，一个名叫米龙的克罗多人因为角斗无敌而被选为将军，他身披狮皮，手执棍棒，活像传说中的大力士赫剌克勒斯。另一位名叫提阿哥拉斯的人，因为两个儿子同时在奥林匹克竞技会上获奖，被当地的人民敬若神明，他本人则因激动过度而死在儿子们的怀抱中[50]。

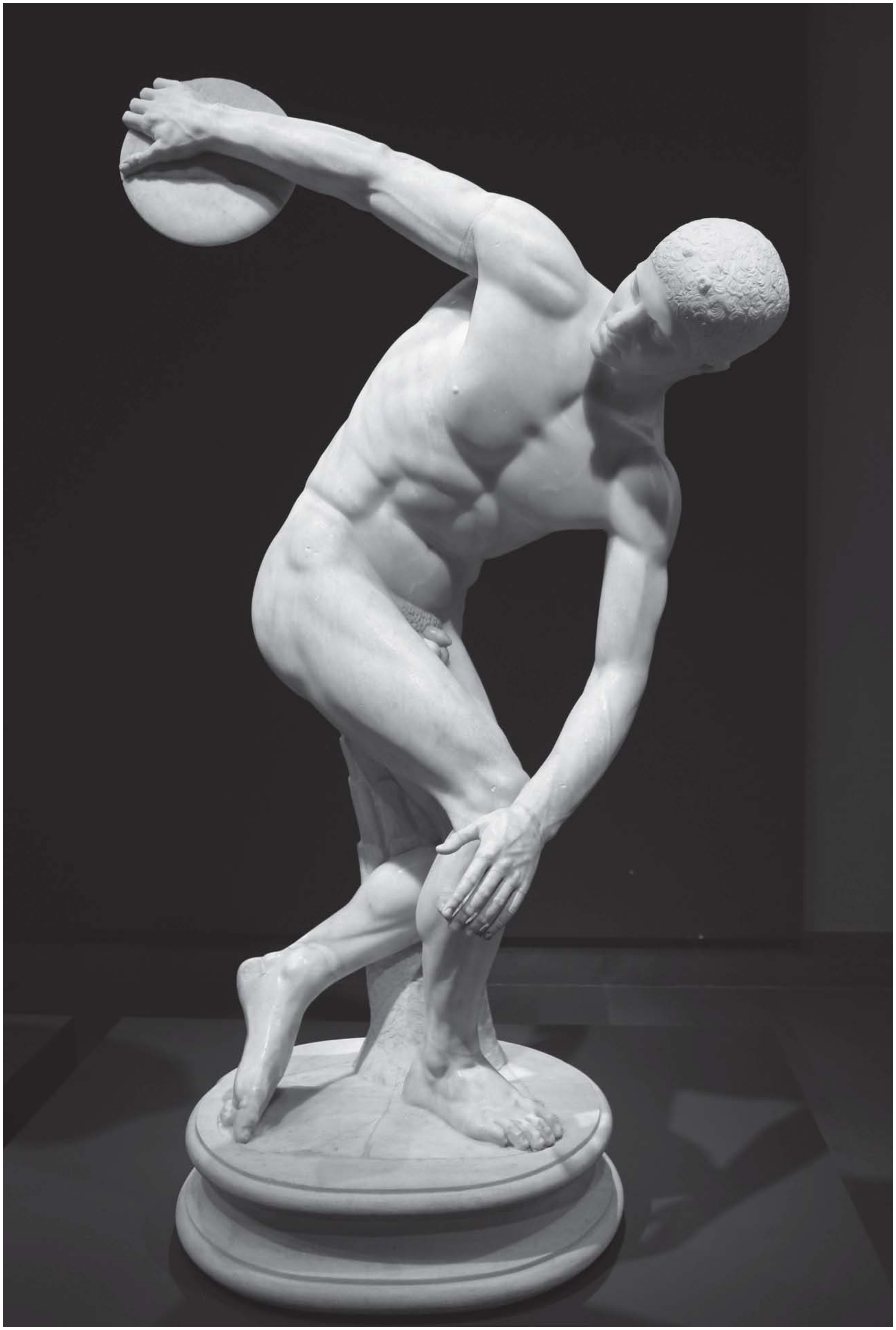


图13 掷铁饼者



图14 竞技场上的优胜者

这种通过宗教性的竞技、艺术活动而把全希腊联系起来的纽带，在希波战争之后逐渐被政治上的联盟所取代，并且最终被淹没在一个统一的大帝国中。希波战争之后，波斯的帝国主义政策对酷爱自由的希腊人产生了深刻的影响。我在前面已经说过，帝国主义这个概念对于早期希腊人是完全陌生的，帝国主义的始作俑者是波斯人。希波战争对于西方人（希腊人）的政治思想所产生的一个重要后果，就是在他们的政治辞典中增加了“帝国主义”这个词汇。在战争中，为了共同御敌的需要，雅典人联合沿海地区的一些希腊城邦组建了提洛同盟。战后，雅典人把这个战时同盟继续保持下来，使之朝着一个海上帝国的目标发展，并将加入同盟的各城邦降低到附庸的地位。“同盟”逐渐变成了一个“帝国”，雅典人从自由的楷模走向了帝国主义。另一方面，一直与雅典分庭抗礼的希腊另一大邦斯巴达在希腊半岛南部建立了包括科林斯、西库昂、麦加拉和底比斯等重要城邦在内的伯罗奔尼撒同盟，与地峡对面的提洛同盟相抗衡。这种帝国主义式的对峙最终导致了公元前431年的伯罗奔尼撒战争，这场战争实质上是希腊城邦制的挽歌。雅典从此一蹶不振地衰落下去，斯巴达成为希腊的霸主，不久以后又让位于底比斯，最后，那些曾经创造过辉煌的古典文化的希腊城邦都沦为北方新崛起的马其顿帝国的俎上肉。

曾经在雅典等许多城邦中盛行一时的贵族民主制，在伯罗奔尼撒战争以后也逐渐土崩瓦解。随着斯巴达霸权的确立，僭主制成为希腊诸城邦普遍的统治形式。僭主制构成了从徒具其表的民主制向君主制过渡的统治形式，正如斯巴达人和底比斯人的霸权成为伯里克利与亚历山大之间的中介环节一样。希腊松散的城邦制度只有在外来的征服下才能统一起来，而唯有当自由的和彼此分离的希腊诸城邦统一为一个大帝国时，它才能反过来去征服那些曾经试图征服它的民族。希波

战争揭开了希腊统一运动的序幕，马其顿的菲力浦和亚历山大则奏出了这场运动的终曲。当希腊人在亚历山大帝国的旗帜下结束了自由散漫的生活和相互攻讦的民主游戏时，他们开始转而热衷于帝国主义战争。随着城邦的解体和统一帝国的建立，随着分离主义、自由主义等原则被霸权主义和专制主义所取代，希腊多神教的基础也就不复存在了。于是，神话中的神和传说中的英雄就让位于现实中的帝王。

黑格尔指出："希腊世界生息于荷马（Homer）这个元素里，如像人类生息于空气里一般。希腊的生活真是一种青春的成就。这生活之开始者为阿喀琉斯这位诗歌的理想青年；这生活之结束者为亚历山大这位现实的理想青年。这两位青年，都出现于希腊与亚细亚之抗争里。"[51]当阿喀琉斯远征特洛伊时，他仅仅只是作为希腊联军的一个战士，在他身后是以自由的方式临时联合起来的希腊城邦；而当亚历山大远征亚细亚时，他却是作为一个帝王，在他的麾下是一个以专制的方式统一起来的马其顿帝国。因此，当亚历山大继承和完成了阿喀琉斯的征服亚细亚的宏伟事业时，他同时也就否定了阿喀琉斯和整个荷马的"元素"。公元前330年，踌躇满志的亚历山大在东征波斯帝国的途中，经过小亚细亚的阿喀琉斯墓地。为了表示对古代的这位"诗歌的理想青年"的敬仰之情，亚历山大这位"现实的理想青年"与同伴在墓前举行了裸体竞走。然而，亚历山大的这种特殊的悼念方式同时也是希腊古代"诗歌理想"（即神话传说）的葬礼。亚历山大以不可一世的赫赫战功在现实世界中重演了古代英雄们征服特洛伊的故事，他的丰功伟绩令神话传说中的诸神和英雄自惭形秽、无地自容。当他把整个希腊统一为一个超级大国，并且以他的所向披靡的金戈铁马摧毁了东方各古老帝国（埃及、波斯、印度等）的统治时，他实际上已经成为集埃及大神亚蒙、巴比伦大神贝尔和希腊大神宙斯于一身的最高主宰，从而以现实的功业否定和超越了那些神话中的神明。

在特洛伊战争中，决定希腊人命运和战争胜负的关键因素是一种凌越于个人主观意志之上的神秘的东西，即神谕。在希腊远征军出发伊始，由于狩猎女神阿耳忒弥斯作祟，舰队因缺少顺风不得不滞留在港湾之内。祭司宣布神谕：须用希腊统帅阿伽门农之女伊菲革涅亚献祭于神，方可使舰队乘风而行。阿伽门农不得不依神谕行事，由此埋下了他与其妻克吕泰美斯特拉之间仇隙的根芽。甚至连特洛伊城的浩劫本身，其最初的根据也可以溯寻至赫卡柏生育帕里斯时所得到的神谕[52]。同样地，在希腊城邦早期的政治生活中，神谕也构成了一个必不可少的因素，许多重大的事务都要以神谕来作为决策的最终依据。例如梭伦的当政和改革，据说就曾得到德尔斐神庙的如下神谕：

去坐在船的中间，你的职责是舵手；
做起来吧，有很多雅典人是你的盟友。[53]

但是到了希腊城邦制的全盛时期（以雅典的伯里克利时代为标志），神谕对城邦政策的影响力就逐渐减弱了，而代之以政治家、演说家们纷争不已的民主辩论。关于神谕与城邦政治之间的联系，黑格尔写道："神谕（oracles）是与希腊所独有的那种民主政治方式密切地联系着的。要有一种独立的决议，绝对不可缺少一种固结的'主观意志'（这是被那占据优势的理性所决定的）；但希腊人的意志力中间正缺少这一种强健有力的元素。每当他们要建立一个殖民地，每当有人提议要实行崇拜外国的神祇，以及每当一位将军预备临阵决战的时候，终是请出神谕来商量的。……洎乎民主政治达于进境，一切最重要的事件便不再商诸神谕，而是一辈知名的演说家之见解，影响和决定了国家政策……然而与这种情形同时发生的便是腐化、无秩序和宪法之不断变更。"[54]到了伯罗奔尼撒战争之后，面对着由于日趋无规则的民主政治所衍生的种种腐化、混乱现象，希腊需要一个强有力的统治者。这个统治者

将不再凭藉神谕，也不再凭藉公民大会的民主表决和演说家们喋喋不休的辩论，而是以他个人的“主观意志”来决定国家的政策和全体人民的命运。这个绝对的“主观意志”表现为一个“实在的有权威的王权”，这就是亚历山大其人！

亚历山大用他的利剑斩断了传说中的戈耳狄俄斯之结，他也同样斩断了纷扰芜杂的城邦政治之结和喧闹不已的希腊宗教之结，不过所用的却是另一把利剑，即专制主义的利剑。希腊神话的诗歌的理想在马其顿帝国中成为现实，奥林匹斯诸神在亚历山大的旷世雄风面前只能默默地向隅而泣。亚历山大成为唯一的神，但不是在荷马的诗歌中，而是在马其顿帝国的现实中。神与帝国合为一体。亚历山大在结束希腊城邦制的同时也敲响了奥林匹斯诸神的丧钟，他用专制主义的绝对君主这块砺石，磨尽了城邦民主政治和希腊多神教的理想之光。北方蛮族的强悍粗犷的性格使他征服了在文明的奢靡风气腐化之下变得越来越疲软和堕落的希腊世界与东方诸国，将它们融入到一个光芒四溢的帝国之中。

然而，亚历山大的帝国只是昙花一现。公元前323年，这位年仅三十二岁的雄心勃勃的征服者死于巴比伦疟疾，他在十多年的征战中奇迹般地建立起来的庞大帝国也随之瓦解。这个帝国如同夜空中的流星，一闪而逝，它曾一度以粗犷遒劲的英雄主义感召着日益消沉的希腊人的心灵，使他们看到了已经黯淡了的英雄主义理想再度辉煌的微弱希望。然而随着马其顿帝国的崩溃，历史堕入了一个萎靡不振的时代。在这个时代里，英雄主义的理想彻底陨落了，希腊人纷纷龟缩到纷乱无聊的政治游戏和醉生梦死的温柔乡中。他们不再崇拜英雄，也不再祈求神灵，而是把全部的目光转向了自身；他们开始以一种消极颓丧的姿态来对待生存问题，以一种玩世不恭的行为方式和冷嘲热讽的口吻来揶揄生活中一切神圣的东西，这种姿态是与希腊文化的和谐之美的个性和欢愉明朗的基调迥然而异的，也是与希腊人传统的敬神

精神背道而驰的。自诩为聪明的希腊人不再相信神灵，甚至不再相信任何身外之物，他清醒得令人战栗，势利得令人作呕，在整个世界中他仅仅只相信他自己。这个时代流行的一句富有哲理的格言是：“人是万物的尺度。”这个时代的普遍的提问方式是：“在这个充满痛苦的世界里，人怎样才能获得幸福？”

这个时代就是所谓的希腊化时期。

希腊化时期的来临是亚历山大帝国的一个文化后果，当亚历山大把战火燃向东方时，他也把希腊的辉煌文化带到了东方。“亚历山大之死开所谓‘希腊化’新纪元之端。希腊化这个名称来自‘希勒斯’（Hellas意即希腊），意即类希腊（Greek-like）；它表示在纪元前三二三年与纪元前二和一世纪罗马征服东地中海这段期间，所形成的各国制度和文化都出自亚历山大帝国。”[55]“希腊化”一词的含义是指希腊文化在空间地域上的扩展，它的直接结果就是希腊文化对东方各地区的传播和渗透，这种传播和渗透是卓有成效的，我们甚至在印度的犍陀罗艺术中都可以看到希腊雕塑风格的深刻影响[56]。但是从实质上说，希腊化时期却是希腊文化的回光返照阶段，希腊文化此时已由一个楚楚动人的纯情少女变成了满脸皱纹的龙钟老妇，尽管颊间透露出一片病态的潮红，蹒跚的脚步却日益趋近沉寂的坟冢。

自从苏格拉底因为信仰一个形而上的神灵和坚持一颗爱智之心而被雅典人处以死刑之后，希腊就成为一具泯灭了“良心”的行尸走肉。苏格拉底之死是伯罗奔尼撒战争之后回光返照的雅典民主制的一个“杰作”，这个“杰作”说明雅典人已经堕落到拒绝接受任何新思想的地步。苏格拉底的悲剧就是“雅典的悲剧，希腊的悲剧”，苏格拉底之死构成了整个西方文化的“原罪”，构成了基督殉道的历史原型。身处末世的苏格拉底已经预感到了希腊文化的危机，他把拯救的希望寄托在一个全新的理想，即唯灵主义的理想上。这个理想对于熟悉感觉主义的雅典人来说，是格格不入的，因此他们处死了苏格拉底（图15）。然而，

苏格拉底所昭示的这个理想却在中世纪基督教文化中得到了淋漓尽致的发挥，甚至走向了一种病态的夸张。自公元5世纪以后基督教文化对希腊罗马文化长达千年的酷烈报复，从某种意义上可以看作是对苏格拉底之死这一希腊“原罪”的痛苦赎偿。作为一个“来得太早太早的人”，苏格拉底的时代不在希腊，正如同耶稣在临上十字架之前说“我的国不在这世界”一样。从历史辩证法的角度来看，既然苏格拉底代表着一种新的时代精神，那么雅典人对苏格拉底的否定也就是他们的自我否定，“他们在苏格拉底那里只是谴责了自己的原则”[57]。苏格拉底的理想正是在他们臃肿而衰朽的机体中逐渐生长起来的理想，苏格拉底的精神正在通过历史而进入他们的精神之中。因此当雅典人刚刚结束了对苏格拉底的审判，他们就被历史拖上了被告席，等待着一个新的时代精神的判决。苏格拉底临终前曾预言：“杀我的人啊，帝士为证，我死之后，惩罚将立即及于你们，其惨酷将远过于你们之处我死刑。”[58]苏格拉底这个预言的短期效应是借助于亚历山大的武力而实现的，它把全体希腊人卷入到肉体放纵和精神痛苦的希腊化漩涡中；它的长期效应则是借助于罗马人的征服而实现的，通过罗马人的肆无忌惮的物质暴虐而最终导致了基督教的灭绝人性的精神迷狂。



图15 苏格拉底之死

叶秀山先生在论及苏格拉底之死所蕴涵的深刻文化意义时这样写道：

苏格拉底的悲剧是雅典公民所能谱写的最后一个杰作了。历史正是处在这样的时刻，苏格拉底对一个不能寄托希望的力量给予了希望。从此之后，希腊的历史进入了另一个阶段。雅典已经不足道了。在马其顿统一希腊的时候，雅典固然出现过德谟斯提尼这样伟大的演说家为雅典的民主制辩护，反对马其顿的统一，但历史的主流已经不可抵挡，整个雅典公民在这个洪流面前已经是那样的渺小，失去了一切严肃性、严重性，就不可能成为悲剧性的了。[59]

希腊的浑雄壮丽、动人魂魄的悲剧时代结束了，接踵而至的是一个低吟浅唱、醉生梦死的平庸时代。在希腊化时期，政治向着东方专

制主义、官僚主义和腐败的方向发展，亚历山大帝国分裂而成的三个王朝——希腊的马其顿王朝、埃及的托勒密王朝、西亚的塞琉西王朝——陷入了无休无止的和徒劳无功的冲突龃龉之中；文化则向着繁缛华丽和虚浮夸张的方向发展，越来越多地融入了东方文化的奢靡娇艳的色调。在经济生活方面，希腊化世界的重心从希腊移至西亚的安提阿和埃及的亚历山大里亚，公元前1世纪时，亚历山大里亚的人口已逾百万，不仅是世界上最大的港口，而且也是世界上最繁荣的文化中心。在思想方面，希腊出现了犬儒派、怀疑派、伊壁鸠鲁派和斯多噶派等各种哲学派别，它们各自的主张虽不尽相同，有的（如伊壁鸠鲁派与斯多噶派）甚至貌似对立，但是却具有一个共同的出发点，即对现实世界中的一切漠不关心[60]。哲学不再把它的目光投向宇宙的本原（如希腊自然哲学）、形而上学的本体（如柏拉图的“理念”论）或者现实的国家，而是将其局限在个人自我完善的狭小圈子里，一味沉潜于个人的幸福和解脱。哲学“堕落”为伦理学，由引导人们追求真理的火炬变成了跟在生存斗争后面收拾病弱伤残的救护车；一切高尚的情操和博大的胸怀都消失在蝇营狗苟的得失计较中，英雄主义和敬神之心都被淹没在关于个人肉体和灵魂得救的清醒盘算里。由于这种厌世哲学或消极伦理学的影响，希腊化时期的人们在宗教生活方面转向神秘主义。具有高贵的审慎色彩和明朗的欢快色调的奥林匹斯宗教日渐衰弱，民间各种阴郁诡异的神秘祭却受到越来越多信徒的狂热崇拜。这些民间神秘祭的兴盛不仅与希腊化时期斯多噶主义等哲学思想的流行有关，而且也与东方宗教的影响有着密切的内在联系：

埃及母神埃西斯的崇拜，曾有一个时期几乎成为全近东最有影响的崇拜。迦勒底人的星灵宗教，同样的，扩展至速，结果是有了这种宗教的主要后果——占星术，在整个希腊化世界得到疯狂般的热烈信仰。但是，最有力量的影响则是来自琐罗亚斯德教的支派，特别是密特拉教和诺斯替教。一切起源于东方的崇拜，在其允诺来生得救

方面，总是彼此相似，但密特拉教和诺斯替教有更具伦理意义的神话学，对此世鄙视更加深刻，而通过人身得救以赎罪的教义也更加明确。就是这些思想满足普通人民的情感迫切要求，人民被说服，认为此生已矣，准备从未来世界中接受无穷无度的好事承诺。……悲观，神秘，以及来世思想，并不限于受践踏的人。在有些情况下，对此生怀着最尖锐的嫌恶情意和最深刻的神秘想望者，正是那些口袋里充满财物的有钱人。[61]

奥林匹斯诸神在亚历山大的丰功伟绩面前已经变得黯然失色（图16），到了希腊化时期又开始遭受东方宗教的排挤，更是无处栖身。尽管他们被雕成了塑像，供奉在公共场所，但是他们却成为了一些毫无生气的傀儡，他们所象征着的希腊文化精神正在日益凋零。从表面上看，希腊化时期是希腊文化向东方的扩散；实际上，在此期间，希腊文化精神却一点一点地被东方的影响所销蚀、渗透和替代。无论是在政治上、文学艺术上，还是在宗教上，东方文化的烙印都是显而易见的。希腊化时期文化的一个显著特点就在于，希腊精神所独具的那种和谐之美出现了裂痕，精神与肉体之间的原始同一被打破，从而产生了最初的自我分裂和二元对立。一方面是疯狂放纵的物欲，另一方面是悲观弃世的神秘，肉体与精神双方都陷入到一种无可奈何的绝望之中，从而就转向东方文化的巨大阴影中去寻求解脱。布林顿等人指出："那时，希腊化世界的风格，具有一种显著的双重性格，一种分裂的个性。它一方面要极力超越物质，如在神秘祭礼和斯多噶教派中；另一方面又想从物质世界中引出最大的潜力。……希腊化生活的双元论起源于将两种古老的文化——希腊的和近东的——融合的企图。希腊文化的影响虽然很强烈，但不够普遍。在希腊化的世界中，希腊语的使用从未超出一小部分受过教育的人士之外。在壮丽的希腊外貌后面，希腊化地方保留着根深蒂固的东方制度，如对神权君主的指令在

政治方面绝对的服从，以及对神秘的神祈的命令在精神方面绝对的服从。”[62]



图16 亚历山大的征服

在这个文化融合的过程中，一种神秘主义的、彼岸性的宗教精神正在悄然兴起，它与感觉主义的、现世性的希腊多神教是针锋相对的，与日后从犹太教中脱颖而出的基督教却一脉相通。处于末世之中的希腊人，被自私自利和放荡淫佚的生活方式腐蚀得孱弱不堪，他们的生活看起来富丽堂皇、美艳无比，实际上却已经丧失了一切深刻的内蕴和高贵的气质。就如同一棵参天大树，树心已经被蛀虫挖空，表面上却仍然是枝繁叶茂。希腊化晚期的人们已经普遍地感受到这种危机，陷入了一种“富人的痛苦”境遇之中。他们服饰华丽、谈吐高雅，口袋里装着挥霍不尽的钱财，回廊里摆设着优美的艺术作品，然而他

们的灵魂世界却是那样的空虚无聊、慵怠乏力。古代的理想陨落了，英雄主义的悲壮情怀已经随着亚历山大帝国的瓦解而被彻底埋葬，新的信仰又处于扑朔迷离的朦胧状态，因此他们只能乞灵于玄奥虚幻的神秘主义。在这种精神普遍迷惘的氛围中，在这块散发着恶臭气息的腐烂土壤里，一种新的精神支柱或宗教信仰正在悄然萌动。然而，在希腊化世界中，精神的堕落尚未达到无以复加的极端程度，它仍然可以在各种民间神秘祭和具有出世倾向的哲学（如斯多噶主义）中得到慰藉。在这种苟延残喘的情形下，既然希腊文化本身已经丧失了任何自我振兴和自我更新的潜能，那么就需要一种力量从外部来给予希腊衰颓的精神以致命的一击，把它推入彻底绝望的境地。这力量一方面将整饬腐败堕落的希腊化世界，使它那散漫放荡的作风就范于一种铁的纪律和不可伸缩的法律；另一方面将消除希腊文化中刚刚出现的分裂和二元对立状况，以一种片面的单纯性来取代希腊的和谐之美。这力量将充当两种宗教信仰之间的一个必要的中介环节，它将以片面发展的物质因素来压抑人的性灵，以肉身的现世性荣誉和享乐来否定灵魂的彼岸性超越，以凯撒的权柄来取代上帝的荣耀。它的历史使命就是要将希腊化世界的那种不死不活的精神置于彻底的绝望之中，将希腊的因素毁为焦土，打得粉碎，使整个世界都陶醉于肉体的暴戾恣睢的狂妄之中，从而为另一种高级宗教——基督教——从精神的普遍绝望状况中脱颖而出和凌越一切创造条件。

这种横扫希腊世界的一切腐朽局面的无情的力量，就是罗马人。

注释

[1] 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆1990年版，《吕库古传》第18节。

[2] 丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第89、91页。

[3] 丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第92页。

[4] 《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988年版，第31页。

[5] 荷马：《奥德修纪》，上海译文出版社1979年版，第95-97页。

[6] 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第46页。

[7] 《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988年版，第31-32页。

[8] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第355页。

[9] 参见罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第25-28页。

[10] 参见荷马：《奥德修纪》，上海译文出版社1979年版，第144页。

[11] 《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988年版，第52页。

[12] 黑格尔：《精神现象学》下卷，第225页。

[13] 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫：《世界文明史》第一卷，商务印书馆1987年版，第216页。

[14] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第360页。

[15] 关于中国古代神话的诸特征和中国传统文化的基本精神，可参阅拙著：《协调与超越——中国思维方式探讨》第一章："华夏神族的命运和启示"，陕西人民出版社1992年版。

[16] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第387页。

[17] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第380页。

[18] 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫：《世界文明史》第一卷，商务印书馆1987年版，第213页。

[19] 《淮南子·齐俗训》："帝颛顼之法，妇人不辟男子于路者，拂之于四达之衢。"

[20] 《史记·五帝本纪》："帝尧者……能明驯德，以亲九族。九族即睦，便章百姓。百姓昭明，合和万国。"

[21] 《史记·夏本纪》。

[22] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第33页。

[23] 戴维·利明、埃德温·贝尔德：《神话学》，上海人民出版社1990年版，第12页。

[24] 例如在荷马的史诗《伊利亚特》和阿里斯多芬的喜剧《蛙》中，都对神的卑劣行径进行了辛辣的揶揄。

[25] M.H.詹姆森：《古希腊神话》，载塞·诺·克雷默：《世界古代神话》，华夏出版社1989年版，第228-229页。

[26] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第81页。

[27] 汤因比：《历史研究》，中册，上海人民出版社1966年版，第324页。

[28] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第367页。

[29] 参阅荷马：《伊利亚特》，第14、15章，人民出版社1958年版。

[30] 关于中国神话所反映的大一统的家长专制特点，请参阅拙著：《协调与超越——中国思维方式探讨》，陕西人民出版社1992年版，第39-43页。

[31] 根据命运，宙斯如果与大海女神忒提斯结婚，他们的孩子将成为比宙斯更强大的神。由于普罗米修斯泄露了天机，宙斯避免了这场可怕的婚姻。忒提斯后来与人间英雄帕琉斯结婚，他们所生的儿子就是希腊最勇猛的英雄阿喀琉斯。

[32] 埃斯库罗斯：《奥瑞斯提亚三部曲》，上海译文出版社1983年版，第55页。

[33] 本书由于侧重于西方宗教文化的专题性研究，不拟对西方文化的这种宏观性的基本精神进行过多的论述，仅从希腊神话中引出它的滥觞之源。关于这种超越的浪漫精神在整个西方文化历史中发展演化的具体过程，我已经在拙著《神旨的感召——西方文化的传统与演进》（武汉大学出版社1993年版）中作了系统的阐述，在本书的以下部分中就不再赘言。

[34] 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》，三联书店1985年版，第74页。

[35] 亚里斯多德：《政治学》，商务印书馆1965年版，第113页。

[36] 关于伯里克利时代（即雅典民主制的全盛时期）的雅典人数问题，有各种不同的说法，上文中所引《泰晤士世界历史地图集》认为有二十五万人，孟德斯鸠和另

一些历史学家认为有四十余万人。由于在城邦中公民这一概念并不包括妇女和未成年的儿童，也不包括奴隶、外邦人和边区居民，只有祖籍为本邦的成年男子（早先还受一定的财产限制）才能取得公民的资格，因此且不论雅典全盛期的人口总数为多少，它的公民人数却不超过六万人，这一点大体上是可以肯定的。

[37] 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫：《世界文明史》第一卷，商务印书馆1987年版，第213页。

[38] 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆1990年版，《吕库古传》第10节。

[39] 希罗多德：《历史》下册，商务印书馆1985年版，第503-505页。

[40] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，商务印书馆1960年版，第132页。

[41] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第413-414页。

[42] 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆1990年版，《伯里克利传》第5节。

[43] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第313页。

[44] 在18世纪末叶的法国大革命期间，狂热的民众中盛行的所谓民主就导致了极其残酷的后果，民主成为断头台的同义词。类似的例子在人类的历史中还可以找到很多。

[45] 参见普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆1990年版，《阿里斯提德传》第7节。

[46] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第350页。

[47] 参见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，商务印书馆1960年版，第131页。

[48] 阿德科克：《希腊城邦的兴起》，转引自顾准：《希腊城邦制度》，中国社会科学出版社1982年版，第5页。

[49] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第106页。

[50] 参见丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第90页。

[51] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第356页。

[52] 特洛伊王后赫卡柏在生帕里斯之前曾于梦中得一神谕：她的即将出生的儿子将使特洛伊城遭受焚毁之灾。为了避免这个可怕的后果，帕里斯一生下来就被抛弃。然而大难不死的帕里斯最终还是由于裁判金苹果的归宿、诱拐海伦等事件而导致了特洛伊城的毁灭。

[53] 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆1990年版，《梭伦传》第14节。

[54] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第404-405页。

[55] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第137页。

[56] 犍陀罗是位于印度河上游的古国，公元前后，在希腊文化的影响下，出现了所谓的犍陀罗艺术，其特点是以希腊的艺术手法来雕刻佛像，使得佛陀石像在面容上酷似希腊的太阳神阿波罗。

[57] 黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，商务印书馆1960年版，第106页。

[58] 柏拉图：《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》，商务印书馆1983年版，第30节。

[59] 叶秀山：《苏格拉底及其哲学思想》，人民出版社1986年版，第48页。

[60] 关于这几种哲学流派的不同观点和共同之处，请参阅拙著：《神旨的感召——西方文化的传统与演进》，武汉大学出版社1993年版，第72-76页。

[61] 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫：《世界文明史》第一卷，商务印书馆1987年版，第282页。

[62] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第143-144页。

第三节　罗马文化与宗教

一、罗马文化的个性特征

黑格尔在《历史哲学》中谈到罗马世界时，以下面这段文字作为开端：

> 有一次，拿破仑与歌德谈话，说到悲剧的性质，拿破仑表示意见，以为现代悲剧之不同于古代悲剧，在于我们不复承认一个为人人绝对受其管辖的“命运”，古代的“命运”已由“政策”取而代之（La politique est la fatalité）。因此他认为“政策”这东西必须用在现代悲剧里，以接替古代悲剧里“命运”之地位。这就是环境之不可抗的势力，为个体所不得不顺从者。这一种势力便是罗马世界，其所以应运而起者，便是要把许多道德的单位铸为一定的维系，并且把一切“神明”与一切“精神”结为普遍的统治，藉此造成一个抽象的普遍性之权力。……因为罗马国家的宗旨，要使各社会单位，在道德生活上都牺牲于国家之下，所以世界沉沦到了哀怨之中：世界之心是破碎了，它与“精神”之“自然的”方面已完全断绝，这“精神”已陷于一种不乐的情调里了。然而唯有从这种情调里才能产生基督教中超感觉的、自由的“精神”。[1]

如果说希腊世界是以其美仑美奂的艺术、博大精深的哲学和辉煌卓越的科学而著称于世，那么罗马世界则是以其粗犷勇武的军人作风、无情而完备的法律体系，以及早年（共和国时期）曾极其严肃朴素后来（帝国时期）却极其奢靡放纵的行为方式而闻名于世。希腊与罗马，这两个域界毗邻、鸡犬之声相闻的国度，其文化上的差异竟是如此地巨大，乃至于在这两种文化的原生形态之间，很少能找到什么共同性的东西。只是到了羽毛丰满的罗马人开始向地中海地区扩张、特别是

当它征服了支离破碎和萎靡不振的希腊世界之后，希腊文化才开始以其更高的“势能”而逐渐影响和渗透到罗马世界。从此以后，罗马文化中的希腊成分越来越明显，终于使乡巴佬式的罗马人成为希腊文化的寄生虫，并且染上了晚期希腊文化的那种颓废柔靡的疲软病。罗马的宗教、哲学、文学艺术乃至一切超越功利领域的意识形态，都是在希腊文化的深刻影响下发生的。罗马的宗教沿袭了希腊的神话体系，只是把诸神的名字由希腊文改为拉丁文；罗马的诗人采用了希腊的韵律，罗马的哲学家接受了希腊的理论。甚至希腊的奴隶，被贩卖到罗马以后，就成为罗马的诗人、著作家和家庭教师。最后，关于罗马人起源于希腊的传说也被创造出来，为的是让罗马这个“垃圾堆”（李维语）能够有一个可资炫耀的历史源头。希腊人谈起自己的祖先，都会自然而然地流露出一股自豪感，因为他们是赫剌克勒斯、阿喀琉斯、珀耳修斯和忒修斯的后裔。这种出身的高贵性使希腊人永远在罗马人和其他民族面前保持着一种优越感，即使是在被罗马人征服的时候依然如此。希腊人对待罗马人的态度，颇类似于近代文雅的法国人对待粗俗的德国人的态度，只是由于罗马人比近代德国人更为凶悍野蛮，因此在希腊人对罗马人的鄙夷中又不得不夹杂着几分恐惧。而罗马的征服者们，尽管最初对希腊人的柔靡虚浮的作风充满了轻蔑之情，但是一旦当他们意识到自己祖先的寒贱卑微之时，就往往到希腊的英雄传说中去寻找根源和杜撰家谱。例如，当尤利乌斯·凯撒成为罗马的独裁者时，他就把自己的这个姓氏与特洛伊英雄艾涅阿斯——他被一些罗马历史学家说成是意大利人最早的祖先——的儿子尤路斯（阿斯卡尼乌斯）联系起来。事实上，如果我们剥离掉希腊文化的因素，罗马世界中除了僵硬刻板的古老道德和粗野习俗之外，就只剩下一片荒芜的砂碛。

然而，与其在武力征服方面的杰出天赋恰成鲜明对照，罗马人在文化方面的模仿能力极其拙劣。精致优美的希腊文化一到他们手里，

就被弄得面目全非，失去了自由狂想的色彩和和谐之美的意韵，变得冷冰僵化，毫无情调。罗马人天生是被当作战士而塑造出来的，他们对于高雅的艺术和哲学始终都是门外汉。如果说希腊人是一个爱美的民族，那么罗马人就是一个尚武的民族；如果说希腊文化的个性是和谐之美（精神与物质的原始统一），那么罗马文化的个性就是凝重之力，即片面地发展的物质力量。这就是罗马人与希腊人在文化方面的根本差异。黑格尔认为，希腊的美的客观性到了罗马人那里，就转变为一种抽象的主观性。对于希腊人来说，最高的理想就是那种纯净的和谐之美，这种美的理想体现在艺术中、竞技中和各种娱乐游戏中，体现在人的一切感性活动中。然而在罗马人的眼里，这种美的理想只是一种无聊的奢侈品，罗马人对于无利可图的体育竞技和艺术活动一向采取无动于衷的冷漠态度。罗马人是缺乏艺术品味和美感的，对于他们来说，只有一种艺术，那就是战争；只有一种美，那就是血肉飞溅的残忍之美——罗马公民们最喜爱的娱乐活动就是对血淋淋的角斗场面做壁上观。高深的哲学思考和优美的艺术创作，在罗马最初只是奴隶们所干的事情，而共和国时期的罗马公民们一生只从事两种活动，即打仗和享乐。诗人和艺术家，在希腊是一种受人尊重的身分，索福克勒斯和斐迪亚斯都曾在伯里克利时代的政治生活中起过重要的作用。然而在共和国时期的罗马人眼里，诗人和艺术家是一种低贱的职业，直到共和国末期和奥古斯都时代，由于西塞罗、维吉尔、贺拉斯、奥维德等人的影响，这种偏见才慢慢地得到扭转。尽管如此，塔西佗在《编年史》中仍然以极其厌恶的口吻谈到罗马皇帝尼禄在竖琴的伴奏下公开登舞歌唱和充当戏子的行为。虽然尼禄在这样做时声称阿波罗“这位伟大的和有先见之明的神总是穿着歌手的服装站在那里”，塔西佗却坚持认为这种不顾皇帝身分而进行的公开表演“助长着人们的堕落”，使罗马人“把国家的耻辱忘得一干二净了”[2]。

希腊人把美的理想落实到生活的每一个细节之中，从而使美的理想体现为一种自由的个性和欢愉的心情。希腊人是一个感觉主义者、人文主义者和个人主义者，就如同莱布尼茨哲学中的单子，每个人都是一个自由的元素，都在以自己的方式折射着整个世界，同时又在彼此之间保持着一种“前定和谐”。罗马人则始终是作为一个整体而存在的，他们被一种沉重的责任感和忠诚意识所束缚，为了一个抽象的普遍性原则——这原则体现为国家和法律——而随时准备放弃自己的感性存在。希腊人是一个个生趣盎然的、有血有肉的自由生灵，罗马人则是一些附着于高速运转的国家机器之上的枯燥乏味、呆板无情的螺丝钉。蒙森写道：

美的理想境界对于希腊人来说是至关紧要的，并且多少能补偿他们在现实世界中所欠缺的东西。希腊每逢出现统一倾向，这总是并不直接基于政治因素，而是基于竞技和艺术：只有奥林匹亚的竞技赛会，只有荷马的诗歌，只有欧里庇得斯的悲剧使希腊人团结起来。反之，意大利人为了自由坚决放弃个人意志，学会听从父命，以便自己善于服从国家。在这种服从中，个人可能得不到发展，最美好的人性的幼芽可能枯萎，可是，意大利人却因此而得有祖国和热爱祖国的感情，这是希腊人所未曾尝有的。在古代一切文明民族之中，意大利人独能依凭以自治为基础的政制而获得民族的统一；意大利既归于一统，于是，不但四分五裂的希腊民族的主权，而且全球的主权都终于落入意大利人之手。[3]

关于罗马人的起源问题，素有各种不同的传说[4]，其中一个最广为流传的说法是这样的：特洛伊城失陷之后，一位名叫艾涅阿斯（Aeneas）的英雄率领着幸免于难的特洛伊人越海来到意大利中部的拉丁姆平原，他的后裔们在台伯河畔建立了罗马城。从这个传说的下述具体内容中，生动地反映出了罗马人的文化特点。据李维和普鲁塔克等人的记载，艾涅阿斯的子孙们在阿尔巴世代为王，当王位传至努弥

托和阿穆略两兄弟时，阿穆略使用权谋夺取了王国的统治权。他由于害怕自己的侄女会生下孩子来威胁他的统治，便将其送入维斯太神庙做女祭司，终身不得婚嫁。然而不久以后该女子（她的名字叫依利亚，或雷亚，或西尔维亚）却怀了身孕（据说是战神玛尔斯播下的种子），十月分娩，生下一对孪生兄弟。惊恐不安的阿穆略命令一位名叫浮斯图卢斯的仆人将这对孩子扔到河里，大难不死的孪生兄弟被湍急的河水冲到下游的一块平原，在那里一头母狼哺乳了他们（图17），所以他们的名字叫做罗慕洛（Romulus）和雷慕斯（Remus），这两个字都是从拉丁文的乳头（ruma）一词中衍生出来的。许多年后，兄弟俩都长成雄纠纠的豪壮青年，他们在民众拥戴下推翻了阿穆略的统治，将阿尔巴的王权归还给外祖父努弥托，自己则回到当初被母狼哺乳的地方创建了一个新的城市，这就是罗马的起源。



图17 母狼哺育罗慕洛兄弟

罗马草创之初，聚集了一群奴隶、逃犯和亡命之徒（李维因此而称罗马起源于一种“垃圾堆”状态），罗慕洛兄弟收留了这些亡命者，并为他们建造了一座名为避难神灵的庇护所。“他们在那里接纳所有前去的人们，从未交出过一个人，既没有将奴隶交还给主人，也没有将债户将还给债主，也没有将杀人犯交还给法官。他们声称这里遵循德尔菲神庙的一个神谕，庇护所保证所有人的安全。这样一来城市很快就挤满了人。”[5]不久以后，兄弟俩为城址一事发生了冲突，罗慕洛杀死了弟弟雷慕斯，成为罗马的唯一的统治者。由于罗马最初的居民大多是一些没有合法权利的亡命者，其他城邦的人们均不愿与之通婚，于是罗慕洛就以举行盛大的献祭仪式为名，引来了邻近的萨宾人，罗马青年们则乘机劫掠了萨宾人的妇女，强行成婚（图18）。后来当萨宾人兴兵问罪时，这些被劫掠的妇女怀抱孩子、呼天抢地地冲至两军阵前，制止了这场即将在父兄和丈夫之间发生的流血战争，遂使萨宾人最终与罗马人“走到一起来了”。从此以后，三个不同部族的人共同构成了罗马人，这三个部族分别是：以罗慕洛而命名的罗马纳人（Ramnenses），以萨宾人的首领塔提乌斯而命名的塔提恩人（Tatienses），以及因为曾经在丛林中避难而被称为卢克伦人（Lucerenses）的亡命者[6]。由于这个原因，在拉丁语中“部族”（tribe）一词本身就表示“三个”，而且在后来的罗马法律和国家体制中，三分法始终构成了一种基本的原则。



图18 罗马人劫掠萨宾妇女

按照这个传说——需要说明的是，这个传说并非其他民族的人们强加到罗马历史之上的，而是罗马的作家们（如李维、维吉尔等人）自己杜撰出来并加以传播的——罗马在起源方面并不像希腊和东方国家那样有一个古老悠久的文明源流可资溯寻，它缺乏一种天然的文化根基，缺乏一个循序渐进的历史过程，而是一种强制性的混杂的产物。对于这样的历史开端，罗马人本身并不引以为耻，反倒因此而培养了一种粗犷剽悍的勇武精神和不可伸缩的纪律观念。黑格尔指出："上述罗马建国的特殊情形，必须当做罗马定性的根本基础来看。这种情形包含着最严厉的纪律，并且要对于全体的崇高目标做自我牺牲。一个国家既从武力而形成，既以武力为基础，亦必赖武力始得维持巩固。这不是一种道德的、自由的联系，却是从这种武力渊源所造成的一种

强迫服从的状态。罗马所谓德行（Virtus）系指勇武；然而并非纯属个人的勇武，却是根本上与一个团体相连带的，这个团体被目为最高无上，可以用种种不法横行组织而成的。”[7]因此，尽管罗马人建立了庞大的帝国，征服了希腊、埃及、小亚细亚和西亚的许多文明古国，但是在文化方面它仍然被其他国家的人民视为蛮夷之邦。甚至连那些站在罗马帝国的废墟上进入文明历史的日耳曼人，谈起罗马人来也往往充满了鄙薄之情。公元968—969年间，伦巴第主教柳特普兰德代表神圣罗马帝国皇帝鄂图二世出使拜占庭帝国，与拜占庭皇帝尼基弗罗斯发生了一场关于西罗马帝国（神圣罗马帝国）和东罗马帝国（拜占庭帝国）谁是罗马帝国的合法继承者的争论。当尼基弗罗斯皇帝傲慢地以“罗马人”自居，并且轻蔑地把柳特普兰德称为“伦巴第人”时，柳特普兰德被激怒了，他不再坚持自己是罗马人，转而对“罗马人”进行了一番狗血淋头的羞辱：

这是一件在历史上臭名远扬的事实，这就是指罗马人所奉为始祖的罗摩勒斯（即罗慕洛）是一个杀死兄弟的人，是一个娼妓的儿子——我是指非婚生子，他建立了一个罪犯逃逋薮来收容债务者、逃奴、杀人犯以及其他罪大恶极的犯人。他包庇了这些罪犯，搜罗了一大群犯人，称他们为罗马人。这就是你们的皇帝或者如你们称为“世界的王”的奉为祖先的优秀的贵族。但是我们——我用“我们”一词来指伦巴第人、撒克逊人、法兰西人、洛林人、巴伐利亚人、斯瓦比亚人、布尔艮迪人——我们鄙视罗马人到这种程度，以至于我们对敌人发怒时，我们只要叫他们一声“罗马人”就够了，因为照我们的说法，这一个坏称呼包括一切卑贱、怯懦、贪婪、颓废、虚伪以及其他各种恶行的全部而无遗。[8]

这就是罗马人在其他民族人们心目中的形象！

抛开以上的那些传说，罗马和整个意大利文明的起源至今仍然处于迷雾的笼罩之中。人类究竟何时迁入意大利？最早的居民是些什么

样的人？关于这些根源性的问题，迄今为止尚未找到令人信服的考古资料。研究罗马史的著名专家蒙森指出："意大利却特别缺乏原始时代遗留的古物，在这方面意大利与其他文明地区截然不同。……据我们设想，在意大利知道稼穑和冶金以前，必曾有人类在该地居住，但迄今尚未发现支持这种见解的确实证据；人类如果在意大利境内确曾处于文化的原始阶段，即我们常说的野蛮状态，则这阶段也已毫无踪迹可寻。"[9]意大利的史前史远不如希腊的史前史那样脉络清晰，正如瘴气弥漫的拉丁姆平原远不如阳光明媚的阿提卡半岛那样令人赏心悦目一样。

蒙森根据语言学的研究把原始的意大利语系分为三支，即耶皮基语、埃特鲁斯坎语和意大利语。关于耶皮基人的情况，我们所知甚少，仅从其墓碑的铭文中经常提及希腊诸神的名字，可以推断他们与希腊人曾经有着较为密切的联系。耶皮基人可能是意大利的土著民族或者是最早进入意大利的移民，他们生活在意大利的东南端，在文化上无疑深受"大希腊"（即西西里和南意大利的希腊殖民地）的影响。埃特鲁斯坎人（Etruscans，一译伊特拉斯坎人）据猜测是来自小亚细亚的入侵者（根据其碑文、武器和陶器等遗物），他们大约在公元前800—700年间征服了台伯河北部地区和拉丁姆平原，成为当地的统治者。关于埃涅阿斯率领特洛伊人渡海迁居意大利的传说，可能就源于埃特鲁斯坎人的入侵。意大利人则包括两个分支，一支是拉丁人，另一支是翁布里人及其南支马尔斯人、散尼特人等。拉丁人包括罗马纳人和卢克伦人，而萨宾人（Sabines）或塔提恩人也与拉丁人有着密切的亲缘关系，他们共同居住在丘壑交错的拉丁姆地区，并且逐渐联合为一个三合一的政治统一体，形成了罗马国家最初的雏形。

公元前7世纪以后，埃特鲁斯坎人征服了罗马，建立起一个王国，此即罗马历史上的"王政时期"。埃特鲁斯坎人的暴政激起了拉丁各部族的强烈不满，大约在公元前510年，在经历了七个王的统治之后，拉

丁人终于联合起来推翻了最后一位埃特鲁斯坎人的王——骄傲者塔克文的政权，建立起罗马共和国，从此揭开了独立的拉丁罗马国家的历史序幕。

在共和国时期，罗马开始迅速地向外扩张，在短短的几个世纪里，罗马就从一个七丘之山的蕞尔小国发展为一个地跨欧亚非三大洲、囊括了整个地中海世界的超级大国。在这个扩张过程中，罗马人充分表现出他们的勇猛、顽强、凶残、忠诚等性格特点和为了国家利益及荣誉而不惜自我牺牲的精神。由于这种崇尚武力的民族性格和视死如归的荣誉意识，以及不达目的决不罢休的顽强意志，使得罗马人在征战过程中无往而不胜，并且令所有的对手都感到胆战心惊。整个罗马就如同一台疯狂旋转的战争机器，这台机器不把全世界都卷入它的齿轮中是决不会停止转动的。“罗马因此永远是处于战争状态，而且这些战争又永远是激烈的战争：原来，一个永远在进行战争的民族，一个以战争为政府统治原则的民族，必然会或是自己毁灭，或是战胜所有其他的民族……罗马人不战胜决不缔结和约。”[10]在这方面，一个很好的例证就是罗马人对迦太基人的布匿战争。在第二次布匿战争期间，汉尼拔曾率领迦太基军队翻越阿尔卑斯山，攻入意大利，使罗马城受到威胁。罗马人深深地记住了这个耻辱，以至于老伽图每次在元老院发表演说时总要粗暴地加上一句：“依我之见迦太基必须毁灭！”公元前146年，罗马人终于攻占并烧毁了迦太基。为了发泄刻骨的仇恨和威慑其他潜在的对手，罗马人用犁翻耕了迦太基城的废墟，撒上食盐，并以神的名义诅咒说，任何人若在此地重建城市，必遭天谴。

通过三次布匿战争，罗马人消灭了他们在地中海世界的两个劲敌——叙拉古和迦太基，公元前2世纪罗马人征服了马其顿王朝的各个希腊邦国，到了凯撒独揽大权的共和国末期，高卢、不列颠、莱茵河以西的上下日耳曼尼亚、埃及、小亚细亚以及地中海沿岸的西亚地区都

被纳入罗马的版图或者成为罗马的同盟者和被保护国。图拉真时代（98—117年），罗马帝国的疆界达到了最大限度，其领土北起不列颠，南至北非，西濒大西洋，东迄亚美尼亚，把整个地中海变成了帝国疆域中的一个内湖。罗马人的不可一世的自信心和踌躇满志的英雄情怀随着战争的胜利和版图的扩大而膨胀，除了在东方亚美尼亚和美索不达米亚一线罗马帝国与帕提亚帝国陷入了持久而艰苦的拉锯战之外，在其他各个方向上罗马人始终都是所向披靡的。在凯撒时代、奥古斯都时代和安东尼王朝的罗马人眼里，罗马帝国就是整个世界，以至于罗马人用自信得近乎狂妄的口气宣称："条条大路通罗马！"而在整个罗马世界里，最令人引以为傲的一个肯定语句就是："我是一个罗马公民！"

布林顿等人对此评论道："'我是一个罗马公民'——这句带有功利主义政治天才的特征的话勾划出罗马的'风格'。罗马人在艺术、戏剧和哲学的领域中，并没有很多的新贡献；在这一点上，他们大部分只是学习、模仿与保存希腊的成就。但是在军事组织、政府、法律，以及工程方面，罗马人远超过古代其他民族。现代世界受惠于罗马专家最大的地方是他们的实用技艺。"[11]这种不尚玄思和空谈，一味追求功利和实用的文化风格，是从罗马人世代相袭的传统道德中产生出来的。这种道德的主要特征是爱国主义和对权威的尊崇，它具体体现为勇敢、忠诚、热爱荣誉、自我克制、对神与祖先的崇敬、对国家和家庭的义务感等美德。

在共和国的初期，罗马人的淳朴道德是靠贫穷、愚昧和铁一般严明的纪律——这纪律是弱小的罗马共和国能够在极其险恶的环境中维持和壮大的有力保证——来维系的。但是，随着罗马国力的强盛和版图的扩展，这种淳朴的道德风尚开始受到腐败堕落的东方文化的腐蚀。当威武勇猛的罗马军团战士踏着整齐的步伐迈入巴尔干半岛时，他们一下子就被希腊人的那个令人目眩神迷的花花世界给惊呆了。希

腊世界中的金碧辉煌的物质成就、优美高雅的艺术风格和骄奢淫逸的生活方式，使粗俗愚钝的罗马乡巴佬坠入了一种茫然不知所措的失重状态。公元前2世纪，一个由雄辩的演说家组成的希腊使团访问了罗马，他们在罗马广场（图19）上所进行的口若悬河的演说使得罗马青年们大为震惊。令这些素来只擅长于用手而不擅长于用口的罗马人感到大惑不解的是：从一个人的嘴里竟能说出如此精美的玑珠妙语和深奥玄机！泥古不化的罗马元老们，深恐罗马青年受到东方颓靡浮夸风气的毒害，丧失掉刚烈勇猛的英雄本色，纷纷声色俱厉地呼吁罗马人保持传统的道德风尚。他们对希腊和东方的一切文化成就均采取了一种既鄙夷又恐惧的仇视态度。在这些冥顽僵化的保守主义者中，一个最具有代表性的人物就是马可·伽图（即老伽图）。老伽图（以及后来与凯撒势不两立的小伽图）代表着罗马共和国的原则和良心，他和他的家族素来以道德纯正、严于律己的清教徒式作风而著称。老伽图在年轻的时候就表现出了罗马人的勇敢无畏和珍视荣誉的禀性，他说自己最渴望的东西就是在与敌人交锋对垒中获得崇高的声望。据普鲁塔克介绍，在战场上他经常“带着震慑人心的语言和狂暴的叫嚣扑向敌人”。他的生活节俭简朴，行为庄重严峻，执法铁面无私。他喜欢看青年人脸上的羞红而不愿看他们脸上的苍白，他曾经挖苦一个肥胖的武士，说他把喉管以下的部分全都献给了大肚皮，这样的身材如何能为国家效劳呢？他还拒绝了一个享乐主义者的友好表示，因为他不愿意与一个“牙盘比心房更灵敏的人”打交道[12]。关于老伽图的那种刻板得近乎变态的生活作风和仇视一切人间温情与享乐的阴冷心态，韦尔斯在《世界史纲》中这样描写道：

支配他感情的似乎是除了他自己的幸福之外任何人们的幸福他都要仇视。他是个善战的军人，政治生涯一帆风顺。他在西班牙挂帅，以残酷闻名。他装出一幅卫护宗教和公共道德的姿态，在这方便的外衣下他对一切新生的、优雅的或愉快的事物进行

了一辈子的战争。谁要是引起了他的妒忌就会遭到他的道义上的谴责。在支持和执行一切反对盛装、反对妇女修饰、反对娱乐和自由讨论的法律时，他是精神抖擞的。他竟然幸运地当上了罗马的户籍官，因而给了他以支配公众私生活的大权。这样他就能够通过传播私人丑闻来毁损公敌。他把曼利乌斯逐出了元老院，因为他在白天当着女儿的面同他妻子接吻。他迫害希腊文学，而他对希腊文学直到晚年还是一无所知的。之后他才读了狄摩西尼的著作并且表示赞赏。他用拉丁文写了关于农业和关于罗马失传了的古代美德。从这些著述里很可以看清楚他的品质。他的格言之一是奴隶们只要不是睡着就应该做工。另一句是牛和奴隶老了就该出卖。在他回意大利时，他把在西班牙战役中骑过的战马丢下，以节省运费。他憎恶别人的花园，在罗马切断了对花园用水的供应。在招待宴会之后，他竟会出去用皮条来纠正在服务上的任何疏忽。他十分赞赏自己的美德，在他的著述中坚持着这样做。在温泉关他跟安提俄库斯大王打过一次仗，关于这次战役他写道：“那些看到他向敌人猛冲，击溃并追逐敌人的人们都宣称卡托（即伽图）受罗马人民的恩惠少于罗马人民受卡托的恩惠。”……这个罗马的一切旧道德的结晶品享尽高龄后在受人敬畏中寿终。他最后的公众活动几乎就是敦促进行第三次布匿战争和最后毁灭迦太基。他作为解决迦太基和努米迪亚之间的某些争执的专员曾经到过迦太基，他对那个国家的一些繁荣和甚至欢乐的迹象感到震动和惊惧。[13]



图19 气势恢宏的罗马广场遗址

老伽图一生所身体力行并且极力捍卫的，就是传统的罗马道德风尚。虽然到了公元前2世纪以后，这种陈旧的道德风尚已经在希腊文化和其他东方文化的侵蚀下无可挽救地衰落下去，但是它毕竟曾经影响了罗马共和国时期的大部分历史，而且在罗马帝国时期仍然作为一种飘忽的幽灵反讽着日益堕落的现实社会。而罗马早期的宗教生活，当它尚未受到希腊因素的过多感染时，也充分体现了这种古朴的道德风尚以及与此相应的功利主义倾向。

二、冷漠而浅薄的罗马宗教

罗马文化的“凝重之力”的个性和功利主义的特点落实到罗马人的宗教生活中，必然使其呈现出一种与希腊宗教截然不同的面貌。尽管随着希腊文化的潜移默化的影响，罗马宗教在形式上越来越具有希腊

化的色彩，但是在实质上，罗马宗教始终未能超出冷漠而浅薄的实用主义窠臼。对于罗马人来说，现实的国家义务和法权关系就是宗教的最高宗旨，神只不过是国家的傀儡。在把国家置于神之上或者直接等同于神这一点上，罗马人是与从苏格拉底到斯多噶派所宣扬的"服从神应甚于服从国家"的思想背道而驰的，也是与后来基督教文化所奉行的神权至上的原则针锋相对的。

生活在阿平宁半岛上的意大利人最初信奉的宗教是一种崇拜祖先的多神教，像所有的原始宗教一样，这种宗教也带有明显的自然崇拜的特点，它把大自然中的一切现象如山川、河流、森林以及昼夜的更替、气候的变化、动植物的繁衍都加以神化。这种原始宗教没有庙宇和神像，人们通常都是到他们认为神灵所在的地方去祭祀它们。神作为被崇拜的对象尚没有获得人格化的变形，仍然停留在自然物自身的形式中，更谈不上系统性的神话。"罗马人最初宗教似甚浅薄，带原始宗教意味。尚无神鬼之思想；未造坛庙偶像；不见有真正敬礼之意；更无赞神诗神话，传于后世。"[14]由于早期的意大利人是一个农业民族，所以他们所奉神灵和设供拜神的祭日大多与农业生产有关，农田播种、收获之日以及其他农时，往往就是祭神节日。此外家族之神（死去的祖先）和整个部族的保护者（尚未脱离自然形态的图腾），也是祭祀的对象。

从罗马创建之初，宗教就被当作一种重要的手段来推进这个新生国家的发展。在王政时期和共和国初期，罗马宗教的状况极为混乱，不同民族的古老信仰随着民族的冲突、融合而混杂熔铸，逐渐形成了罗马人共同信仰的一些神祇。安什林指出：罗马宗教"首先是礼拜祖先，是家族和氏族的宗教，这是没有教义的宗教，但却具有严密遵行的仪式。罗马国家最初是由氏族的混合体组成的。这些氏族中的每一个氏族都有自己独特的宗教仪式，它们的神都被这个信奉多神教的国家所接受；因此，罗马的宗教就成了许多彼此很少联系、而又长期不

能发展的仪式和传统的命令的混合物。”[15]根据古代罗马民社的公共节日表（这个节日表留存在世代相袭的历法书中），早期罗马人最崇拜的神是天神朱庇特（Jupiter）、战神玛尔斯（Mars）和相貌酷似战神的民族化身奎里努斯（Quirinus）。在这三个主要的神祇身上，都明显地反映出罗马人的尚武精神和好斗性格。

朱庇特不仅是天神、雨神和雷电之神，而且也保佑着罗马人在战争中所向披靡。作为护军神朱庇特·斯塔托耳，他庇护着罗马军团并保持它的队列；作为祛敌神朱庇特·威耳索耳，他使罗马的敌人闻风丧胆；作为胜利神朱庇特·维克托耳，他赐予罗马人战胜的光荣，罗马人为得胜归来的统帅所举行的凯旋式，最初就起源于纪念朱庇特的宗教仪式。在罗马，所有的月圆之日都是祭奠朱庇特的圣日，罗马最主要的庙宇就是建立在卡庇托尔山岗上的朱庇特神殿。随着罗马国家疆域的拓展，朱庇特后来与希腊的宙斯混为一体，成为宙斯的罗马变形。到了共和国的晚期和罗马帝国时期，宙斯—朱庇特又与叙利亚的大神巴尔、埃及的大神亚蒙相混合，成为一个具有世界意义的最高主宰。

玛尔斯虽然位居朱庇特之下，但是在罗马人的宗教生活中他的重要性实际上超过了朱庇特，而且对他的崇拜可能要早于对朱庇特的崇拜。玛尔斯被说成罗马城的创建者罗慕洛和雷慕斯的父亲，罗马年的第一个月就是以他的名字而命名的（March，即公历的3月），在这个月里，有罗马的新年节和场面盛大的战士节。玛尔斯的圣物是狼、啄木鸟（它们都曾经哺育和保护过罗慕洛兄弟）和一面椭圆形的盾牌（安喀勒盾），这面盾牌据说是罗马安全的保证，每年的3月初，奉祀玛尔斯的萨利祭司团成员都要手持盾牌，唱着赞美战神的歌，跳着战斗的舞蹈穿越整个罗马城。罗马城中的练兵场被称为玛尔斯广场，到了帝国初期，广场上又建造起了一座战神庙。为了彰耀他的神威，人们甚至把天空中的一颗血红色的星辰取名为玛尔斯（即火星）。奎里努斯也是意大利最古老的神之一，对他的崇拜后来经常与对玛尔斯的崇拜以及对

罗慕洛的崇拜混淆在一起，因此他又被称为第二战神。蒙森在谈到这两个战神在罗马早期宗教生活中的重要地位时说：

由一切迹象看来，在意大利氏族仍独居于意大利半岛时，那时罗马的宗教仪式以毛斯（Maurs）或玛斯（Mars）作为中心，即意大利的一般宗教仪式亦复如是。毛斯是杀神，主要被敬奉为市民的保护神，它挥舞戈矛，保卫牲畜，殄灭敌人。当然在方式上，每个民社各有其战神并被奉为最坚强、最圣明的神灵，所以每个神圣的“献新团”（Lenz）在前往建立新民社时，总是在其战神保护下整队前进。罗马的月历几乎没有神祇，但第一个月却奉献于战神玛斯，不但罗马历如此，其他拉丁族和萨贝尔族的历法大概也如此；罗马人一般也不以神为名，只有Marcus、Mamercus、Mamurius却很古就见于流行的人名；意大利最古的预言与战神及其神圣的啄木鸟相连；狼是战神的神兽，也是罗马公民团的象征。罗马人能以想象力创造出来的神圣氏族传说无不追溯到战神和与他相貌类同的奎里努斯。[16]

除了上述几位神明之外，早期罗马人崇奉的对象还有大地之神台卢斯（Tellus）、司掌植物萌芽的女神刻瑞斯（Ceres）和动物繁殖的女神帕勒斯（Pales）、播种之神萨图尔努斯（Saturnu）和他的妻子收获女神俄普斯（Ops）、种子生长之神孔苏斯（Consus）、酒神约维斯（Vediovis）、森林和田野之神浮努斯（Faunus他同时也是预言之神）、火神和冶炼之神武尔坎努斯（Vulcanus）、灶神维斯塔（Vesta）和护神佩纳特（Penaten）、晨光和生育女神玛图塔（Matuta，通常称作MotherMatuta，即玛图塔娘娘）、创始之神雅努斯（Janus，他同时也被罗马人视为人类的创造者、道路的保护者和时间之神），以及庇护手艺的女神弥涅瓦（Minerva）等等。这些神中有一部分是在意大利各古老落族的原始信仰的基础上形成的，但是更多的却是在直接或间接地受了希腊神话的影响之后产生的。罗马早期的宗教深受埃特鲁斯坎人的宗教思想的影响，而后者又深受希腊宗教的影响。关于罗马最原始的一些神明的形象，我们已经无法得知，但是有

一点是可以肯定的，即他们并非像希腊诸神那样与人同形同性。这些神获得人格化的特点，变得与人一样美丽矫健，那是在受了希腊奥林匹斯神话的渗透之后才出现的现象。因此，呈现于后人面前的罗马神明一般都穿着希腊的盛装。蒙森说道："罗马宗教没有一个表现自己的特有的神像，只有双头的雅努斯神算是例外。"[17]而最初的罗马神祇，无论是在形象方面或是谱系方面，都处于极度混乱的状态之中。

到了共和国中期以后，由于希腊文化的日益加深的影响，罗马的杂乱无章的神灵世界才开始朝着系统化的方向发展。这种系统化的改造工作基本上是按照希腊神话的体系而进行的。许多古老的罗马神在希腊神话中找到了自己的对应者，从而就在形象和职能方面变得与这些希腊的对应者一模一样。例如朱庇特与宙斯合为一体、玛尔斯与阿瑞斯合为一体，诸如此类的情况还有：台卢斯与该亚（大地女神）、朱诺与赫拉（神后）、刻瑞斯与得墨忒耳（谷物生长之神）、武尔坎努斯与赫淮斯托斯（火神和冶炼之神）、浮努斯与潘（森林之神）、维斯塔与赫斯提亚（灶神）、涅普顿与波赛冬（海神）、弥涅瓦与雅典娜（智慧女神）、狄安娜与阿耳忒弥斯（狩猎女神），等等。总之，几乎每一个罗马神，后来都找到了一个希腊的对应者。还有一些神则是直接从希腊神话中照搬过来的，只是换了一个拉丁名字，如维纳斯（原型是希腊的美神阿佛洛狄忒）、卡墨拉姊妹（原型是希腊的缪司诸女神）、阿波罗（在罗马与希腊同名）和墨丘利（原型是希腊的商人保护神赫耳墨斯）等，这些神明大多与超功利的、高雅的艺术活动和审美活动有关，他们是在粗野的罗马人受希腊文化的影响日益文明化的过程中进入罗马世界的。

尽管罗马诸神由于模仿了希腊神明的形象而在外貌上已经变得优雅而健美，但是在内涵方面或性情方面，二者却有着天壤之别。希腊的那些具有无限丰富的内涵和令人陶醉的风韵的神明一到罗马人手里，就失去了"自由的狂想"的色彩，而掺入了赤裸裸的功利成分。"罗马宗教的主要特征乃对于若干自动的愿望所做的固执枯燥的冥想，他

们认为这些愿望是绝对地存在于他们的神明之身，他们要求这辈赋有绝对权力的神明能使这些愿望一一实现。他们便是为了这样的目的而崇拜神明，为了这样的目的，他们就在一种有约束的、有限制的方式下从属于他们的神明。这可见罗马宗教乃一种全然平凡的宗教，充满了狭隘的冀求，权宜之计，利益之图。”[18]这种功利的态度使得罗马人在对待那些原本充满了想象力和美感的神明时表现得非常冷漠和浅薄。黑格尔指出，罗马人提到朱庇特、朱诺和弥涅瓦等神明时似乎是在戏院里报告伶人的姓名，希腊神话中含有的丰富的智慧和热烈的情感荡然无存。优美无比的希腊神话被罗马人弄得索然无味，成为一种冷酷的“理智”和模仿的产物。宗教在罗马人那里始终没有超出朴素而粗陋的乡村歌舞的形式，未能进展到一种真正意义上的艺术境界。

对比一下希腊宗教与罗马宗教的精神特征将是颇有启发意义的。在基本格调上，希腊宗教是审美的，罗马宗教是功利的。希腊人总是使他们的神明充满了人的情趣和欲望，充满了人的优点和弱点，一言以蔽之，充满了人情味和感性化的色彩。神与人混杂在一起，享受人间烟火，并且经常给人类制造麻烦。他们过着荣华富贵和悠然自得的生活，同时又像孩子一样彼此争吵不休、发怒使性。相形之下，罗马的神明——虽然在形式上与希腊神明并无区别——却缺乏人性，他们更多地表现出一种政治性和功利性的倾向。罗马人并不因为美而敬仰神明，仅仅只是因为有用才崇拜神明。罗马人从来不让他们的神明们相互争吵，而是让他们团结起来共同保护罗马人的利益和对付罗马的敌人。罗马人的神也从来不与人类打成一气，他们是高高在上的和令人敬畏的，只有祭司集团才能与他们交往，这样就使祭司集团成为一个特殊而重要的社会阶层。伯恩斯等人说道：“罗马人的宗教比希腊人的宗教有较强的僧侣因素。僧侣，罗马人称作祭司，形成一个有组织的阶层，是政府本身的一个分支。他们不仅监督献祭，而且他们还是一些煞费苦心创造的神圣传统说法和法律的卫道士。这些传统说法和

法律只有他们才能解释。”[19]在罗马，由祭司们编写出来的道德法典与国家律令并行不悖，成为约束人们行为的重要规范。

在希腊，宗教生活与文艺生活是融为一体的，奥林匹克竞技会、戏剧表演以及其他各种文艺体育活动同时也就是盛大的宗教集会，宗教生活寓于世俗性的娱乐活动之中。每逢宗教节庆日，人们身着盛装，载歌载舞，怀着欢愉的心情讴歌神明，并且尽情地展现人类自身的美。然而在罗马，宗教生活与文艺生活是完全隔绝的，它倒是更紧密地与政治生活联系在一起。宗教的功能不在于增进人们对于生活的热爱，而在于维护现实的政治秩序和加强法律的威严。就这一点而言，罗马的宗教可以说是开创了宗教的政治功能，使宗教由一种理想性的憧憬变成了一种现实性的束缚，由自由心灵的一种天真烂漫的狂想变成了维护现存社会关系的一道坚固鹿砦[20]。桑戴克在其煌煌巨著《世界文化史》中写道：“在罗马史上，法律与宗教，同时发生。民法（iuscivile）维持公民间之公正关系；神法（iusdivinum）维持罗马人与神之公正关系。人之誓言，必须实践，与合法契约无殊。人于事之吉凶先兆，以及仪式，必须严密注意。若此褊窄态度，法律意味，实为罗马宗教特色。迨传得伊特剌斯坎人之占卜术及教仪，其特色益显。后来袭取希腊人所奉诸神，此种特色仍无甚变化，故其宗教虽浅薄，然足以证明人民尊法律，守仪式，重约束，崇习惯也。”[21]这样一种尊法律、重约束的宗教必然导致艺术精神的丧失殆尽，必然窒息一切高深的和思辨的超越冲动，从而完全囿限于冷漠、浅薄、枯燥的现实法权关系和财产关系中。

关于希腊人的唯美主义的人性宗教和罗马人的功利主义的政治宗教对于两种文化的深刻影响，蒙森写道：

希腊人把原始时代的单纯思想化为有血有肉的人，这样造成的神的概念不但蔚为造形艺术和诗歌艺术的要素，而且获得普遍性和灵活性，这是人性的最精深的特征，

因此也是世界所有宗教的精髓。通过它，人类对自然界的简单见解得以向宇宙观深化，简朴的道德观得以向普遍的人性观拓展；而且经过长期岁月，希腊宗教得以包罗自然的和形而上学的见解，概括民族的全部思想发展，并随着内容在深度和广度上的增长得以扩展，直到幻想和思辨冲破培育它的容器而后已。但在拉丁姆，神的概念的具体表现总是这样明朗洞彻，以致艺术家和诗人没有能因此而造就自己，而且拉丁宗教对于艺术总是抱有疏远的、甚至敌视的态度。因为神祇只不过是、也只能是一种尘世现象的神灵化，所以它在这个尘世的对应图象中找到自己的场所（templum）及其影象；人为造成的墙壁和偶像似乎只能约束和扰乱神灵思想。……过去和现在，罗马的诗歌，尤其是罗马的思辨哲学之所以极其贫乏，其根本原因同样在于罗马宗教缺乏所有生产能力。[22]

如果说“诸凡客观地美丽的个性”就是希腊人的神明，那么，凡是有利于维护现实的法权关系的象征，就是罗马人的神明。当凯撒成为罗马的独裁者时，他的一座塑像就被刻上了“献给不可战胜之神”的铭文，列入了罗马万神殿之中。为了供奉他的神圣头像，他甚至还专门指派了祭司。罗马人对神的崇敬，说到底只是以神作为手段来达到具体的世俗目的。罗马的神既是“冷酷的理智”的产物，神与人之间就只能是一种赤裸裸的利害关系。“神之于人正如债主之于债户；每一个神各有其正当权利，可以要求人们做出某种成绩和贡献，尘世有多少事，天上就有多少神。”[23]因此，罗马人对神的态度乃是一种绝对服从的态度，人与神之间没有温情脉脉的友谊和亲情，只有不可伸缩的权利—义务关系。罗马世界中的神明就如同莎士比亚的《威尼斯商人》中的放贷者夏洛克，他对自己的债户从来就不讲情面，一味要求按照契约行事，他的格言就是：“让他留心他的借约吧！”[24]

罗马神明既像夏洛克那样无情无义，也像夏洛克那样悭吝刻薄。早期罗马人在对待神明的态度上一向是节约有度的，在他们的祭神节庆中看不到希腊式的狂欢和靡费。希腊人的祭神活动通常与诗歌表

演、体育竞技以及宣泄情感的狂歌滥舞（酒神祭）联系在一起，其目的在于达到一种精神的迷狂和净化。正因为如此，我们从希腊人的祭神盛典中能够领略到一种令人陶醉的美和淋漓酣畅之感，常常会情不自禁地产生情感上的共鸣，体验到一种灵魂升华和精神超越的感受。罗马人的祭神活动虽然也采取歌舞的形式，但是这些歌舞一般很少具有精神性的意义，缺乏希腊祭神活动中所表现出来的那种自由奔放的想象力，充其量只是一种习惯性的机械仪式而已；而祭神活动的主要内容则是设筵吃喝，通过祭神活动而达到一种实惠的目的。蒙森认为，早期意大利人作为农耕民族，通常的食物不外是蔬菜，偶尔为之的杀牲既用于家宴，也用于祭祀，二者往往是互相联系着的。猪之所以在拉丁人那里作为祭神的最佳祭品，正是因为它常常被用作节日烤肉。

希腊人热爱神，罗马人服从神。希腊宗教促进了人们的精神自由和审美品味，罗马宗教则维护了社会秩序和道德风尚。希腊人在宗教态度上是虔诚的，他们对神谕确信无疑；罗马在宗教态度上却是势利的，他们借助于神明的名义来进行现实的赏惩。罗马宗教既缺少奥林匹斯宗教那样的崇高典雅的明朗色彩，也没有奥尔弗斯宗教那样的神秘诡谲的阴郁气氛，而是充溢着一种冷漠的理智精神。神谕和预言这些东西，对于希腊人是至关重要的，对于罗马人却似乎无关宏旨，后者对一切带有迷信意味的魔幻现象均采取敬而远之的态度。德尔斐阿波罗神庙的女祭司所传达的神谕，其内容广泛地涉及到自然界和人类社会的一切现象，其语言充满了模棱两可的深奥含义，令智慧的希腊人大伤脑筋；而罗马的神谕却仅限于解释最简单的自然现象（如雷电、风雨、灾害等），而且言简意赅，意义明确，通常都是用“是”或“否”来表达。这种简明扼要的表达方式，典型地符合不擅言辞和玄思的愚钝的罗马人的性格。然而这种简单化同时也决定了罗马宗教的单调乏味和平淡无奇的特点，使得罗马宗教成为一种完全世俗化的东西，丧失了希腊宗教（奥林匹斯宗教）的高雅的贵族化情调。“拉丁宗教既降到常人

所能见闻的程度，人人对之都能完全明了，人人都能与之接触，所以罗马民社能保存其公民平等；而在希腊，宗教已达到优秀者思想的顶峰，它自远古时期起就处在知识贵族的祸福之中。”[25]希腊宗教所具有的这种阳春白雪式的贵族化情调，无形中鼓励了片面地发展精神的理想主义倾向，其结果导致了文学和哲学等优雅高深的意识形态的兴盛。罗马宗教所具有的那种下里巴人式的平民化特点，虽然无助于意识形态的繁荣，却促进了民族的统一和国家的强大。这种宗教在信仰它的罗马公民中间所培养起来的平等意识、义务观念和献身精神，成为罗马人在征服活动中无往而不胜的最重要的精神前提。因此，尽管希腊人创造了辉煌灿烂的古典文化，罗马人却最终赢得了整个世界。希腊人用美丽的花环把世界装点起来，罗马人却用无情的铁蹄把一个花团锦簇的世界踩在了脚下。

然而，尽管希腊宗教是心情欢愉的理想主义者的宗教，罗马宗教是头脑清醒的现实主义者的宗教，但是它们毕竟都是对现世的生活感兴趣和对人间的幸福抱有希望的宗教，它们的基本格调都是享乐主义（如果不说是纵欲主义的话），在这个基本特点上，它们都是与作为苦难者灵魂慰藉的犹太教和早期基督教截然相反的。罗马的宗教就是罗马公民的宗教，它只属于那些享有罗马公民权的人，而“罗马公民”这个称号，直到罗马帝国中期（212年）卡拉卡拉皇帝将公民权授予帝国境内的所有自由民之前，始终是罗马人（后来也包括意大利人）的一种特殊的权利和荣耀，罗马境内各行省的居民、外邦人和奴隶均不属于此列。与后来以“普世宗教”的姿态出现的基督教相比，罗马宗教是一种极其偏狭的宗教，它仅仅只是统治者的宗教。因此，正如在希腊受苦受难的民间产生了奥尔弗斯神秘祭与贵族化的奥林匹斯宗教相抗衡一样，在罗马，公民的宗教也同样面临着下层民众和奴隶们的宗教的挑战。这种挑战肇端于东方世界的各种神秘主义信仰，其中尤以苦难深重的基

督教为盛。这些神秘主义宗教犹如星星之火一般从民间悄悄燃起，越烧越旺，直到把整个罗马世界都卷入到它那红红的火舌之中。

事实上，随着罗马帝国版图的拓展，它的宗教来源就远远地超出了希腊世界的范围。而罗马既然在文化上没有自己的独立根基，那么当它成为希腊的应声虫以后，很快又同样地成为了东方诸文化的应声虫。到了公元前1世纪，随着生活方式和文化形式上的日益希腊化和东方化，罗马人慢慢放弃了早年的严肃、简朴而顽固的传统道德，越来越深地陷入到放荡淫乱的罪恶渊薮之中。这种穷奢极欲的生活方式使罗马公民们产生了两种相互对立同时又相互依存的要求，即肉体上寻求刺激的疯狂渴望和精神上寻求解脱的强烈祈望——罗马人在肉体上越是放纵无度，他在精神上就越是空虚无聊，而这种精神上的痛苦反过来又刺激了肉体的进一步堕落。其结果一方面使伊壁鸠鲁主义和斯多噶主义这两种希腊伦理思想——它们分别满足了上述两种对立的要求——在罗马受到了普遍的推崇，另一方面也导致了各种东方宗教如埃及的埃西斯崇拜、弗里吉亚的大母神崇拜、波斯的密特拉教、西亚的犹太教以及新兴的基督教等对极度空虚的罗马人心灵的填充。在这些以不可阻挡之势拥入罗马的东方宗教中，有一些具有明显的纵欲主义色彩，另一些则具有强烈的禁欲主义倾向。但是在一个基本点上它们却是完全一致的，且与希腊罗马的传统宗教针锋相对，这就是神秘主义和彼岸精神；而且它们在基调上一般都具有凄楚阴郁的特点，既不似希腊宗教那样明朗欢快，也不似罗马宗教那样淡泊冷漠。罗素对比道：“希腊与罗马的传统宗教只适合于那些对现世感到兴趣并且对地上的幸福怀抱着希望的人们。亚洲则有着更悠久的痛苦失望的经验，于是就炮制出来了更为成功的、采取寄希望于来世的形式的各种解救剂；其中以基督教给人的慰藉最为有效。”[26]在这些来自于东方的来世主义宗教的猛烈冲击下，罗马的那种原本就缺乏牢固根基的多神教很快就陷入了深重的危机之中。当罗马人在世俗生活方面由于东方奢靡

生活方式的腐蚀而丧失掉世代相袭的纯正道德时，他们在宗教生活方面也同样由于东方神秘主义信仰的渗透而堕入了茫然无措的混乱状态中。

三、“世纪末”的疯狂与上帝的“天罚”

罗马人最初是在一种壮丽辉煌的英雄主义精神的激励下崛起的，罗马人与希腊人相比虽然粗俗愚钝，但是这种气势磅礴的英雄主义却鼓舞罗马人用自己的鲜血铸造了一个大帝国（图20）。但是随着罗马国家的日益强大和物质财富的大量流入，罗马英雄主义渐渐地失去了耀眼的光泽，变得苍白乏力，再也不具有那种雄浑悲壮的气魄，而蜕化为一些蝇营狗苟的猥琐勾当。尽管有伽图这样一些在罗马人民中间享有威望的元老们不断地呼吁罗马人保持朴素的传统道德和抵制东方生活方式的侵蚀，但是到了公元前1世纪时，罗马人仍然无可挽救地堕落了。由希腊传过来的讲究奢侈浮华和挥霍无度的享乐风气，犹如地中海温煦的暖风一般轻拂过意大利贫瘠的土地，潜移默化地腐蚀着罗马人的斗志，诱使粗俗愚钝的罗马人一头扎进了醉生梦死的温柔乡（图21）。在公元前1世纪，一方面罗马国家的疆界已经达到饱和状态，战争变得越来越无利可图；另一方面罗马人这群饥饿的斗兽也已经通过接连不断的征战和掠劫而养得脑满肠肥，他们开始变得懒惰慵怠起来，不愿意再以生命作为代价去追逐荣誉和表现忠诚。特别是随着马略、苏拉、凯撒等独裁者的出现，罗马军团已经渐渐地由元老院所控制的工具变成了野心勃勃地觊觎大权的将军们手中的筹码。士兵们效忠的对象不再是共和国，而是那些允诺给予他们好处的将军本人。“士兵这时就开始只承认自己的将领了，他们把自己的一切希望都寄托在将领的身上，而且和罗马的关系也越发疏远了。他们已经不是共和国

的士兵，而是苏拉、马略、庞培、凯撒的士兵了。罗马再也无法知道，在行省中率领着军队的人物到底是它的将领还是它的敌人了。”[27]当战争已经由拓展疆土和掠劫异族人财富的扩张活动变成了争权夺利和瓜分共和国财产的内讧时，罗马公民们便纷纷对战争感到厌烦了。他们不再构成军队的主要成分，共和国保卫者的重任现在已经由作为职业雇佣军的罗马无产者（后来甚至由蛮族）来承担了。当罗马公民不再像他们的祖辈那样承担起捍卫共和国的神圣义务，而是将这副沉重的担子交给那些一心只想追逐个人私利的将军们和唯利是图的罗马无产者或蛮族雇佣军时，他们所能够干的唯一事情就是让自己尽情地沉溺于纵欲的疯狂漩涡之中。

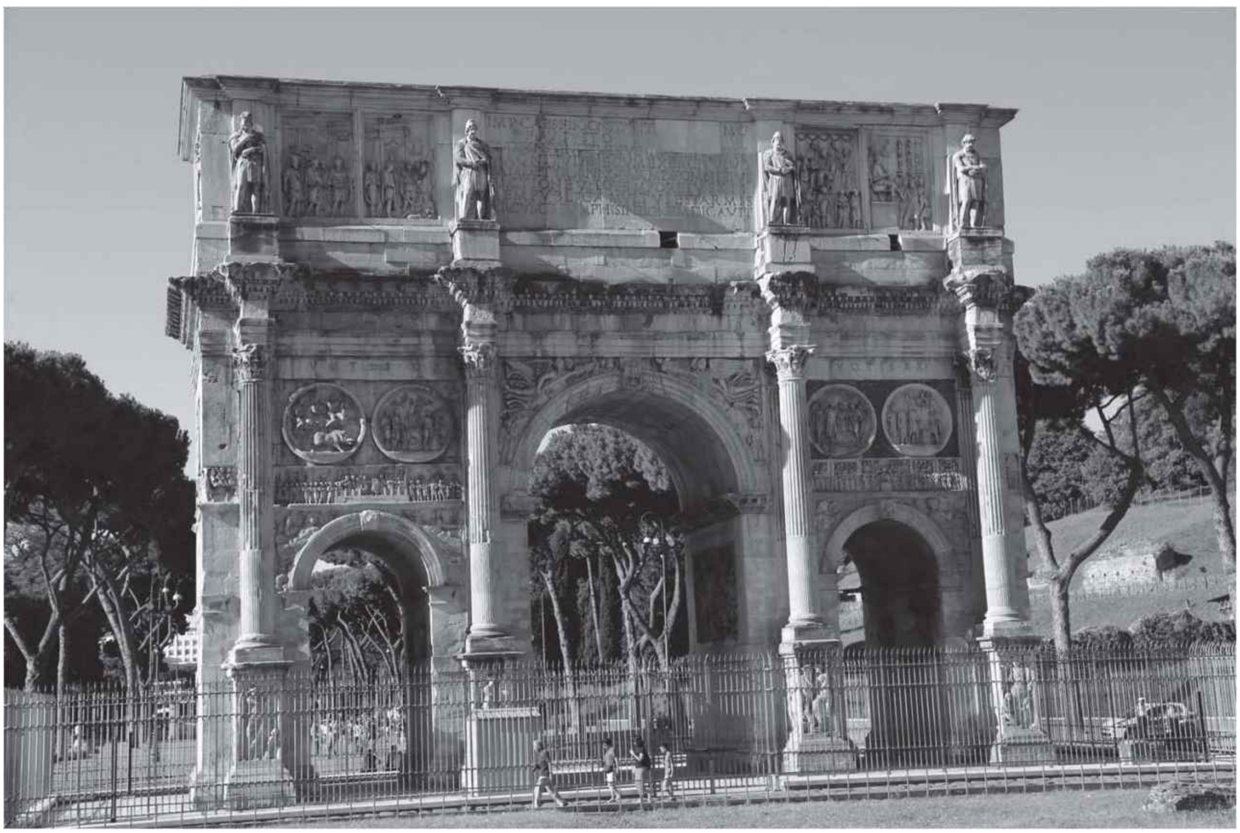


图20 庄严雄伟的罗马凯旋门



图21 罗马竞技场遗址

共和国晚期的罗马已远非贫穷的昔日可比，随着国家版图的扩大和行省的增加，大量的财富流入罗马，罗马人传统的英雄主义品性在日益沉重的物质财富的压力下逐渐瓦解，最终竟致分崩离析。黑格尔写道："各行省数目之增加，造成了罗马人民之财富聚敛，腐化情形随而发作。奢靡淫佚之风习从亚细亚吹入了罗马。"[28]由于胜利和暴富而导致的骄奢心理在罗马社会中迅速蔓延。希腊和小亚细亚的放荡的生活方式对罗马青年一代产生了深刻的影响，享乐之风愈演愈烈，到了公元前的最后一个世纪成为一种时髦的社会风气。罗马人不再是早期的粗鄙而愚昧的乡巴佬，而成为举止高雅、生活奢靡的暴发户。往昔的勇武剽悍在大量涌现出来的豪华花园、别墅和浴场中无形地被销蚀殆尽，日益膨胀的贪婪欲望和肆无忌惮的淫佚之风使得终日沉溺于酒色之中的罗马人再也不愿意承担任何国家的和家庭的义务。孟德斯鸠

认为，共和国末期传入罗马的伊壁鸠鲁学派极大地腐蚀了罗马人的心灵和精神，这种享乐主义的哲学在早些时候也曾经腐蚀过希腊人。波利比乌斯曾经说，在他生活的那个时代（公元前2世纪），希腊人发的誓言是没有人相信的，但罗马人却受着誓言的约束。然而到了共和国末期和帝国时期，罗马人的誓言也没有人相信了。

在西塞罗的《控诉维累司》和普鲁塔克的《卢库卢斯传》等文章中，人们可以清楚地看到共和国末期的罗马人已经堕落到了什么程度。下面引用《卢库卢斯传》中的一段文字为证：

> 确实，看到卢库卢斯的一生就如同读一部古代的喜剧一样，我们可以看到在上半部中他的政治措施和军事策略，而下半部却尽是宴饮徹逐，追欢作乐以及火炬竞赛等轻浮无聊的活动。他那豪华的大厦、曲折的回廊、富丽的浴室，还有那些珍贵的绘画雕刻（且不谈他对这些艺术品的热爱），依我看来也都是浅薄无聊的。他搜集这一切，耗费巨资，将战争中得来的大量宝贵财富流水般地花在这些方面。即使在今天，豪华奢侈的水平已大大提高，可是卢库卢斯的花园仍应列为第一流富丽堂皇的王公园邸。他在海岸和涅亚波利斯附近的那些建筑工程，禁欲主义者图贝罗见到之后，称他是身穿长袍的薛西斯。……
>
> 卢库卢斯的日常饮食跟那些暴发户一样。他不但有美丽的紫色台布，镶嵌宝石的酒杯、合唱队和戏剧朗诵班，而且还精心置备了各色各样的珍馐佳肴。确实引起俗人对他的羡慕。……伽图（指小伽图）是卢库卢斯的朋友，由于联姻而结为亲戚，对他的生活习惯很有反感。一次有个年轻的参议员发表了一通冗长而乏味的讲话，大谈其节俭和制欲。伽图立起身来说道："住口吧！你像克拉苏一样富有，过着卢库卢斯那样的生活，可是你讲话却像伽图。"[29]

卢库卢斯在饮食方面非常讲究，有一次，他自己一个人用膳，仆人们准备了较为简单的菜肴，他因此而大发雷霆。当仆人说今天由于

没有客人，所以不需要过份铺张时，卢库卢斯却说："你不知道今天卢库卢斯与卢库卢斯一起进餐吗？"这件事当时在罗马流传甚广。

这股源于希腊和东方世界的柔靡之风越来越深地侵蚀着罗马英雄主义的肌体，到了帝国时期竟成为罗马人的一种普遍的生活态度。如果说共和国晚期的罗马人追逐放荡奢华的生活方式主要还是出于一种标新立异的时髦风尚，那么到了帝国时期，它就蜕化为一种变态情欲的疯狂发泄。虽然罗马人是从希腊人那里学会了骄奢淫逸的生活方式，但是如同在其他方面一样，希腊的东西一到了罗马人手里就被弄得面目全非、情趣尽失。当希腊人沉溺于享乐主义之中时，他们始终能够使这种享乐主义的生活方式保持一种美感，让肉体的放纵伴随着一种精神上的陶醉，而决不至于把情欲的宣泄降低到兽性的和变态狂的程度。然而一旦当罗马人从希腊人那里接过了享乐主义，他们马上就把它变成了一种施虐——受虐的狂乱，完全丧失了其中的审美情调。希腊人是一个艺术的民族，他们能够把一切最粗俗的东西都变得富有高雅的品味；罗马人却是一个暴虐的民族，一切高雅的东西一到他们那里，就立即变得既粗野又残忍。当罗马人的这种残暴本性可以通过战争而发泄到其他国家的人民身上时，他们还能够保持一种淳朴的道德风尚和自我克制的态度。然而一旦战争停止之后，这种残暴就转向了自身，从而就导致了一种自虐的变态心理。罗马人在对待其他民族时表现得多么惨无人道，他们在自我刺激时就有多么歇斯底里！正如同一个不用皮鞭抽人就感到不自在的施虐狂，一旦失去了抽打的对象，就只能通过自我鞭挞来倾泻内心躁动不安的狂暴欲望。因此，尽管伽图和西塞罗等人一再告诫罗马人不要陷入淫乱的魔沼，尽管罗马人自己也深知这种狂乱的淫欲将是致使他们断命的鸩毒，但是那种变态的疯狂却令他们欲罢不能。他们越是在灵魂深处陷入深沉的痛悔，他们在肉体放纵的道路上就越是不能自制，从而只能以更加肆无忌惮的狂乱来麻痹自己的心灵。

如果说希腊人在堕落的过程始终还能够保持一种优雅的姿态，那么罗马人在堕落的过程中却表现出种种令人作呕的丑行。美国作家伯高·帕特里奇在《狂欢史》一书中对希腊人和罗马人对待性欲的态度进行了对比，他写道："在日常生活中，希腊人显示了一种鲜明的对生命的热爱，他们懂得生活的艺术，赋予生活以一种优雅的风格。这种理解力与风格渗透于他们的饮食衣著习惯，以及对性欲的控制等各个方面。如果在性欲方面对这两个民族进行观察，人们首先得到的印象之一是：希腊人控制自己的性欲，而罗马人却被性欲所控制。主宰了罗马人的性欲毁灭了罗马人。对此，他们并非没有预见，但却欲罢不能。"[30]

为了说明这种差别，我们来看看这两个民族在酒神节狂欢——这种冲破理智束缚的狂欢活动最明晰地显示出人们的被压抑的内心欲望——中的不同表现。

为祭奠酒神狄奥尼索斯所举行的狂欢秘祭是希腊人最疯狂的情欲宣泄活动。狂欢秘祭（Orgie）一词本身就含有放荡不羁和纵酒宴乐的意思，在这种活动中，希腊人（主要为妇女）头戴常春藤冠，身披兽皮，手执酒神节杖，举行盛大的游行，高唱酒神颂歌和表演各种节目。到了夜幕降临时，喝得烂醉如泥的人们成群结队地来到群山之中或者森林谷地，尽情地狂歌滥舞、饮酒作乐，最后在一种自我陶醉的淫乱活动中达到激情的顶峰。这种狂欢活动由于与庄严的宗教仪式以及宗教情感的宣泄结合在一起，所以显得既野蛮又美丽，既疯狂又神圣，充满了神秘的色彩和净化灵魂的意味。罗素认为，酒神侍女们在山坡上的狂歌滥舞不仅是犷野的，而且也是"从文明的负担和烦忧里逃向非人间的美丽世界和清风与星月的自由里面去"的一种超越的冲动。他引用了欧里庇得斯的诗剧《酒神》中的一段合唱来显示这种"诗与野蛮的结合"，当狂热的妇女们肢解了野兽并当场把它生吞下去时，她们唱道：

啊，欢乐啊，欢乐在高山顶上，
竟舞得精疲力尽使人神醉魂消，
只剩下来了神圣的鹿皮
而其余一切都一扫精光，
这种红水奔流的快乐，
撕裂了的山羊鲜血淋漓，
拿过野兽来狼吞虎噬的光荣，
这时候山顶上已天光破晓
……
它们会再来，再度的来临吗?
那些漫长、漫长的歌舞，
彻夜歌舞直到微弱的星光消逝。
我的歌喉将受清露的滋润，
我的头发将受清风的沐浴？我们的白足
将在迷朦的太空中闪着光辉?
啊，绿原上奔驰着的麋鹿的脚
在青草中是那样的孤独而可爱；
被猎的动物逃出了陷阱和罗网，
欢欣跳跃再也不感到恐怖。
然而远方仍然有一个声音在呼唤
有声音，有恐怖，更有一群猎狗
搜寻得多凶猛，啊，奔驰得多狂悍
沿着河流和峡谷不断向前——
是欢乐呢还是恐惧？你疾如狂飙的足踵啊，
你奔向着可爱的邃古无人的寂静的土地，
那儿万籁俱寂，在那绿荫深处，

林中的小生命生活得无忧无虑。[31]

合唱中所展现的这样一种意境，与其说是粗野的，不如说是浪漫的。在那血淋淋的祭礼中，人们向往的是一种"逃出陷阱和罗网"、"奔向可爱的邃古无人的寂静的土地"的自由境界。如果说这里表现了一种残忍，那也只不过是一种童稚的残忍，宛如一个天真无邪的儿童，在一具亲手撕裂的动物尸体上投射了一个美丽的梦幻。然而在罗马人的酒神祭中却反映出另一种景象，那是一种恬不知耻的狂欢，倾泻着赤裸裸的欲望，全然不具有丝毫的浪漫情趣。奥古斯丁对罗马人的酒神节狂欢情景描写道:

意大利人酒神庆典是在十字路口进行的，狂热而又放荡。人们以利伯尔（罗马酒神）的名义对男性生殖器顶礼膜拜，……这种仪式是一种极度的公开堕落行为。在利伯尔庆典上，人体的生殖器被堂而皇之地装上马车，四处招摇，最后停放在城市中心。在拉努乌姆城，酒神节要进行一个月。在这一个月期间，市民们使用最为粗野的语言说闹戏骂，直到生殖器雕像被拉进市场，仪式结束为止。雕像从马车上卸下之后，由城中最受人尊敬的夫人将一只花冠放置在雕像上。最后，在一座剧场中，还要让一位已婚女子在众目睽睽之下向生殖器雕像祈祷，要求它驱逐邪恶和庇佑谷物丰收。这种事，甚至连一个妓女都可能不愿干。[32]

李维在《罗马史》中也以厌恶的口吻描述了罗马酒神祭的狂乱景象。当夜幕降临后，狂欢的男女（其中不乏出身高贵的上流社会成员）挤成一团，一切羞耻感和罪恶感荡然无存，人们拼命地扭动着身躯，说着最淫邪的语言，干着各种不可见人的勾当，并且把那些反对这种不光彩行为的人们像畜牲一样杀死。

罗马人的纵欲之风，在公元1世纪以后的帝国时期变得更加暴戾恣睢，终于发展成一种变态的疯狂。富人们不愿意生育孩子，离婚的风

气像瘟疫一般在各个城市中蔓延，以至于奥古斯都不得不在婚姻制度上实行一些强制性的措施，以保证人口的繁衍。罗马人的宴会铺张得令人难以置信，据普鲁塔克所说，当凯撒从埃及凯旋班师时，他在一次庆功宴会上款待了全体罗马人民，饮宴的餐桌竟达2万2千张，而每张餐桌边可设三张进餐的卧榻。罗马人在用餐时也全无希腊人的优雅风度，他们的宴会只追求排场，而不管食物的味道。为了能够不停地狂吃滥饮，罗马人常常用羽毛刺激喉咙，将吃进胃里的食物吐出来，然后继续吃喝。这种吃了再呕、呕了再吃的技巧在当时被看作是一种令人羡慕的本领。提贝里乌斯当罗马皇帝时（14—37年），在一间名曰“蓝穴”的密室中安置了许多赤身裸体的少女和娈童，他经常像光溜溜的老鲨鱼一般穿行于这些“正在长大却又未断奶”的孩子之间，恣意猥亵，极尽淫欲。他的继任者卡利古拉（37—41年在位）挥金如土，用香油洗澡，将价格昂贵的珍珠用醋泡化后当酒喝，并且用黄金制成的面包来款待客人。卡拉古利还对严刑拷打和肢解人体有一种特殊的嗜好，他常常和客人们一面喝酒，一面欣赏用活人喂狮子和将人锯解分尸的游戏。为了搜刮钱财，他甚至指使妓女到处去拉客，然后以相当于勒索的利息强行将钱借给嫖客们。到了尼禄当权的时代（54—68年），放荡行为已经成为司空见惯之事，而且尼禄本人也以其表率来鼓励和怂恿这些行为。滑稽剧、逐兽、剑斗盛行，浴场遍布于各行省的城市，罗马人终日在浴场中消磨时光（图22），被时人称为“瘟疫时期的饮宴”（后来的罗马皇帝阿德里亚努斯不得不为商业生活的利益而限制浴场开放的时间）。公元1世纪以后，罗马每年都要从印度、中国和其他亚洲国家输入大量的奢侈品，致使巨款外流。普利尼感叹道：“奢侈和妇女使我们付出了这样的代价！”[33]



图22 罗马卡拉卡拉大浴场遗址

据塔西佗介绍，尼禄不仅自己荒淫无道，而且还常常强迫别人与他一样不顾廉耻。这位毕生仰慕希腊风雅的残暴皇帝[34]，当他在舞台上扮演各种角色时，他命令城市里的居民都必须前来观看，而且要按照一定的节奏鼓掌，如果有人在观看时稍露懈意，就可能遭到配置在座位中间的士兵们的严厉惩罚。许多人在蜂拥而至的人群中被挤死，另一些人则“由于不分昼夜地坐在剧场的板凳上而得了不治之症”；至于那些胆敢抗命不来看戏的人，很快就会遭到残酷的报复，甚至有生命之虞。更有甚者，百无聊赖而渴望刺激的尼禄甚至不顾皇帝的尊严，装扮成奴隶的模样去进行偷窃和抢劫，即使被人揍得鼻青脸肿也在所不惜：

在克温图斯·沃路西乌斯和普布里乌斯·斯奇比奥担任执政官的一年里，国外平静无事，但尼禄在罗马却寡廉鲜耻，胡作非为。他把自己打扮成一名奴隶的样子，在一群侍从的伴随下在首都的街巷、妓馆和酒肆到处游逛。这些人专门偷窃店铺里陈列的货品，袭击路上遇到的行人。受害者一点也不知道他们实际上是什么人，这样尼禄也就和其他人一样被打得鼻青脸肿。后来大家才知道这打劫的人原来就是皇帝本人；加于显贵男女身上的横暴无礼的事情越来越多了。另一些人一旦尝到了为所欲为的味道，自己便开始假借着尼禄的名义偕同狐群狗党同样不受惩罚地胡作非为起来。罗马之夜就和一个敌人占领下的城市的夜里一样！

一个名叫优利乌斯·蒙塔努斯的元老，无意中同皇帝在黑暗中相遇。当他受到皇帝的攻击时，便也猛烈地进行回击。但随后当他认出他的对方是谁的时候，他便请求宽恕。他为自己所进行的辩解被解释成是一种辱骂，因此他迫不得已自杀了。但此后尼禄就不敢这样冒险了。他的身旁总是有若干士兵和大批剑奴保卫着他。如果是半私人性质的、小规模的轻微争吵，他们就站在一旁看着，如果被害的一方进行激烈的抵抗，那他们便用武力加以干预了。[35]

尼禄不仅残暴、无耻，而且也像他的几位前任皇帝（如提贝里乌斯、卡利古拉和克劳狄）一样具有一种变态的性虐待狂心理。他阉割了一个名叫斯波鲁斯的男奴，然后与这个阉奴举行了婚礼，让他穿上皇后的服饰，招摇过市，并不断地当众吻他。尼禄与自己的母亲之间有一种乱伦关系，他还曾经暴虐地强奸了一名维斯太神庙的女祭司。公元1—2世纪时的罗马传记作家苏埃托尼乌斯在《罗马十二帝王传》中对尼禄的性虐待狂行为有过生动的描述，他写道："他极为鲜廉寡耻，疯狂地追求肉欲。最后，他还设计了一种游戏：自己身披兽皮，从笼中窜出，扑向被绑在柱子上的男人或女人，乱抓乱咬他（她）们的阴部，直到他那疯狂的情欲完全得到了发泄为止。他的一个已获自由的奴隶多利弗鲁斯这时则在一边，模仿少女遭到施暴时的喊叫与悲泣。尼禄也曾和多利弗鲁斯结过婚，其形式与斯波鲁斯的情况一样。"[36]

公元1世纪末叶的罗马皇帝图密善（公元81—96年在位）是一个既渴血又恐血的病态人物，他每天有一个小时的时间避不见人，关在一间密室里捕捉苍蝇，并把捕捉到的苍蝇钉在木板上。他也将这种阴森的恐怖感笼罩在他的宴会上，狄奥·卡西乌斯曾经讲过下面这个故事，描述了令人毛骨悚然的宴会情景：

> 图密善有一间黑房子，天花板、墙壁以及地板都涂上了黑色，屋中的长凳也是黑的，而且没有垫子。宾客们在深夜被引进了这房间，不能携带随从。每位客人身边，都有一块墓碑般的石板，板上刻着宾客的姓名。石板上方悬挂着一盏幽幽的小灯。入座后，一群漂亮的男孩出现了，他们一丝不挂，浑身上下也被漆成黑色，像幽灵一样，围着客人跳着奇怪的舞蹈。跳完之后，就站立在宾客的身边，每位客人都有一个。接着，有人将酒和食物送了进来。噢，这简直是死魂之宴，一切都是黑的，连菜肴也是黑色的。客人们战战兢兢，仿佛死亡的一刹那随时都会降临。宴会上一片肃静，静得像在坟墓中一样，只有图密善一个人在说话，话题也总是不外乎谋杀或暴卒！宴会结束时，图密善将一直等候在院中的仆人们召进屋，吩咐送客。客人们并不认识，也不知道这些仆人，无疑这又给他们添上了一层恐惧。当他们回到家后，惊魂尚未安定，突然，皇帝的使者又到了，这些图密善的客人都感到也许自己的末日已经来临。出乎意料的是，使者送给每一位客人的是那些“墓碑”（它们其实是用银子制作的）和其他礼物，礼物中包括宴会上的那些菜肴，这实际上是价格昂贵的工艺品，甚至还有在宴会上曾像幽灵般的小男孩，不过，此时他们早已洗去了黑色油墨，衣著也十分漂亮。这些礼物是对客人们一夜惊骇恐惧的报偿。图密善常以这类宴会庆贺自己的胜利。据他说，这是为了纪念在达契亚和罗马死去的勇士们。[37]

在这样一些皇帝的统治下，罗马的社会风气将会是怎样的，也就可想而知了。罗马帝国的几乎每一个皇帝都具有某种变态的心理特征，这些皇帝大多是通过拥兵自重而登上宝座的，他们把罗马人的凶残暴戾本性与希腊及东方的奢靡放荡习气集于一身，其结果就导致了

一种施虐——受虐的变态狂。到了公元2世纪以后，整个罗马帝国都陷入了“世纪末”的恐慌之中，人们一方面疯狂般地发泄欲望，恣肆放纵于靡烂的生活；另一方面则怀着忐忑不安的心情等待着随时可能降临的厄难，陷入了一种普遍的绝望之中。在这样的情景下，东方的各种稀奇古怪的宗教也就乘虚而入，成为绝望的罗马世界的救命稻草。由于皇帝实际上不过是雇佣军手中的傀儡，他们的命运在很大程度上取决于他们能够为拥戴自己的士兵们提供多少财富，所以一些富裕的东方人就在军队的推举之下成为罗马皇帝，他们把东方的腐化和信仰同时带入了罗马。公元218—222年在位的罗马皇帝艾罗加巴鲁在登基以前曾是叙利亚太阳神的祭司，当这位年仅14岁的叙利亚祭司由于他母亲的影响而入主罗马时，他给罗马带来了一尊硕大无比的男性生殖器雕像。在他从叙利亚赴罗马上任的缓慢行程中，他的画像被先行送到罗马元老院。吉本描写道：

他被画成穿着他那按照米底亚人与腓尼基人宽大飘垂的款式、用丝线与金线织就的祭司的长袍，头上戴着古波斯式高耸的冠冕，数不清的项圈和袖练上都饰满了无价的宝石。他的眉毛被涂得黑黑的，面颊画成一副人工造作的白里透红。深沉的元老们都叹着气，承认罗马在长期经历了自己本国人的严酷的暴政之后，现在终于卑躬屈膝于东方专制的奢靡之前了。[38]

这位年轻的罗马皇帝兼太阳神祭司的一个奇特癖好，就是在祭神仪式上穿上女人的华丽服饰，亲手宰杀大批牲畜来献祭。他有时候也用活人献祭，把少年的阴茎割下来抛入祭火中，然后带领一大群叙利亚少女以及全体罗马元老和骑士围着祭坛跳舞。他深深地迷恋上了太阳神，以至于产生了一种不可遏制的变性妄想，差一点亲手将自己阉割。他常常在夜里跑到妓院将妓女赶走，自己则戴上假发，扮作妓女

的模样站在门口拉客。他最喜爱的游戏是将自己装扮成一个淫荡的女人，在“偷情”时被丈夫捉住，然后挨一顿痛打……

罗马世界已经堕落到了这种地步，共和国时期的雄浑壮丽的英雄主义已蜕化为一堆枯朽的白骨，罗马人由剽悍勇武的战士变成了蜷缩在淫乱的洞穴中的鼹鼠，罗马帝国则堕落为一个人欲横流的罪恶渊薮。到了罗马帝国的晚期，社会的动乱、瘟疫的侵袭和蛮族的骚扰如同梦魇一般笼罩在罗马人头上，预示着一个可怕的末日即将来临。“内部混乱和来自北方人所不知之处的最凶恶的蛮族的入侵；疫疠和饥荒；彗星和日月蚀；以及地震和水灾……这一切又只是罗马浩劫的许多先行的、示警的朕兆，预示西庇阿和凯撒诸族的国家，必遭天火的焚毁；这座七山之城，连同它的宫殿、神庙和凯旋门，都要埋葬在火和硫磺的巨浸之中。”[39]罗马人就在这种普遍的惶恐心情之中等待着“上帝的天惩”。

在这普遍的绝望中，在这“世纪末”的变态疯狂和痛苦痉挛中，在这濒临崩溃的罗马世界的上空，一个来自遥远国度的陌生的声音正在响起。这声音起初是那样的微弱，那样的温柔，充满了空灵而忧郁的梦幻感，与罗马世界的声色犬马的粗鄙暴戾形成了强烈的对照。这遥远的梦幻曲很快就以抚慰人心的福音和美妙的天国圣乐感动了辗转在苦难深渊中的人们，它以唯灵主义的理想来对抗罗马的物质主义，以禁欲主义的生活态度来抵制罗马的纵欲主义，并且借助于比罗马人更为剽悍勇猛然而却比罗马人更质朴、更具有虔信精神的日耳曼蛮族这条“上帝的鞭子”，最终摧毁了不可一世的罗马帝国。

这空灵而忧郁的声音，就是基督教的救世福音和天国呼唤。

注释

[1] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第443-444页。

[2] 塔西佗：《编年史》下册，商务印书馆1981年版，第十四卷，第14-16章；第十六卷，第4章。

[3] 特奥多尔·蒙森：《罗马史》第一卷，商务印书馆1994年版，第27-28页。

[4] 参见普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆1990年版，《罗慕洛传》第1-2节

[5] 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上卷，商务印书馆1990年版，《罗慕洛传》第9节。

[6] 在拉丁文中，丛林为lucus。按照普鲁塔克的说法，卢克伦人即最初亡命罗马的人，他们由于得到了一次全面的庇护权而成为罗马公民。

[7] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第452页。

[8] 《柳特普兰德的君士坦丁堡出使记》，第12章，转引自汤因比《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第238页。

[9] 特奥多尔·蒙森：《罗马史》第一卷，商务印书馆1994年版，第7-8页。

[10] 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，商务印书馆1962年版，第5页。

[11] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第143-144页。

[12] 参见普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆1990年版，《伽图传》。

[13] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第472-474页。

[14] 桑戴克：《世界文化史》，商务印书馆1936年版，第193页。

[15] 沙利·安什林：《宗教的起源》，三联书店1964年版，第150页。

[16] 特奥多尔·蒙森：《罗马史》第一卷，商务印书馆1994年版，第149页。

[17] 特奥多尔·蒙森：《罗马史》第一卷，商务印书馆1994年版，第159页。

[18] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第464-465页。

[19] 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫：《世界文明史》第一卷，商务印书馆1987年版，第282页。

[20] 只是在犹太教和基督教这些最初在受苦受难者中间传播的宗教那里，宗教才又获得了一种“精神鸦片”的功能，即成为对在现实世界的苦难深渊中不安辗转的生灵的一种虚幻的慰藉，或者如马克思所言，成为“被压迫众生的叹息”和“无情世界的感情”。但是宗教并非一开始就具有政治功能和“精神鸦片”的功能，而是主要反映了原始初民们对宇宙奥秘的窥探之心和对美好理想的憧憬之情，这一点在希腊宗教中可以得到最有力的证明。

[21] 桑戴克：《世界文化史》，商务印书馆1936年版，第193-194页。

[22] 特奥多尔·蒙森：《罗马史》第一卷，商务印书馆1994年版，第159页。

[23] 特奥多尔·蒙森：《罗马史》第一卷，商务印书馆1994年版，第159页。

[24] 参见《莎士比亚全集》第三卷，人民文学出版社1978年版，第48-49页。

[25] 特奥多尔·蒙森：《罗马史》第一卷，商务印书馆1994年版，第161页。

[26] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第354页。

[27] 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，商务印书馆1962年版，第48-49页。

[28] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第491页。

[29] 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆1990年版，《卢库卢斯传》第39-40节。

[30] 伯高·帕特里奇：《狂欢史》，上海人民出版社1992年版，第31页。

[31] 欧里庇得斯：《酒神》，转引自罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第44-45页。

[32] 转引自伯高·帕特里奇：《狂欢史》，上海人民出版社1992年版，第40页。

[33] 参见科瓦略夫：《古代罗马史》，三联书店1957年版，第791页。

[34] 尼禄的残暴与他的附庸风雅形成了鲜明的对照，从而使他成为一个极其矛盾的化身。一方面他的那种嗜血如狂的凶残性情使他滥杀无辜，他曾经说过一句名言：“我但愿全体罗马人只有一个脑袋，我一刀就可以把它割下来。”另一方面这位凶残的暴君却酷爱艺术，一生模仿希腊人的榜样，乃至于当他最后遭贬黜而准备自杀时，还不断地感叹：“是怎样一位艺术家要死去了啊！”

[35] 塔西佗：《编年史》下册，商务印书馆1981年版，第十三卷，第25章。

[36] 参见伯高·帕特里奇：《狂欢史》，上海人民出版社1992年版，第71页。

[37] 转引自伯高·帕特里奇：《狂欢史》，上海人民出版社1992年版，第74-75页。

[38] 吉本：《罗马帝国衰亡史》第六章，转引自罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第353页。

[39] 吉本：《罗马帝国衰亡史》选，第十五章，商务印书馆1964年版，第28-29页。

第二章

基督教与中世纪文化

第一节　基督教的文化渊源

一、基督教与罗马帝国

海涅在谈到唯灵主义的基督教文化取代唯物主义（即物质主义）的罗马文化的必然性时这样说道：“唯物主义在罗马帝国发展到惊人可怕的地步，大有摧毁人类精神的一切辉煌成果之势，基督天主教的世界观作为克制这种唯物主义的一剂灵药，是必不可少的。……在这罗马人的世界里，肉身已变得如此肆无忌惮，看来需要基督教的纪律，来使它就范。吃了一顿特利马尔奇翁的盛宴之后，是需要一次基督教似的饥饿疗法的。”[1]

尽管从逻辑的角度来说，唯灵主义的基督教文化取代“唯物主义”的罗马文化具有一种不可避免的必然性[2]，但是在现实的历史中，基督教在罗马帝国中传播、发展乃至取代罗马多神教而成为罗马国教，并且最终借助于日耳曼蛮族之手彻底摧毁不可一世的罗马帝国，这却是一个艰难而漫长的历程。从公元1世纪基督教产生开始，到公元4世纪基督教的合法地位被罗马皇帝君士坦丁所认可，其间数百年的历史是以基督教徒的鲜血谱写成的。德尔图良曾说：“基督徒的鲜血乃是教会的种子。”这话丝毫也不夸张。虽然基督教在成为占统治地位的罗马国家宗教以后，以及在整个中世纪据有至高无上的绝对权威地位的时候，对其他各种信仰和所谓“异端”进行了惨无人道的迫害，但是它最初却是在罗马帝国的残酷镇压下顽强地发展起来的。当使徒时代的基督徒们在罗马帝国的屠刀下前赴后继地为信仰而献身时，他们确曾表现出了极大的勇气和宁死不屈的殉道精神。

基督教最初是从犹太教中发展出来的。公元前586年，新巴比伦国王尼布甲尼撒二世占领犹太国首都耶路撒冷，将大批犹太人掳往巴比伦（史称“巴比伦之囚”）。在被囚期间，犹太教的祭司们企盼着一个复国救主来拯救苦难深重的犹太人，他们把这个救主称为“受膏者”[3]，即弥赛亚，希伯来文为Mãshiah。公元前3世纪以后，在塞琉西王朝和罗马帝国统治期间，关于弥赛亚将至的预言流传甚广，处于奴役状态之中的犹太人普遍地相信，上帝雅赫威（即耶和华）将指派弥赛亚来人间解救他们，并把他们引至一个没有苦难的“一千至福年”（“千禧年”）的幸福生活中。当时犹太教中有许多在宗教态度和观点方面互不相同的派别，如代表祭司贵族的撒都该派（Sadducess）、代表中产阶级和宗教知识分子的法利赛派（Pharisees即“隔离者”，《新约》中称他们为“文士”或“律法师”，他们是反对新兴的基督教和迫害耶稣的中坚力量）、代表农民和牧民的艾赛尼派（Essenes即“虔敬派”）、代表激进思想的吉洛特派（Zealots即“热诚者”）等等。在公元1世纪初，一个犹太教的支派把加利利的拿撒勒人耶稣认作基督（即弥赛亚[4]），他们在与正统派的斗争中逐渐脱离犹太教，形成了基督教的雏形。

《新约》中所记载的关于耶稣的许多故事，如他的使命和奇迹、他的殉道和复活等等，虽然曾经受到了近代批判的哲学家们的怀疑（例如布鲁诺·鲍威尔就把耶稣说成是福音书作者的“自我意识”的对象化和虚构产物），但是在今天，无论是基督教神学界还是世俗学术界一般都不再怀疑耶稣其人的历史真实性，分歧仅仅在于对他的种种“神迹”的不同解释。据福音书记载，耶稣是拿撒勒城的一个木匠约瑟的儿子，但是他的母亲玛利亚并没有与约瑟同房，她始终是一个童贞女，因此耶稣实际上是上帝的“道”或“逻各斯”在肉身中的显现。耶稣出生前，拿撒勒人的宗教领袖施洗者约翰就曾预言：“那在我以后来的，能力比我更大，我就是给他提鞋，也不配。他要用圣灵与火给你们施洗。”[5]耶稣长大后，

由于他的仁慈和勇气，以及他所宣扬的天国福音，赢得了越来越多的信徒的拥戴，同时也引起了法利赛人的强烈不满和罗马统治者的敌视。在法利赛人等保守的犹太宗教人士看来，耶稣所宣扬的福音与犹太教的圣典和律法相忤逆（关于这一点我将在后面专门论述），因此他们视他为正统宗教的反叛者；对于罗马统治者来说，耶稣及其信徒们则是一些具有潜在威胁的社会革命家和动乱分子。大约在公元30年，犹太上层祭司和法利赛人向巴勒斯坦行省的罗马总督彼拉多告发了耶稣，他被指控为犹太人的王，犯有煽动叛乱罪。由于其门徒犹大的出卖，耶稣遭到逮捕并被钉死在十字架上。耶稣死后，他的门徒们继续宣扬他的宗教思想，并遵循他的指示将上帝的福音传播到犹太人以外的地区即外邦人（包括罗马人）生活的地方。从而使基督教的影响大大地超出了犹太教的狭隘民族性和地域范围，渗透于罗马帝国的各个角落，逐渐发展为一种普世性宗教。

基督教在公元1世纪创立和流入罗马伊始，它并没有太多地引起沉溺于物欲之中的罗马人的注意，罗马人将其与犹太教混为一谈。但是不久以后，基督教徒所奉守的种种奇怪的信条和仪式开始引起了罗马人的反感，尤其是由于他们拒绝敬拜皇帝的偶像和罗马人世代尊崇的神明，有些基督教徒甚至拒绝履行一些必要的义务如服兵役等等。但是罗马人对基督教徒的迫害最初还是出于政治方面的考虑。布林顿等人写道："基督徒所认为的'迫害'对罗马统治者而言，仅是他们维护公共秩序的责任，防止一些在他们看来似乎是一群叛徒或胡闹的疯子的男男女女。如犹太人一般，基督徒之所以与罗马民法发生冲突并不怎么是因为他们的绝对的信仰与习惯，而是因为他们拒绝接受罗马皇帝的神性，及敬拜他如神。最初几个世纪的基督徒对有教养的希腊人与罗马人而言，是任性的与粗鄙的狂信者；对一般人民而言，他们是危险的怪物，这却是实实在在。但是罗马帝国并不怎么在乎其统治下诸城邦、部族与国家的道德和信仰方面的细节问题。"[6]

罗马帝国对基督徒的第一次大规模的迫害发生在尼禄当政的时期。公元64年，罗马城遭受了一场火灾的袭击，大火持续了六天。据塔西佗说，在罗马的十四个市区中，只有四个市区还是完整的，其余的区全在大火中变成了一片废墟和烧成半焦的断壁残垣。许多迹象表明，这场大火是尼禄自己让人放的，目的是为了在废墟上建造一座新的宫殿（这所宫殿后来果真建起来了，这就是著名的“金宫”，它的豪奢富丽令人难以相信）。因此当大火吞噬着罗马城时，尼禄却登上了他的私人舞台（狄奥说登上了皇宫的屋顶），大声歌唱起《特洛伊卡》剧中关于特洛伊城被焚的诗句。但是当罗马人民觉察到这场大火是有人指使的时候，尼禄为了推卸责任，就把令罗马人颇为反感的基督徒当作了替罪羊。塔西佗写道：

> 尼禄为了辟谣，便找到了这样一类人作为替身的罪犯，用各种残酷之极的手段惩罚他们，这些人都因作恶多端而受到憎恶，群众则把这些人称为基督徒。他们的创始人基督，在提贝里乌斯当政时期便被皇帝的代理官彭提乌斯·彼拉图斯处死了。这种有害的迷信虽一时受到抑制，但是不久在犹太、即这一灾害的发源地，而且在首都本城（世界上所有可怕的或可耻的事情都集中在这里，并且十分猖獗）再度流行起来。
>
> 起初，尼禄把那些自己承认为基督徒的人都逮捕起来。继而根据他们的揭发，又有大量的人被判了罪，这与其说是因为他们放火，不如说是由于他们对人类的憎恨。他们在临死时还遭到讪笑：他们被披上了野兽的皮，然后被狗撕裂而死；或是他们被钉上十字架，而在天黑下来的时候就被点着当作黑夜照明的灯火。[7]

在塔西佗时代的罗马人看来，基督徒无疑是一些具有危险倾向的狂热分子，这种看法更由于一些无中生有的罪名而被加深。早期基督教会的宗教活动被罗马人误解为邪门歪道的妖术和伤风败俗的恶行，“对圣餐中基督临在说的误解导致人相信对基督徒食人肉的指控；深夜举行秘密的宗教仪式又使人相信他们放荡纵欲。”[8]由于罗马民众

对基督徒的种种乖戾行为的厌恶，促成了帝国政府对基督徒的最初迫害。但是当那些被指控犯有种种罪行的基督徒走上审判席时，法官们却常常发现他们在道德品性和遵纪守法方面并没有什么可以挑剔的疵点。据吉本记载，当基督徒被带上小普林尼的法庭时，他们声称自己负有一种庄严的义务，决不犯偷窃、抢劫、奸淫、作假誓和欺诈等扰乱社会治安的罪行，更不用说从事违法的阴谋了[9]。俾斯尼亚行省的总督小普林尼面对着不愿屈服的基督徒感到十分为难，他在公元110年给当时的罗马皇帝图拉真写了一封信，在信中他问道，难道仅仅凭着一些匿名告密者的指控，或者仅仅因为一个人承认他自己是基督徒，就应该给予他惩罚吗？小普林尼对审讯的结果陈述道：

> 无论如何，他们只承认他们全部的罪行或是他们的错误在于他们在天明之前于某一固定地方聚会的习惯，在此一聚会中，他们对基督唱赞美诗，好像对神一般，而且以庄严神圣的誓言限制自己，不做一切不道德的行为，更不会犯任何欺诈、窃盗或私通之罪，从不会撒谎，也不会在要求说实话时否认真实；在聚会之后，他们通常分离开来，不久又重聚在一块共同进膳——这只是一种很平常很简单的餐食……我认为藉着苦刑的协助从两名称做"女执事"的女奴那儿探出其中的实情是极为需要的；但是我仅能发现它只不过是一种卑鄙的和过分的迷信。[10]

图拉真对这封信的反应较为温和，他认为对基督徒不必过分苛求，更不可仅仅凭着一封匿名的告密信而定一个人的罪。一个基督徒，只要他愿意通过向罗马诸神献祭的方式而公开表示放弃基督教信仰，就不必追究他以前的罪过。只有那些坚持不崇拜罗马神明而恪守基督教信仰的人，才是有罪的。然而图拉真的这种宽容对于一个虔诚的基督徒来说，恰恰成为了一种严峻的考验，因为基督教信仰的一个基本前提就是，除了上帝之外决不敬拜其他神明，更反对任何形式的偶像崇拜。如果说在遵纪守法方面基督徒尚能够做得使罗马统治者感

到满意，那只是由于他们受着上帝的诫命和基督教的道德观念——这种道德观念在普遍堕落的罗马世界中尤其显得卓尔不群——的约束；然而在信仰方面，真正的基督徒却是决不肯让步的，这样他们就只能以生命去殉道了。因此在图拉真、哈德良、派厄斯等较为宽容的皇帝之后，当罗马统治者在公元2世纪末叶对基督徒展开了新一轮的大迫害时，许多基督徒都为了坚持自己的信仰而以身殉道。这种悲壮的结局一时间在教会内部煽起了一股近乎疯狂的为主献身的热情，努米底亚（阿尔及利亚南部）的狂热信徒们用“但愿你赢得殉道者的桂冠”一语来相互致意。殉道者的周年纪念日（被教内人士称为“生日”）被信徒们铭记在心，由此产生了最初的教会年历。有些狂热的基督徒渴望着殉道，甚至不惜通过砸碎罗马人的神像等方式来激怒罗马人，这种行为在公元2世纪以后罗马帝国对基督徒进行大规模迫害时尤为普遍。如果说在尼禄时代迫害基督徒主要是出于公共秩序方面的考虑和群众的误解所引起的反感，那么到了公元2世纪以后，基督徒遭受迫害的主要原因则是由于他们在信仰方面不肯妥协的顽固态度，以及基督教信仰对罗马上层社会的越来越难以遏制的渗透。亨利·查德韦克写道：

基督徒对外邦人[11]的神祇极其蔑视，当他们走过外邦人的神祠时，往往会发出表示不满的嘘声。这种举动使多神崇拜者甚感惊恐，他们担心上天因此不会降福于他们，并认为，正是由于基督徒没有按照规定的献祭来抚慰神祇，被触怒的诸神便降下洪水、瘟疫、饥馑和地震等灾害。蛮族人的入侵或内战也会使基督徒受到无端指控，成为不幸的替罪羊。2世纪和3世纪初期，对基督徒的迫害常会猝不及防地突然发生，起因或是群氓的暴力行动，或是对基督徒的抱怨和指控未能及时得到各行省总督的支持。此外，罗马帝国所面临着的诸种威胁因素，以及基督徒对公元248年罗马建成1000周年庆祝活动所表示的不满，都骤然加速了罗马当局对基督教的迫害，并在250年由迪希厄斯皇帝主动发起。迪希厄斯执政时间虽短，但一开始就特别对主教们进行了来势凶猛的致命攻击。……在公元303年及此后的10年中，戴克里先统治下的罗马

对基督徒进行了空前残酷的迫害。究其根源，就因为当局害怕基督教的势力会渗入罗马军队乃至高级将领和文职官员之中。[12]

尽管早期基督教宣扬非暴力主义，但是它却显示出决不向暴力屈服的顽强精神。面对罗马统治者的屠刀，虔诚的基督徒所能做的唯一事情就是以身殉道。在最初的几个世纪里，基督徒用不屈不挠的精神力量来与罗马帝国的强大的物质力量相对抗。由于基督徒的教义本身就是从苦难者的不幸意识和对彼岸灵性生活的渴望中产生出来的，而且在原始基督教中，末世论的观点还具有相当大的影响，这种观点使基督徒们普遍相信，世界的末日和幸福的天国即将来临。在这种情况下，基督徒把为信仰而死看作是一种殊荣，看作是新生活的开始，他们对此坚信不移。况且在这方面耶稣已经为他们提供了光辉的榜样，彼得、保罗等使徒们也已经作出了表率（彼得和保罗这两大使徒均殉道于尼禄当政的时期）。在殉道者身上表现出来的这种唯灵主义精神，诚如海涅所说的“柏林的辩证法”一样，虽然“既不能从灶窝里诱出一条狗，又不能杀死一只猫”，但是任何物质力量也别想使它屈服。而且它一旦疯狂起来，连罗马帝国这个庞然大物也禁不住要浑身颤抖，其结果就是招致更大规模的迫害。

然而，早期基督徒却被狂热的虔信精神所激励，罗马帝国的迫害只能使他们在信仰方面更加坚定。艰难的逆境加强了基督徒从犹太教母体中沿袭下来的“选民”意识，教会最初就是这种强烈的优越意识的产物，它成为这个罪恶世界的汪洋大海中唯一装载着希望的“诺亚方舟”。在基督徒看来，这个世界充斥着各种邪恶和罪孽，尽管它曾经是上帝的仁慈的恩赐，但是它却背离了上帝的意愿，一意孤行地向着毁灭和黑暗的深渊堕落。它用金钱、权势和肉欲来压制精神的德性，把撒旦（即魔鬼）及其在现实世界中的形形色色的化身——作为偶像而受到崇拜的希腊罗马诸神——置于上帝的权威之上。在这些化身中，狡

猾的撒旦幻化为各种美丽迷人的形象，以便惑人心智，诱引人类放纵于声色之娱。然而，“在教父们的笔下，阿波罗和缪司诸女神是地狱精灵的喉舌；荷马和维吉尔是它的最出色的侍从；而天才横溢、趣味盎然的美丽的神话，则是以歌颂魔鬼的光荣为其最终目的的。”[13]基督徒的神圣使命就是在这个虚幻而堕落的世界中坚持纯正的信仰和德行，并且引导更多的皈依者共同走向上帝的光明的国度（图23）。这种庄严的使命意识使得基督徒在忍受着残酷迫害的同时，始终在精神上保持着一种自豪感，这种自豪感往往由于险恶的环境所激发的偏激心态而演变为一种狂热的傲慢和潜在的刻骨仇恨，结果就表现为对异教的坚决的不妥协和不宽容。在以后的历史中我们可以很清楚地看到，一旦当基督教成为一种占统治地位的宗教形态，它立即就把当年罗马帝国加诸在它之上的各种迫害施加到一切异教和所谓“异端”之上，而且在残酷惨烈的程度上比罗马帝国更有过之而无不及。甚至在基督教仍然处于受压迫的状态中时，这种偏狭刻毒的复仇心理就已经无形地流露出来了。狂热而严厉的拉丁教父德尔图良（Tertullianus，约160—225年）向趾高气扬的异教徒们大声宣称：

你们喜爱表演，就等候那最大的表演吧——等候那宇宙最后一次和永不改变的审判。当我看到那么多的骄傲的君王和幻构的神祇，呻吟在黑暗的深渊之中；那么多的曾经迫害上帝之名的长官，消熔在比焚毁基督徒更为猛烈的火焰之中；那么多的睿智的哲人，和他们受惑的门徒一起，在灼热的火光里面呈红赤；那么多的著名诗人在基督的、而不是在密诺斯（即传说中克里特岛的国王米诺斯——引者）的法庭中战栗；那么多的悲剧家在表达自己的痛苦中声调更优美；那么多的舞蹈家——当这个时候，我应该怎样惊叹，怎样笑，怎样欢乐，怎样欣喜。[14]



图23 圣彼得大教堂

由于这种孤傲的使命感和前赴后继的殉道精神（图24），使得基督教的火种越烧越旺，从犹太人和罗马下层民众中逐渐扩散到罗马军队、贵族和政府官员中，对罗马传统的多神教形成了严重的威胁。因而在公元250—259年这十年间，罗马皇帝迪希厄斯和弗里利安先后两次对基督徒进行了极其残酷的迫害。他们用酷刑、监狱和恐吓来迫使基督徒向罗马诸神的偶像献祭，禁止教徒们聚会，没收教会财产和墓地，许多主教和神父被极刑处死，平信徒则遭到凌辱、流放和财产充公的惩罚。一些著名的主教和教父，如罗马主教费比安、安提阿主教巴比拉、拉丁教父奚普里安等均以身殉道。公元260年，懦弱无能的皇帝加利伊纳斯执政，他改变了对基督教的迫害政策，准许基督教会自由活动，并发还教会财产。此后的四十年被称为“长期和平时期”，基督教的势力再度猛增。到了公元303年，戴克里先（284—305年在位）因宫廷纵火案对基督徒进行了最后一次大规模的镇压，他一连发布了四

道敕令，拆毁教堂，没收教产，用酷刑强迫神职人员献祭，并对军队和宫廷中的基督徒进行大清洗。然而此时的基督教已经羽翼丰满，非昔日可比，而且在罗马民众和上层人士中赢得了普遍的同情。因此当君士坦丁执政（306年）后，他开始对基督教采取亲善态度。313年，君士坦丁在统一了西部地区之后，与帝国东部的皇帝利西尼厄斯共同颁发了一个敕令，即著名的《米兰敕令》（又称《宽容敕令》）。“它宣布绝对的信仰自由，将基督教与罗马帝国其它宗教置于完全同等的法律保护下。命令发还在最近的迫害中没收的教会财产。”[15]323年君士坦丁战胜利西尼厄斯后，更是大张旗鼓地扶持基督教，任用信仰基督教的官员，同时有意识地削弱罗马国教的势力。325年，在距君士坦丁堡（今伊斯坦布尔）不远的尼西亚镇召开了基督教历史上的第一次、同时也是最重要的一次世界性会议——尼西亚公会议，会议确定了基督教的一些基本信条（如“三位一体”等），并对阿里乌“异端”进行了声讨；而召集这次会议的正是君士坦丁皇帝。

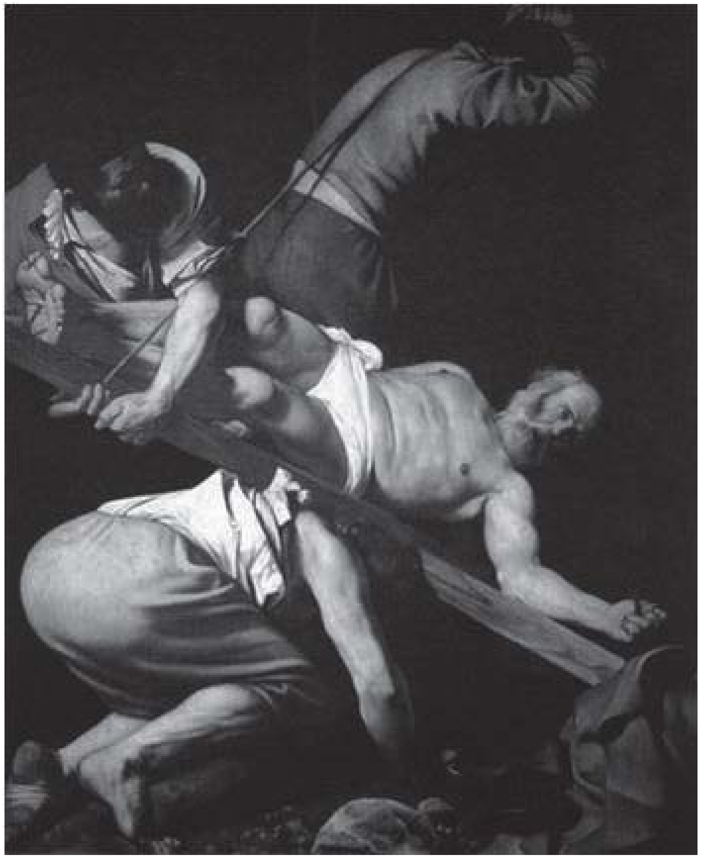


图**24** 彼得殉道

尽管君士坦丁在尼西亚公会议召开之际尚未受洗，但人们并不怀疑他对基督教事业的支持。他在济济一堂的与会主教面前公开称自己为“处理俗世事务的主教”——负责掌管教外的事情；并希望教会合一，能够免遭异端的侵扰。在324年的内战期间，他声言自己发动的军事战役是为了抵御堕落的异端分子而采取的十字军行动。自326年以后，外邦人的神祠由于逐渐耗竭了原有的捐赠基金，开始变得不太景气。而君士坦丁也认识到，多神教祭祀所拜的是些邪神，故会殃及其统治。330年，他在博斯普鲁斯海峡的拜占庭建立了他的东方新都——“君士坦丁之城”。在这里，他所规划的“新罗马”教会的神职人员为其主持了落成仪式。[16]

337年，这位罗马皇帝在临终之前终于接受了基督教的洗礼，成为一名基督徒。他被安葬在君士坦丁堡的十二使徒纪念碑旁，成为与这

些使徒并驾齐驱的第十三位使徒。

君士坦丁死后，虽然“背教者”朱理安皇帝（361—363年在位）曾一度想重新确立罗马多神教的统治地位，并最后一次对基督教造成了威胁，但是他仅仅做了两年皇帝就去世了。朱理安之死成为对基督教全面解禁的讯号，从此以后，基督教就理直气壮地朝着罗马国教的方向发展。392年，狄奥多西一世颁布法令，关闭一切异教神庙，禁止在任何场合献祭。该法令标志着基督教正式取代多神教而成为罗马国教。

当塔西佗把基督教当作一种旁门左道的迷信而加以贬抑时，他无论如何也不会想到这个被尼禄当作替罪羊的柔弱的宗教竟会成为令罗马人普遍皈依的国教。在这场以柔克刚的漫长较量中，罗马不仅失去了它的传统宗教，而且也失去了它的文化根基。因此当罗马帝国把基督教确立为国教时，它自己就成为了一只断了线的风筝或一个徒具其表的傀儡。

基督教因其固有的唯灵主义特点，注定了要与物质主义的罗马帝国处于格格不入的对立状态中。基督教会与罗马帝国、上帝的王国与凯撒的王国，这两种势力从一开始就是水火不容的。罗马帝国曾用屠刀残酷地杀戮基督徒，最后它却不得不向这个柔弱而顽强的非暴力主义宗教妥协。然而，罗马帝国的妥协并不能改变它的日益衰败的命运，它觉悟得太晚了，它那衰朽的躯体已经不能再承受基督教唯灵主义这副猛烈的泻剂。因此，罗马帝国皈依基督教之日，也就是它的回光返照之时。被奉为国教的基督教使奄奄一息的罗马帝国的面颊上出现了一片红晕，然而它却悄悄地吸尽了这个庞大帝国的最后一丝精气。那个滥觞于耶路撒冷的唯灵主义宗教，当它终于被精疲力竭的罗马人毕恭毕敬地供在帝国的祭坛上时，立即就变成了一匹可怕的特洛伊木马，与莱茵河东岸的日耳曼蛮族里应外合，共同毁灭了不可战胜的凯撒的帝国。如果说苏格拉底之死构成了希腊文化的“原罪”，那么耶稣之死则构成了罗马文化的“原罪”。“凡动刀的，必死在刀下。”[17]

希腊人杀死了苏格拉底，苏格拉底的精神就借助于野蛮的马其顿人和罗马人之手报复了希腊人；罗马人杀死了耶稣，耶稣的精神就借助于更为野蛮的匈奴人和日耳曼人之手赎偿了这笔血债。这种历史性的报复，可以视为“上帝的鞭子”在惩罚那些“动刀的”，尽管精神这种极其高贵的东西在实施报复时所借助的却是一种狂暴的物质力量。但是，如果说基督教不能够挽救病入膏肓的罗马帝国，它却可以制服粗野而朝气蓬勃的日耳曼蛮族。衰朽的罗马帝国承受不了的唯灵主义，对于更野蛮、更剽悍的日耳曼人却发生了神奇的效应。在至柔至弱的基督教与至刚至强的日耳曼蛮族之间出现了一种天然的默契，这两种截然相反的力量的结合，产生了欧洲中世纪文明这个阴郁而深沉的儿子：

那个被谋害的犹太，把它的唯灵主义奉送给罗马人的时候，是不是想向它那得胜的敌人报复，就像从前陈陶尔[18]那样，临死时狡猾地把一件浸渍过自己鲜血的有毒致命的长袍交给周比特的儿子？真是这样，罗马帝国、各国人民中的赫库勒斯，被犹太的毒药慢慢害死，结果头盔铠甲都从他那衰朽的躯体上脱落，他那声振四方的激战呼号日益低微，变成了僧侣的喃喃祈祷和阉人的颤声口都囔。

但是，使老人耗尽精力之物，却能使青年身强力壮。那种唯灵主义对于极其强壮的北方各族人民，却产生了良好的作用；在他们过于暴烈的野蛮身躯里，注入了基督教的精神；于是欧洲文明开始诞生。[19]

在论述基督教精神对日耳曼蛮族的“洗礼”之前，让我们先来看看基督教与犹太教以及希腊哲学之间的渊源关系。

二、基督教与犹太教

关于基督教的起源问题，学术界素来有所谓“两希传统”之说，即希伯来传统与希腊传统，而希伯来传统就是指基督教的犹太教根源。基督教作为一种高级宗教，它的历史根基深深地置于犹太教之中，它在圣教历史以及部分律法和道德观念等方面与犹太教一脉相承。但是基督教从本质上说是与犹太教截然不同的，这首先表现在基督教已经具有了一套真正的神学理论或宗教形而上学（这种深邃而玄奥的宗教形而上学思想来源于希腊唯心主义哲学），它克服了犹太教的此岸性和直观性，成为一种关于灵魂和彼岸世界的福音。其次，基督教虽然接受了律法，但却不拘泥于外在的律法，而是更侧重于内在的信仰。在道德观上，基督教创立了与犹太教的效果论道德观全然不同的动机论道德观。与犹太教相比，基督教更侧重人的灵魂得救和精神自由。这些文化上的差别，再加上基督教在传播过程中对犹太教的狭隘民族性的超越，使得基督教虽然脱胎于犹太教，后来却发展成为一个敌视犹太教的宗教。

犹太民族是一个苦难深重的民族，在数千年的历史中它几乎没有摆脱过外族人的统治和奴役。犹太人的祖先希伯来人大约在公元前14世纪上半叶由沙漠进入巴勒斯坦，与当地的迦南人逐渐融合，形成农耕的以色列部落。公元前13世纪末，埃及法老梅尼普塔征服了巴勒斯坦，并刻下碑文炫耀战功：“以色列已化为废墟，但它的种族并未灭绝。”这是以色列第一次见于历史文献。公元前12世纪以后，犹太人又先后沦于非利士人、亚述人、巴比伦人、波斯人、马其顿帝国、埃及托勒密王朝和叙利亚塞琉西王朝以及罗马帝国的统治之下，在数千年的漫长历史中一直处于失国状态。

经历了如此悲惨的历史磨难，自然会产生出浓厚的不幸意识。在现实世界中得不到幸福和安宁，就只能到宗教中寻找安慰。在犹太教最早的经典“摩西五经”或“律法书”（即《旧约》中的《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》，约于公元前444年前编集）中，犹

太人表述了这种基于不幸意识的宗教思想。上帝创世之初，曾许诺犹太人的祖先亚伯拉罕子孙繁荣昌盛，上帝对亚伯兰（亚伯拉罕之原名）说：“你向天观看，数算众星，能数得过来么……你的后裔将要如此。”[20]亚伯拉罕是个义人，他虔信上帝，他的子孙中也有许多义人，因此上帝拣选犹太人作自己的羔羊。然而亚伯拉罕也有许多不肖子孙，他们老是忤逆上帝的意愿，对上帝不虔敬，招致上帝发怒，称其为“硬着颈项的百姓”。因此上帝必先使犹太人遭一番磨难，才会领他们去那“美好宽阔流奶与蜜之地”。上帝对亚伯拉罕预言：“你的后裔必寄居别人的地，又服事那地的人，那地的人要苦待他们四百年……后来他们必带着许多财物，从那里出来。”[21]后来摩西应了上帝的预言，引导犹太人逃出埃及，在西乃山与上帝立约，定下十条诫命和许多律例。这些律法成为犹太人生活的基本准则。

犹太人的不幸意识在“摩西五经”中充分表现出来，他们不把失落家园的原因归于外族的侵略，而是归咎于自己祖先的不洁，归结为天罚的结果。《旧约》中所记载的犹太人的圣教历史是一部充满了罪孽意识的苦难史，祖先和族人对上帝的不诚始终像梦魇一般笼罩在犹太人头上。这种负罪感是对苦难现实的一种心理安慰，也是对德行的最大鼓励。摩西（图25）在何烈山重申诫命时对犹太人说道：“我今日所吩咐的一切诫命，你们要谨守遵行，好叫你们存活，人数增多，且进去得耶和华向你们列祖起誓应许的那地。你也要记念耶和华你的上帝在旷野引导你，这四十年，是要苦炼你，试验你，要知道你心内如何，肯守他的诫命不肯。”[22]因此悲凄切切的犹太民族就在苦难重重的现实中安身立命，一面一丝不苟地谨守摩西与上帝订立的律法和典仪，一面殷切地期待着复国救主弥赛亚的降临。



图25 摩西

在《旧约》的圣教历史中表现出来的这种罪孽意识和不幸意识，构成了犹太教与基督教之间的最重要的思想联系。对现实生活的失望和对彼岸世界的向往，以及由此而产生的深沉的负罪感，这是希伯来文化与希腊罗马文化的最根本的区别。黑格尔指出："这种从我们个人为无物而发生的心理状态，这种自艾自苦，这种痛楚——我们的个别自我的凄惨，和要跳出这种心灵状态的憧憬——在正统的罗马世界里

是找不到的，而须求之于别的地方。犹太民族所以取得他们‘世界历史’的重要性者，便因为他们具有这种心理状态。……这里所说的感情状态最纯粹地、而且最美丽地表现于大卫赞美诗与各先知书中；他们言辞中的主要命意即是灵魂对于上帝的渴慕，对于逾越规矩的深忧，和对于正义与神圣的想望。”“恰与罗马世界的普遍的命运相对待的，犹太民族有的是‘恶’之意识和向往上帝之心。”[23]这种深沉的罪孽意识和向善之心——善的最高存在形式就是上帝——对基督教产生了深刻的影响，成为基督教的最本质的心理特征。希腊人在对待命运和由此而造成的悲剧时，始终抱着一种乐观的态度，希腊文化在骨子里是一种欢快明朗的文化；而罗马文化由于只是对希腊文化的一种拙劣的模仿，因此在基调上与希腊文化是一致的，只是在形式上比希腊文化要生硬刻板得多，其结果就表现为一种不可伸缩的纪律和冷漠的理智。当希腊人在表演悲剧和观赏悲剧时，他们仍然是怀着一种轻松的心情，他们只是把悲剧当作一种艺术来加以欣赏。命运在希腊人眼里是一种与自然规律同样不可抗拒的必然性，在希腊人的悲剧意识中从来就不曾有过关于自身道德的深沉反省和负罪感。不幸意识这种观念、关于人类祖先的一次堕落而导致万劫不复的罪孽这种思想，从根本上说是不符合希腊文化的个性的。尽管在希腊神话中也有类似于失乐园的故事（如上一章中所谈到的伯罗奔尼撒家族的悲剧），但是希腊人却缺乏那种阴凄惨淡的罪孽意识。因此，希腊悲剧最后终结于喜剧。但是在希伯来文化中，这种深沉的罪孽意识却成为整个犹太教的基础，而且一直延续到基督教中。基督教与犹太教在罪孽意识上的区别仅仅在于，前者通过内在的信仰和道德反省来赎偿罪孽（但是当基督教成为占统治地位的宗教时，赎罪方式就逐渐走向了外在化和形式化），后者却通过外在的律法和祭祀活动来赎偿罪孽。

犹太教的律法主要有三部，分别记载于“摩西五经”的《出埃及记》、《利未记》与《申命记》中。其中，《出埃及记》的第21—23章是现存最古老的犹太法典，它的前言和中心思想就是第20章的“摩西十诫”。《申命记》第12—26章是一个比摩西律法较为宽容的改革提纲，除重申一神崇拜和《出埃及记》中已有的律法外，还提出一些新的律例典章。《利未记》是祭司法典，确定祭祀供奉、节日礼仪和某些经济生活方面的律法规范。据统计，犹太律法学者关于律法的口头传述共有248条命令和365条禁令，这些命令和禁令都非常苛刻，且带有浓厚的原始禁忌色彩，要想一丝不苟地谨守几乎是不可能的[24]。但是所有律法的要义都体现在“摩西十诫”中，对于犹太人来说，只要奉行“摩西十诫”并且遵从某些仪式（如行割礼、洁净等）就可以称得上虔信了。“摩西十诫”包括：1.崇拜唯一的上帝而不可拜别的神；2.不可制造和敬拜偶像；3.不可妄称上帝的名；4.须守安息日为圣日；5.须孝敬父母；6.不可杀人；7.不可奸淫；8.不可偷盗；9.不可作假见证陷害人；10.不可贪恋别人的妻子和财物。“摩西十诫”成为犹太人不可违背的基本行为规范和犹太教的律法基石。

犹太教的核心是律法和祭祀，基督教的核心则是信仰和道德。基督教也尊重律法，但是认为仅有律法是不够的。耶稣始终教导信徒们超出律法，不要拘泥于此。在耶稣看来，“人称义是因着信，不在乎遵行律法。”[25]在四大福音书中，耶稣与法利赛人的一个重大冲突就在于是否拘守律法。至于祭祀，在基督教中完全被取消了，而代之以信徒发自内心的信仰。耶稣说：“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀。”[26]从祭祀走向信仰，从外在的仪式走向内心的虔敬，这标志着原始宗教向高级宗教的转化。汤因比在谈到原始宗教与高级宗教的区别时说道：“原始宗教的精髓不是信仰，而是行动；信奉宗教的判断标准，不是同意信条，而是参加祭祀行为。”[27]而高级宗教则以信仰和启示为基础。就此而论，基督教比直观的犹太教具有更显著的灵化色彩和超越倾向。

基督教在礼仪方面与犹太教迥然而异。例如割礼制度，本为犹太教祖传礼仪，在犹太教圣典《创世记》中记载了行割礼的由来。上帝对亚伯拉罕说："你们都要受割礼。这是我与你们立约的根据。你们世世代代的男子，无论是家里生的，是在你后裔之外用银子从外人买的，生下来第八日，都要受割礼。……这样，我的约就立在你们肉体上，作永远的约。但不受割礼的男子，必从民中剪除，因他背了我的约。"[28]到后来，行割礼竟发展成犹太民族作为上帝选民的一种确证，以区别其他未行割礼的不洁民族。"犹太人竟以此礼骄人，视外邦未受割礼为可鄙恶，又显系流于偏狭之过。"[29]这种偏狭的割礼制度和选民意识引起了周围各族人的反感和憎恶，塞琉西王朝和罗马帝国的统治者都曾明令制止这种习俗。公元前2世纪中叶，塞琉西王朝的安提阿古四世通令废止割礼，并对那些行割礼的人处以死刑，没收家产。尽管如此，割礼制在犹太人中仍然屡禁不绝。与犹太教相反，基督教废除了割礼制度，认为洁与不洁的区别在于内心的虔信，而不在于肉体上的标记。"外面肉身的割礼，也不是真的割礼。……真割礼也是心里的，在乎灵不在乎仪文。"[30]基督教之所以能突破犹太教的狭隘的民族性而成为一种世界性的宗教，与它废除割礼制度有很大关系。

在道德观方面，基督教也有许多改进。在男女关系上，犹太教虽然明令禁止淫乱，但从未提倡禁欲，且鼓励"要繁殖和增多"。而在基督教中，把禁欲当作一种崇高的德行。《马太福音》中耶稣告诉门徒，"为天国的缘故自阉"这种德行，"不是人都能领受的。唯独赐给谁，谁才能领受。"[31]耶稣本人在这方面就是一个典范。这种禁欲主义思想在后来的基督教修道运动中发展到极端，导致了一种反人性的畸形生活姿态。在贫穷与富裕的问题上，犹太教采取一种劝人安于现状的态度，贫穷固然为上帝所愉悦，但富裕也不是邪恶，而是对正义的奖励。富人应该对穷人施予有分寸的援助，但不必过份。基督教则把贫穷与富裕截然对立起来，贫穷是一种美德，富裕却是罪恶的象征。

《马可福音》中有这样一个故事：一个富有的人来请教耶稣，问如何获得新生。耶稣说到了一些诫律，这人说他都遵行了。当耶稣说到要他变卖财产，分给穷人时，他却面有难色地走开了。耶稣就对他的门徒们说："倚靠钱财的人进上帝的国，是何等的难哪。骆驼穿过针眼，比财主进上帝的国还容易呢。"[32]基督教的这种贫穷道德观与禁欲主义一起导致了中世纪修道制度和托钵僧团的出现，同时也造成了教会实践与教义之间的尖锐的矛盾。在对待仇敌的态度上，犹太教要求教徒们爱兄弟、朋友，但是对敌人却采取不宽容的态度。犹太人长期处于外族人的压迫之下，因此具有强烈的复仇心理，在"摩西十诫"中提到，对敌人要采取"以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以伤还伤，以打还打"的态度[33]。犹太人的上帝绝不饶恕犹太人的敌人，耶和华就曾向摩西许诺要剪除与犹太人为敌的埃及人、亚摩利人、赫人、比利洗人、迦南人、耶布斯人。然而耶稣（图26）却在著名的"山上训众"中说道："你们听见有话说，'以眼还眼，以牙还牙'。只是我告诉你们，不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打，……你们听见有话说，'当爱你的邻居，恨你的仇敌'。只是我告诉你们，要爱你们的仇敌。为那逼迫你们的祷告。"[34]犹太教的上帝对世人爱憎分明，常常动怒要剪除恶人；而基督教的上帝则对一切人都充满了爱，表现出极度的仁慈和宽容（但是在基督教会后来的实践中，耶稣的这种仁慈态度和宽容精神却被一种充满了宗教狂热的复仇意识和偏狭心理所取代）。

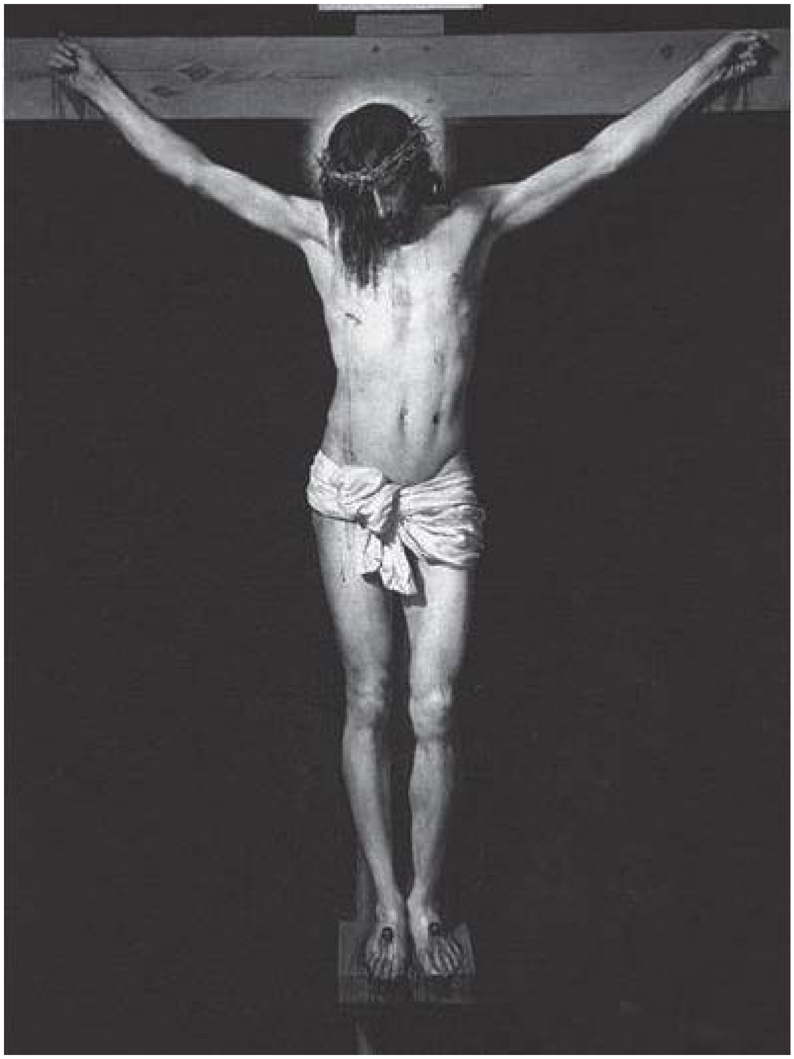


图26 耶稣

犹太教的律法虽然也包含着道德的成份，但却明显地带有强制性，它是通过一种否定的方式（惩罚）来规范人的行为的，它注重的是人们的外在行为及其效果。而基督教的道德则更多地基于人的内心自觉，它通过一种肯定的方式（良心发现）来协调人的行为，更侧重于人的内在的善良动机。犹太教的律法虽多，但它们从未限制人的心念；而基督教则深入到人的内心，在它看来，仅仅在行为上遵循律法是不够的，真正的善在于内心的虔信，在于动机的纯正。基督教创立了一种动机论的道德观，正如耶稣所说："凡看见妇女就动邪念的，这人心

里已经与她犯奸淫了。”[35]这种动机论的道德观当然是一种圣徒式的境界，在欲念蠢动的凡夫俗子的世界中是难以实现的，然而它却提出了一种崇高的道德理想。它把善从外在行为归诸到内心动机，使道德成为一种信仰，具有了浓重的宗教色彩，从而使人的内心道德生活获得了一种超越外在现实规范的倾向。

这种动机论的道德观反映到宗教信仰上，就是对上帝和基督的信。这信是属于内心的，外在的形式并不能取代它。在四大福音书中都强调了信的力量，上帝的国并不出现在这个世界上，而是出现在信者的心中，凡是信者就可以得到永生。律法和诫命固然要遵行，但这并不是最重要的，最重要的是信，是对上帝的爱戴之心。在基督教中，有两条诫命是根本性的，这就是："你要尽心、尽性、尽意、尽力，爱主你的上帝。其次就是说，要爱人如己。再没有比这两条诫命更大的了。”[36]这两条诫命分别构成基督教的最基本的教义和最基本的道德。这是基督教的真义和精髓，其他一切教义和教规都是在此基础上发展出来的。尽心、尽性、尽意、尽力地爱上帝，是要人执著于宗教信仰，轻视世俗的物质生活，潜心于精神修养，超越现世，追求彼岸。律法的权威被取消了，信仰成为宗教的内在依据。爱人如己则是宣扬一种平等的理想，传播大同世界的福音。早期基督教正是凭藉这两点战胜了深陷于颓靡的物质泥沼中的罗马帝国，战胜了沉溺于直观的自然形态中的希腊罗马多神教和囿限于外在的律法主义藩篱中的犹太教，为“精神”的发展铺平了道路。

从弥赛亚运动的末世论到基督救赎说的发展，是基督教最终摆脱犹太教而成为一种独立的世界性宗教的重大标志。在犹太人处于塞琉西王朝统治下的时期，预言著作盛行，汇集成《先知书》八卷，即旧约中的《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王记》、《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》和《十二小先知书》。在这些著作中，民间的“先知”们一方面叙述了犹太民族在外族统治下

的历史，另一方面又预言了犹太人未来的获救福音。当时民间流传着一种说法：上帝将派一位“受膏者”来复兴犹太国，这复国救主就是弥赛亚。弥赛亚的降临将把公义带到人间，使耶和华的选民获福，并降罪于那些压迫犹太人的外邦统治者。这种信念在公元之交的犹太人中流传很广，犹太人普遍相信，苦难的世纪已经到头，上帝的国临近了，弥赛亚不久将降临，给犹太人带来“一千至福年”。这种“末世论”的信念反映了犹太民族强烈的不幸意识和渴待解放的心理。当时在中下层犹太人中，屡次掀起了弥赛亚运动，反对塞琉西王朝和罗马帝国的统治。基督教既然脱胎于犹太教，因此它产生伊始也接受了弥赛亚主义的末世论的影响。在犹太人基督教（即彼得派）中，对人间天国或“一千至福年”的向往是非常强烈的。信徒们相信，上帝的国不久就要降临在这个悲惨的世界上，使受苦受难的人脱离灾难，在肉体和精神上都获得解放。但是，随着公元1世纪中叶外邦人基督教（即保罗派）的崛起，弥赛亚主义的“末世论”逐渐被基督的“救赎说”取代。在救赎说中，“一千至福年”的理想消失了，上帝的国不再在这个世界上出现，而是在另一个世界即彼岸世界中存在，或者在信者的心中存在。进入天国的也不再是具有肉体的人，而是超脱了肉体的灵魂。此岸与彼岸对立起来，肉体与灵魂相分离，耶稣通过受难和复活已经救赎了世人的罪过，成为灵魂获救的“初熟之果”。这种灵与肉的二元对立构成了基督教的基本思想，同时也是基督教与犹太教的最大不同之处。海涅写道：

邪恶的撒旦和善良的基督对立着，基督代表精神世界，撒旦代表物质世界；我们的灵魂属于精神世界，肉体属于物质世界；从而，整个现象世界，即自然，根本是恶的；撒旦，这黑暗的主宰者，就想用它来引诱我们堕落；因此，必须谢绝人生中一切感性快乐，对我们的肉体，这个撒旦的采邑，加以折磨，这样才能使灵魂越加庄严地

升到光明的天国，升到基督光辉灿烂的国度。[37]

这种灵肉二元对立是我们了解基督教的本质精神的关键所在。

当基督教在发展的过程中超出犹太民族的狭隘范围、为越来越多的外邦人所接受时，它必定对犹太人的解放和“一千至福年”的理想不再感兴趣。这种以外邦人、特别是希腊人和罗马人为主要成分的基督教派别就是所谓的保罗派。保罗曾经是一个深受法利赛人宗教传统熏陶的极端保守主义分子，对处于襁褓中的基督教进行过猛烈的攻击，后来由于见到耶稣复活升天的异象而皈依基督教，并受基督的嘱托将福音传播给外邦人，在此基础上发展出外邦人基督教。在思想来源上，保罗派深受希腊神秘主义和新柏拉图主义的影响，把眼光从此岸的人转向彼岸的灵。具有现实革命意义的弥赛亚运动被保罗派改造为一种灵魂获救的福音，保罗“宣传一种神秘教，把其中有关革命宣传的基督·耶稣化成了一个能使凡人化为不朽的神灵。他把天国从现世搬到了来世。”[38]

基督就是弥赛亚，区别仅仅在于，基督由犹太人的复国救主变成了全人类的救世主。福音书中提到，耶稣问门徒们他是谁，门徒们说他就是基督。法利赛人因此而攻击耶稣，因为在法利赛人看来，弥赛亚将带来一千至福年，而耶稣却并没有带来上帝的国。在法利赛人眼中，耶稣是个鼓唇弄舌的骗子。从法利赛人对耶稣的态度中可以清楚地看到犹太教的天国观念与基督教的区别。《路加福音》记载：“法利赛人问上帝的国几时来到，耶稣回答说，上帝的国来到，不是眼所能见的。人也不得说，看哪，在这里。看哪，在那里。因为上帝的国就在你们心里。”[39]耶稣的名言“我的国不属这世界”成为基督教之区别于犹太教的一个重要标志，它体现了基督教的唯灵主义和超越精神。末世论是肉体获救的福音，它使人期待不久将至的人间幸福，它并没有超越此岸和肉体——犹太教徒们相信在有生之年即可进入上帝之国。

因此末世论只是对一种社会改良运动的承诺，它宣扬的与其说是一种宗教理想，毋宁说是一种社会理想。然而这种社会理想在现实中却屡遭挫折，无法实现，久而久之，就会成为一种空洞的宣传，失去感召力。基督教的救赎说则通过耶稣的蒙难和复活而传播了一种精神获救的福音，它告诉人们，幸福不在此岸此生实现，而是在肉体死后实现于复活的灵魂中。基督已通过死而复活救赎了人类祖先亚当犯下的“原罪”，只要在心中信基督、信上帝，人人都可像基督一样在彼岸的天国中获得灵魂的永生。“基督已经从死里复活，成为睡了之人初熟的果子。死即是因一人而来，死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了。照样，在基督里众人也都要复活。”[40]救赎说使基督教具有了一种唯灵主义的性质，把犹太教所缺少的形而上学赋予了它，从而使基督教成为一种神学和真正意义上的宗教（即汤因比所说的“高级宗教”）。在这个宗教中，信仰成为获救的唯一依据，灵魂的归宿成为至高无上的终极关怀。

在早期基督教中，存在着观点对立的两派，即彼得派和保罗派。前者带有犹太教的深刻烙印，具有低级宗教的朴素性；后者则已摆脱了犹太教的影响，成为一种神学或宗教形而上学。“保罗神学的理论基础是灵魂与肉体相对立的二元论。这种二元论来自非犹太教的东方神秘宗教，在希腊哲学中采取了思辨形式。”[41]后来的整个基督教都是在保罗派的基础上发展起来的，许多神学家甚至认为，保罗才是基督教的真正创始人，他创立了一个以基督的救赎为中心的宗教。在《新约》的前三部福音（《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》）中，还带有彼得派的明显影响，这三部福音书因其基本观点相同而被称为“同观福音”。第四福音书（《约翰福音》）和“保罗书信”则代表着保罗派的观点，与“同观福音”有很大的差异。在“同观福音”中，耶稣是一个历史人物，是基督教的教祖。在《约翰福音》中，耶稣却成为道成肉身的上帝之子，成为神和灵本身。“基督教对耶稣本质的观念来自《约翰福

音》之处无疑多于其他福音；但另一方面，约翰对耶稣的描绘对于历史学家理解耶稣相对来说提供了更少的东西。”[42]这种浓重的唯灵主义色彩使《约翰福音》成为基督教神学的思想基础。

“同观福音”与《约翰福音》的一个显著区别在于对待犹太人的态度上。在“同观福音”中，耶稣对罗马总督彼拉多承认自己是犹太人的王，敌视和迫害耶稣的只是犹太上层阶级中的祭司、长老和宗教知识分子（法利赛人）。在《约翰福音》中，耶稣不再承认自己是犹太人的王，而是宣称：“我的国不属这世界”，迫害耶稣的成为整个犹太民族。基督教本是从犹太教中发展出来的，但是到了外邦人的保罗派那里，开始出现敌视犹太人的倾向。保罗在给帖撒罗尼迦人的信中写道：“这犹太人杀了主耶稣和先知，又把我们赶出去。他们不得上帝的喜悦，且与众人为敌。不许我们传道给外邦人使外邦人得救，常常充满自己的罪恶。上帝的愤怒临在他们身上已经到了极处。”[43]犹太基督教开始被当作一种异端遭到排斥，基督教的中心逐渐移到罗马。公元2世纪灵智派把这种倾向推至极端，把基督教与犹太教截然对立起来，试图完全割断基督教的犹太教根源。这种做法虽然遭到基督教会的否定，但基督徒对犹太人的仇恨却深深地埋藏下来，在以后的许多世纪中酿成了基督教世界迫害犹太人的一幕幕惨剧。罗素指出：

> 基督徒对同时代的犹太人早就抱着敌对态度。公认的见解是上帝曾和先祖、先知等圣者讲过话，预言基督的来临；但基督降世后犹太人却不承认他，因此须把他们视为恶者。此外基督废弃了摩西的律法，代之以爱上帝和爱邻居两条诫命；而犹太人又执拗地未予以承认。所以一旦基督教变为国教，反闪族主义，以其中世纪的形式，在名义上便成为基督徒热诚的表现。[44]

“同观福音”与《约翰福音》及“保罗书信”有许多不同之处，但最重要的一个差别在于：基督由人子变为上帝子，变为灵。“保罗派的基督

是‘上帝子’，而不是‘人子’。保罗派的‘天国’不是‘有血气者’的王国，不是现世的王国，而是由于一个奇迹而从物质中解放出来的众神灵的王国。”[45]《约翰福音》开篇就写道：

> 太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。这道太初与上帝同在。……道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。[46]

这“道”或“逻各斯”就是灵。“上帝是个灵”，而“从灵生的，就是灵”，所以作为上帝子的基督就是灵。基督的死是载负着道的肉体的死，而“复活的是灵性的身体”。基督从降生到死而复活是上帝的“道”或精神的否定之否定过程，这“道”或精神只有通过异化为肉体然后再扬弃肉体才能实现自身和认识自身。“基督——依一个人来说——他一身里表现了上帝与人类之合一，他的死亡与他的全部历史里表现了‘精神’之永恒的历史。”[47]在保罗派的神学中，已经包含了黑格尔的绝对精神发展的辩证法。基督渴望着死，渴望着灵魂的解脱，正如绝对精神渴望着扬弃“堕落的”自然界一样迫切。基督死而复活既然是沉缅于肉体和物质世界中的灵魂的“初熟之果”，人若在心中信基督，背起自己的十字架跟随基督，就能像基督一样成为灵，进入灵的天国，获得永生。耶稣在与众人分别时祷告道：“父啊，时候到了。愿你荣耀你的儿子，使儿子也荣耀你。正如你曾赐给他权柄，管理凡有血气的，叫他将永生赐给你所赐给他的人。认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”[48]基督的救赎说到底是对信者的救赎、对灵魂的救赎。基督作为上帝子、作为灵，与上帝同在。对上帝的信仰变成了对基督救赎的信仰，“信子就是信父”。这种上帝、道与基督一体以及基督的神性与人性一体的观点在公元325年的尼西亚公会议以

及以后的历次宗教会议上得到了正统教会的确认，奠定了“三位一体”和“基督神人性”等基本教义的思想基础。

尽管基督教的某些教仪和教义可以追溯到犹太教和其他的东方古老宗教中[49]，但是基督教作为一种以内心信仰为基础的高级宗教，与以祭祀崇拜和外在律法为基础的原始宗教是截然不同的。基督教体现了一种唯灵主义的浪漫精神，即灵魂对现实世界的超越和对彼岸世界的追求。它的目光不是朝向现世，而是投向彼岸。任何原始宗教都是为了人而祈求神，而基督教则是为了神而超越人；原始宗教都相信在天国中人的肉体将享受快乐，基督教则致力于寻求摆脱肉体后的灵魂（精神）自由；原始宗教的哲学基础是朴素唯物主义和感觉主义，基督教的哲学基础却是形而上学的唯心主义和唯灵主义。正因为基督教具有形而上学的特点，所以它逐渐发展成为一种严格意义上的神学，而犹太教却如同其他原始宗教一样，始终未能超出祭祀、律法的外在性藩篱和心灵感应的直观窠臼。

而基督教借以超越浅薄直观的犹太教的宗教形而上学思想，最初脱胎于希腊唯心主义哲学和阴郁晦涩的民间神秘祭。

三、基督教与希腊哲学

基督教虽然产生于公元之初，但是作为它的核心和灵魂的彼岸意识与唯灵主义，却早在数百年前即已发萌于希腊民间流行的奥尔弗斯神秘祭，并在希腊唯心主义哲学的土壤中滋生壮大。尽管基督教的圣教历史和罪孽意识来自于犹太教，但是它的神学思想和宗教形而上学却发轫于希腊唯心主义。基督教文化的本质精神说到底就是灵魂对现实世界的超越，就是那种空灵幽邃的唯灵主义。这种唯灵主义最初以朴素直观的形式表现在希腊民间神秘祭（奥尔弗斯教）的轮回转世说中，

然后在毕达哥拉斯、苏格拉底和柏拉图等人的哲学中得到理论上的提炼和表述，并通过斐洛的“隐喻”神学和普罗提诺的神秘主义最终汇入基督教，成为一套严密的、系统化的宗教形而上学体系。

希腊城邦制时期，在民间流传着一种与正统的奥林匹斯宗教相对立的神秘祭，即奥尔弗斯教。与感性而明朗的奥林匹斯宗教相比，奥尔弗斯教的基调是神秘而阴郁的。对酒神狄奥尼索斯的崇拜是奥尔弗斯教的一种较为原始和粗浅的形式，酒神祭（图27）是希腊人的一种自我迷狂和放纵的活动，它与情欲的宣泄直接相关。在上一章中我们已经看到，这是一种既美丽又野蛮的宗教仪式，参加这一仪式的多为妇女，她们头戴常青藤冠，身披兽皮，手持酒神杖，狂欢滥饮。与象征着理性原则的奥林匹斯诸神相对立，狄奥尼索斯代表着遭到压抑的情感与欲念；对他的崇拜或许更具有原始意味，但是同时也更多地包含着超越现实的冲动。它煽动起一种回归浑沌的忘我迷狂，使灵魂与肉体一同沉醉于焚毁消散的晕眩和轻扬中。它冲垮了一切法规、禁忌的藩篱，使精神情感得以绝对自由的宣泄，因而它是肉体与精神的共同放纵。尼采评论道：“这些庆典之中心观点乃是一种纯粹的性之乱婚；蹂躏了每一种业已建立的部落宗法。所有这些心中之野性的冲动，在这些机会里都得到解放，一直到他们达于一种欲望与暴戾之感情激发的顶峰。”[50]



图27 酒神狂欢秘祭

但是狄奥尼索斯崇拜毕竟是原始而粗野的，它所导致的精神迷狂是在肉体迷狂中实现的。这种迷狂一开始就遭到了代表审慎原则的贵族阶层的反对。在后来的发展演变过程中，这种肉体迷狂逐渐转化为精神沉醉，纵欲主义让位于禁欲主义，狄奥尼索斯崇拜被奥尔弗斯崇拜所取代。

奥尔弗斯是希腊传说中的歌手，他的琴声能够感动花草鸟兽，据说他因为拒绝参加酒神的狂欢秘祭而激怒了狄奥尼索斯的崇拜者，被狂怒的色雷斯妇女们撕成碎片。奥尔弗斯教的信徒们相信灵魂的轮回

转世，严禁杀生和食肉，因为在动物身上可能附有人的灵魂。入教者必须行一种净洗礼，并且要严守教规，这样才能达到灵魂的“纯洁”。奥尔弗斯教可能是西方最早的禁欲主义宗教，教徒们对酒神祭的狂欢显然采取一种冷漠的态度。与热情狂放的酒神狄奥尼索斯相反，奥尔弗斯是一个忧郁悲观的形象，时时沉缅于他的音乐之中。对物质生活采取的禁欲主义态度从在音乐中达到的精神欢愉和解脱的境界中得到了补偿，肉体的狂欢让位于精神的沉静。梦幻、冥想、万劫的宁静和灵魂的永生，这就是奥尔弗斯向往的境界。我们可以把奥尔弗斯看作是狂热的狄奥尼索斯崇拜的改革者，他用一种禁欲的苦行主义代替了狄奥尼索斯的纵欲的享乐主义，用“与神合而为一”的精神沉醉代替了恣肆放纵的肉体沉醉。这种禁欲主义的思想尤其投合希腊下层民众的口味，对于那些生活在不幸之中同时又对上层社会的骄奢淫逸深怀不满的人们来说，现实生活本身就是痛苦和无聊的，唯有通过精神的沉醉才能达到灵魂的净化，获得永恒的福祉。

奥尔弗斯教对希腊哲学、并通过希腊哲学对基督教的影响主要在于：它提出了一种精神与肉体相对立的二元论思想，以及灵魂轮回转世直至永生的观念。现实世界与肉体只是束缚灵魂的暂时的泥淖，是虚幻和罪恶的源泉，灵魂在几经肉体的熬炼（轮回）之后将彻底抛弃这有限的定在形式，达到永恒的归宿地（这归宿地据说在星辰上）。此生的德行将决定来世的生活，苦行的有德者仍将转世为人，如此循环往复，终至于神。古墓中发掘出的奥尔弗斯教书版上写着：“欢迎你，忍受了苦难的人。……你将由人变为神。”而纵欲的恶徒则将投生为禽兽，如此每况愈下，最后沦入地狱。汤姆逊根据散见于柏拉图著作中的有关片断，对奥尔弗斯教的教义描述道：

按照奥尔弗斯派的教义，人生就是赎救提坦神族罪行的一种忏悔。人的不朽部分是被禁锢在他的凡体之中；灵魂被幽禁在他的肉体之中。肉体是灵魂的坟墓。……人

生是死亡的演习。只有通过死亡，灵魂才能从它的禁锢之中解脱出来，才能从它身体的罪恶之中得到解救。生就是死，死就是生。死亡之后，灵魂要受审判。……灵魂在世上经过三世之后，不受肉体玷污，就被永远开释，去和天上的快乐神灵共同交游。[51]

可以说，这种灵魂与肉体的二元论使奥尔弗斯教具有了一些形而上学的成分，从而与深陷于直观的自然形态中的奥林匹斯宗教区别开来。这是发生在古希腊社会中的一场自发的宗教改革，它构成了希腊神话向希腊哲学、明朗直观的感觉主义向深邃玄奥的唯心主义过渡的一个重要环节。

在希腊城邦时代，第一个公开宣扬唯灵主义神学思想并因此而成为新宗教福音的殉道者的人，就是苏格拉底。苏格拉底因提倡新神而被崇奉奥林匹斯多神教的雅典人处死，这新神与希腊城邦所信奉的诸神不同之处在于它是一个“灵”。苏格拉底所表现出来的宗教殉道精神和对待生死的超然态度，使他成为西方文化史上最大的思想圣徒和道德典范。即使在后来的基督教徒眼里，苏格拉底之死的重要性也仅次于耶稣受难。苏格拉底的死之所以对后世产生如此大的影响，并不在于他对死亡的无畏，而在于他对死亡的超然。他在面对死亡时阐述了许多关于灵与肉的关系的思想，这些思想构成了基督教信仰的理论来源。早期基督教的使徒（保罗等）和教父们的神学思想，大部分都直接或间接地来自于柏拉图和柏拉图笔下的苏格拉底。鼓励苏格拉底去死的那个“灵”与基督教所宣扬的三位一体的上帝似同出一辙，诚如查斯丁所指出的：“鼓舞着苏格拉底的理性（即‘道’），自那时以后便化为人形，托生于耶稣·基督。所以，基督教徒是与苏格拉底及柏拉图崇拜同一个上帝。”[52]在西方人眼里，苏格拉底就是基督的殉道原型，他对西方文化的深刻影响是无人可以望其项背的，其情形就如同孔子对中国文化的影响一样。

柏拉图哲学是古希腊神秘主义思想的集大成者，同时也构成了基督教神学理论的主要来源。柏拉图是苏格拉底的弟子，他在一些著作中记载了苏格拉底与别人的辩论，他的许多思想也都是藉着苏格拉底之口说出来的。柏拉图哲学思想的基础是实体与现象、理念世界与感觉世界相对立的二元论哲学。柏拉图认为，可感觉的现象世界是虚幻的世界，它只是唯一真实的世界即理念世界的摹本或影子。这种哲学理论的特点是把主观抽象的概念当作客观世界的依据，把思维的结果当作实存的前提，这样就走向了绝对唯心主义，使理念成为一种形而上的本体。按照这种理论，在任何感性的具体存在物后面，都有一种更真实、更原始的一般存在，前者只是由于摹仿和分有了后者才得以存在。既是摹仿和分有，当然是不完满的，正如分有了基督的肉和血的信徒们远不如基督本身完满一样。然而，尽管不完满，诸多的具体事物也唯有当其作为理念的摹本时才能存在，它们如群星拱月一样围绕和趋向理念。这种理念本体论后来转化为众信徒由于对基督的信仰和分有基督的神性而获救的基督教神学理论，也成为经院哲学中实在论的理论来源。

基于这种理念世界与感觉世界二元对立的哲学思想，柏拉图在神学观点上必然宣扬一种鄙夷肉体的灵魂不朽论。既然感觉世界是不真实的，不可靠的，肉体和现世的物质生活当然也就是不值得留恋的囚牢。灵魂或精神可以达到理念世界，但是只有在挣脱了肉体的束缚后才能真正实现这一目标。肉体具有双重的罪恶，它一方面用粗俗的欲望来引诱暂居于它之中的灵魂堕落，另一方面又构成了妨碍灵魂认识真理的“歪曲的媒介”。由此就说明了苏格拉底为什么会对死亡采取视死如归的超然态度——正是由于怀着坚定的唯灵主义信念，苏格拉底才以一种常人不可理解的欢欣之情慨然赴死。在柏拉图看来，灵魂若是处在肉体的束缚中就不能获得纯粹的知识，真正的知识只能在死后才能获得。因此，死亡并非是一件痛苦的事，从某种意义上来说倒是

一件值得庆幸的事情。在灵魂不朽的问题上，柏拉图虽然深受奥尔弗斯教的影响，同时也表现出一种超越直观性的轮回转世的倾向。他认为，一个人死后灵魂的归宿由他生前的德行所决定，善者的灵魂升入天国转化为神，恶者的灵魂堕入地狱永受折磨，居中的则进入炼狱以求净化。这种观点与基督教的教义更为接近。

柏拉图对基督教的最重要的影响在于，他提出了一种**系统化**的理念世界与感觉世界、灵魂与肉体相对立的二元论，这种二元论后来成为基督教神学最基本的内容。天国高于俗国，来世优于现世，这本是许多宗教的共同信条。但是认为现世只是天国的一个“叛逆的省份”，人只有在对这个“叛逆的省份”再次叛逆后才能进入天国；认为肉体只是灵魂的魔沼，灵魂只有在摆脱和唾弃这个魔沼后才能获得永福，这种思想则是柏拉图哲学和基督教神学的核心。这种灵肉对立思想在实践上导致了禁欲主义的生活态度。虽然柏拉图本人并不是一个禁欲主义者，但是他的哲学却造就了成千上万个基督教禁欲主义者。

柏拉图哲学具有一种狂信的神秘主义性质，这种性质深深地渗透于基督教中。柏拉图哲学是通过普罗提诺的新柏拉图主义而与基督教神学相联系的，普罗提诺除了受柏拉图的影响外，也吸取和发展了斯多噶派的一些观点。这些观点大体上可以归纳为两点。第一，斯多噶主义在人对上帝的责任和人对国家的责任之间作出了明确的划分，认为后者应该服从于前者。这种见解对于基督教后来解释上帝的王国和凯撒的王国的关系具有很重要的作用，最终发展为9世纪的“君士坦丁赠礼”和12世纪的“两把剑”理论。第二，斯多噶主义侧重于一种内在的道德生活，即灵魂对上帝的专注和虔诚。这是一种超肉体的灵性生活，爱比克泰德常常说：“人就是一点灵魂载负着一具尸体。”在对待肉体的态度上，斯多噶派比柏拉图更悲观、更阴郁，而且他们还身体力行，奉行一种恬淡寡欲的禁欲主义。斯多噶派的福音是“忍受的福

音”，一个有德的人必须克制肉体的种种激情和欲望，倾心于神，唯有这样灵魂才能与神合为一体，达到善的境界。

普罗提诺生活在公元3世纪的罗马帝国，罗素把他称为“古代伟大哲学家中的最后一个人”。他生活的时代恰恰处于被吉本称为“黄金时代”的安东尼王朝刚刚结束，而戴克里先和君士坦丁的新秩序尚未建立的混乱状态中。罗马帝国已经显示出衰亡的迹象，罗马人纷纷像希腊化时期的人们一样龟缩于自我享乐，把脊背转向现实世界。传统的罗马国教摇摇欲坠，基督教却仍然受到官方的压抑。面对悲惨的现实，普罗提诺像一个真正的柏拉图主义者所能做的那样，把眼光集中于那个在现象背后的唯一真实的理念世界，集中于真与善的超感的永恒之域。如果说斯多噶主义者是一些不断哀叹着现实的痛苦、满脸愁云的悲观主义者，那么普罗提诺则是一个始终赞美着超现实的神明之国的信心十足的乐观主义者。

普罗提诺的形而上学建立在太一、奴斯和灵魂这三个概念的神秘统一之上，三者的关系就如同基督教的三位一体的圣父、圣子和圣灵的关系一样。太一是一个比较模糊的概念，它有时被称为“神”，但似乎比神更为广阔、原始。它既是存在的，又是非存在的。太一是包含着“有”的无，它是“神”、“善”、“美”，同时又先于和超越了它们。总之“太一是不可定义的”，它既是一个绝对的肯定词，又是一个绝对的否定词；它什么都是同时又什么都不是。从这种意义上来说，太一表述了“上帝”这个概念的真实含义，“上帝”就其本性而言应该是一个不可限定的绝对抽象者。真正意义上的“上帝”应该既是一，又是多；既是自身，又不是自身。在这方面，哲学中的“上帝”比宗教中的“上帝”更纯粹、更玄奥。因此对于普罗提诺的太一，“沉默无言要比无论什么辞句都有着更多的真理。”

普罗提诺所说的次一等的存在即“奴斯”（nous）或精神、心智，它是对太一进行规定的结果。他本人认为，奴斯是太一的影子，这无非

是说，奴斯是具有某种定形的太一（这种定形不是物质形态而是精神形态上的），是太一的规定性。奴斯相当于斐洛哲学和基督教中的“道”（逻各斯），相当于黑格尔哲学中的“世界理性”，因此奴斯与太一的先后关系不是时间上的，而是逻辑上的。奴斯并不是太一的派生物或另一种存在，而是太一藉以认识自身的某种定在形式，或者就是认识活动本身。普罗提诺把奴斯称作太一的“影子”，并且认为这影子与太一本身乃是同一个东西，奴斯可以被比作太一从自身发出并照亮自身的光明。

奴斯是体现为一的太一，它是一种整体性的精神，一般的精神。当它分化为多时就产生出诸多的“灵魂”，这些灵魂居住于它们所创造的物质世界中，每一种生物或非生物都有自己的灵魂，每个灵魂都通过与奴斯的联系而窥见太一和分有太一。众多的灵魂与单一的奴斯相结合就达到了至高无上的不可定义的太一。显然，对太一的领悟已达到一种神秘状态，超乎于“理智、心灵和感情之上”，与其说是一种认识，毋宁说是一种顿悟。唯有在神秘的顿悟状态中，有限而具体的灵魂才能“窥见”玄奥而无限的太一。物质世界和肉体是灵魂的创造物，然而灵魂必须在摆脱和超越了它的创造物以后才能与太一相合一。这里包含着一种灵魂的“苦肉计”，灵魂只有经历了痛苦的异化（创造物质世界并囚居于其中），然后扬弃异化，才能与奴斯相融合，达到领悟太一的“最崇高的境界”。普罗提诺说道：

摆脱了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窥见了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体现最崇高的生命，与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无论是什么我都凌越于其上。[53]

这种神秘主义成为基督教摈绝肉体享受、侧重灵魂自由的神学思想的重要根源，并为超理性的信仰提供了理论支持。

普罗提诺的三位一体的形而上学具有浓厚的思辨色彩，同时也带有明显的神秘主义成分。在一个基督教徒看来，普罗提诺的太一就是上帝，奴斯就是圣子基督，灵魂则是渗透于每个信徒的信仰中的圣灵。太一通过自我规定而呈现为奴斯，这就是上帝的道成肉身；奴斯通过分化为灵魂而与太一重新达到合一，这就是基督复活和在信仰中（以及宗教社团中）实现的灵魂救赎。无怪乎奥古斯丁认为，如果普罗提诺再晚生一点，只需“改动几个字句，就是一个基督徒了”。

希腊唯心主义哲学（图28）和犹太教的圣教历史一样，构成了基督教的思想来源。但是希腊哲学却具有与犹太教正好相反的趋向，它带有浓厚的形而上学性质，这恰恰是犹太教所缺少的。对于基督教来说，希腊哲学过于玄奥，犹太教却又过于直观，基督教走的是一条中间道路，总的倾向是用希腊唯心主义哲学来改造犹太教。在基督教刚刚产生的时代，一个希腊化的犹太人就已经开始在做这种工作，这个人就是亚历山大里亚的斐洛。



图28 雅典学院的哲学家们（正中为柏拉图和亚里士多德）

在希腊化世界中，可能没有一个人比斐洛对基督教产生过更大的影响了。斐洛生活在公元前30年至公元54年间，是一个深通希腊文化的犹太人（当时埃及的亚历山大里亚是希腊文化的中心，柏拉图主义盛行）。斐洛深切感受到希腊哲学的高深精邃和犹太教的民族狭隘性，因此决心用希腊哲学来改造犹太教，使它成为一种具有形而上学理论的宗教。他像当时许多希腊化的犹太人一样，用隐喻的方式来解释犹太教经典，从而使《旧约》从一部记实性较强的历史典籍变成了一部具有象征意义的寓言启示。“按这些解释者的意见，整个《创世纪》第一章全是叙述上帝所创造的、存在于善行之中的净化的理性的历史。上帝按照这个样子创造了更加世俗性质的理性（亚当），并且给了这种理性以感情（夏娃）作为必要的帮助和支持。理性则由于这种感情而陷入魔

途，并且使自己陷入淫乐（蛇）。《创世记》的其他部分都是描述人类怎样通过各种各样的方法重新变成纯洁的理性的历史；家长恰恰体现了恢复纯洁理性的三种可能的方法：即禁欲的方法（雅各）、说教、启发的方法（亚伯拉罕）或天赋的和自然的神恩的方法（以撒）。”[54]这样一来，《旧约·创世记》就成为一部讲述“理性”堕落和重归纯洁的精神发展史。不仅对于《创世记》，而且对于整个《旧约》，斐洛都试图将其提高到希腊哲学的思辨水平，其结果就使希腊哲学的神秘主义与希伯来宗教的圣教历史巧妙地结合起来。黑格尔对此评论道：

他特别擅长柏拉图的哲学，此外他更以引证犹太圣书并加以思辨的说明出名。他把犹太族的历史当作基础，加以注解。但是历史上的传说和叙述，在他眼睛里都失去了直接的现实意义，他甚至从字句里找出一种神秘的、寓言式的意义加到历史上去，在摩西身上他找到了柏拉图。[55]

斐洛对基督教的重大贡献在于：他提出了基督教教义的基本思想——“道成肉身”——的理论雏形。斐洛从“道”或“逻各斯”的概念出发，认为“道”是唯一先验的上帝与他所创造的世界及人类交往的媒介，是一种世界理性，上帝的创造性和意志都体现于其中。“道”并不是与上帝分离的某种独立实体，而是上帝的一种存在形式或属性。而且，“‘逻各斯’不仅仅是上帝的一种属性而已。斐洛将它人格化，称它为‘上帝的长子’、‘第二个上帝’、上帝和人间的‘中保’，把天粮分配给好人的经手者。如摩西等圣者都是具有肉体的‘逻各斯。’”[56]斐洛自己说道：“上帝的肖像和映相就是逻各斯，就是思维的理性，就是支配和统治世界的初生圣子。”[57]犹太教的上帝耶和华和各个先祖、先知都是直观的，斐洛通过把希腊哲学中的逻各斯概念引入其中，从而使犹太教的上帝和先知具有了形而上学的性质。《新约·约翰福音》中所说的“太初有道，

道与上帝同在，道就是上帝”、“道成了肉身，住在我们中间”、“正是父独生子的荣光”等观念显然是受了斐洛上述思想的影响。

除了“逻各斯”的概念和“道成肉身”的理论外，斐洛还提出了另一些对基督教教义有影响的学说。例如当他用隐喻方式解释《旧约》时显然已经包含着“原罪”和“救赎”的思想，亚当的堕落即理性或道的堕落，只有通过道的重新纯洁才能解救。在基督教中这种“原罪”通过基督的蒙难而得到救赎，“在亚当里众人都死了。照样，在基督里众人也都要复活。”[58]斐洛还谈到过童贞女受道感应的问题，他说：“‘逻各斯’，大祭司，只能娶永不变为妇人的处女为妻子，这是令人难以相信的，可是事实相反，在她与丈夫的关系中并没有由少女变为妇人。”[59]这种思想与东方原始宗教中关于处女受神感应而怀孕的传说共同构成了基督教中童贞女玛利亚受圣灵感应而生基督的原型。此外，斐洛还反对犹太教以献祭和牺牲来换取神恩的做法，强调真正的虔诚在于内心的纯洁和信仰。布鲁诺·鲍威尔把斐洛称为“基督教的真正父亲”，恩格斯也强调道：“公元40年还以高龄活着的亚历山大里亚的犹太人斐洛，是基督教的真正父亲，而罗马斯多亚学派塞涅卡可以说是基督教的叔父。在斐洛名下流传到现在的许多著作，实际上是讽喻体的唯理论的犹太传说和希腊哲学即斯多亚学派哲学的混合物。这种西方观点和东方观点的调和，已经包含着基督教全部的本质观念——原罪、逻各斯（这个词是神所有的并且本身就是神，它是神与人之间的中介）、不是用牺牲而是把自己的心奉献给神的忏悔，……”[60]

沙利·安什林认为斐洛属于诺斯替教派。诺斯替教派是希腊罗马时期流传于地中海地区的一支秘传宗教，公元初期该教的一些派别接受了新兴的基督教思想，成为基督教最原始的支派之一（即“基督教诺斯替派”，该派在2、3世纪时盛极一时，后来被基督教正统派贬为异端）。诺斯替教的许多观点与斐洛的思想非常相似，只是比后者更加玄奥神秘，带有显著的文化杂糅的特点。亨利·查德韦克认为诺斯替主义是一个融汇了东

西方各种宗教和哲学的大杂烩：

诺斯替主义者宣称他们能揭示出上帝的神秘启示，并把它和来源于各种宗教传统里的神话与礼仪结合在一起。诺斯替主义又是（而且目前仍然是）由多种成分杂凑而成的神智论。在其思想体系中，秘教、东方神秘主义不但与占星术、巫术、犹太教传统哲学相糅合，还吸收了带有悲观情调的、关于人的真正家园并非寓于有形世界之中的柏拉图学说，尤其掺进了基督教中关于基督救赎的认识和理解。另外，精神与物质、心灵与肉体的二元论，以及有着强烈影响的决定论或前定论，也在该思想体系中融为一体。[61]

海涅认为诺斯替教的世界观最初是从古印度宗教中得来的。该教最主要的思想是精神与物质、灵魂与肉体、光明与黑暗相对立的二元论（在这方面它显然受到柏拉图哲学和古波斯宗教的影响），以及关于灵魂超度的理论。“二元论在诺斯替教中占有统治地位；邪恶起源的问题，黑暗统治与光明统治的关系在这里占主要的地位。灵魂出自上帝，但是原罪却使灵魂堕落，这是一个悲剧。只有在那能够指出灵魂来自何处，并且应该回到哪里去，以便获得真正幸福的、具有人形的圣子的帮助下，灵魂才可能断绝与肉体的联系，摆脱肉体，在世界末日以后得到解脱。”[62]在诺斯替教派的神秘主义世界观中，已经具备了基督教神学的主要教义的理论雏形。虽然诺斯替教派后来由于过分强烈的灵化倾向而被基督教会斥为异端，但是恰如海涅所指出的，作为“基督教观念的最纯正的花朵”的上帝道成肉身、克服肉欲、精神的自我内省等教义以及那种禁欲的、沉思的僧侣生活，都是来自于诺斯替教派[63]。

希腊唯心主义哲学思想因其强烈的形而上学性而与直观性的犹太教截然对立，基督教则是在这对立的两端之间的一种妥协。希腊哲学构成了基督教的思想根源，犹太教则构成了基督教的物质载体。基督教的礼仪和圣事主要基于对犹太教典仪的修改，而它的教义和神学却

更多地来源于希腊哲学。因此，基督教的精神基本上是希腊式的，只是更少地具有审慎色彩和理性和谐，更多地具有浪漫倾向和神秘迷狂。形象地说，犹太教是基督教的“肉身”，希腊唯灵主义则是基督教的“灵魂”，基督教的创立本身就体现为“灵魂”对“肉身”的超越和否定，体现为希腊唯灵主义对希伯来仪式主义的改造。

基督教这种文化现象决非突兀产生的，在它之中已经内在地包含了许多异教或异质文化的成分，这些成分既有希腊的，也有东方的。这种兼收并蓄和多元混合所导致的文化上的“杂交优势”，是基督教得以在罗马帝国中发展壮大并且最终取得全面胜利的重要保证。布林顿等人在谈及基督教获得成功的原因时指出：“基督教之所以成功不仅是因为它本身能抵挡异教崇拜的尘世妥协精神和粗鄙低劣，而且也因为它容纳大量的异教，简言之，因为它绝不是一个崭新的宗教。此点时常被认为基督教具有各种不同信仰混合的性质——换言之，新宗教的内涵是借自或吸收旧信仰的教义和习俗。基督教的不朽和复活的观念与埃及、希腊和希伯来的观念有关；希腊与罗马的哲学，特别是神秘的新柏拉图学派，对已有发展的基督教贡献良多。更重要的是基督教能容许旧的益处，旧的仪式和旧的习惯，宗教的非智力的一面继续留存，以及它能宰制与抑制异教习惯。”[64]然而，尽管基督教本身就是对各种不同的文化因子进行兼容的一个历史结果，当它一旦在罗马世界中站稳脚跟，就逐渐变得固步自封和心胸狭窄起来，以至于把自己的文化渊源一概贬之为异教文化并加以无情的攻击，似乎它自己在根源上与这些异教文化毫无瓜葛牵连一样。如果说基督教最初是通过宽容而赢得了世界，那么它最终则是由于极度的不宽容而失去了世界。

注释

[1] 亨利希·海涅：《论浪漫派》，商务印书馆1979年版，第6-7页。

[2] 海涅所说的“唯物主义”并非哲学意义上的唯物主义，它是指一种片面追求物质享乐而不顾道德沦丧和精神空虚的生活方式，即罗马人的那种纵欲主义的生活方式。

[3] 古代犹太人拥立君王时，要在受封者头上涂抹羊油，“受膏者”即君王。

[4] “弥赛亚”一词的希腊文为Christós，拉丁文为Christus，英文为Christ，中文音译为“基利斯督”，简称“基督”。因此，基督就是弥赛亚。但作为基督的耶稣不再是犹太人的复国救主，而是普遍意义上的救世主。

[5] 《新约·马太福音》，第3章，第11节。

[6] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第239页。

[7] 塔西佗：《编年史》下册，商务印书馆1981年版，第十五卷，第44章。

[8] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第55-56页。

[9] 参见吉本：《罗马帝国衰亡史》选，第十五章，商务印书馆1964年版，第36页。

[10] 小普林尼：《书信集》，转引自布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第242页。

[11] “外邦人”一词在这里并非是一个地域概念或民族概念，而是泛指一切非基督教徒——引者。

[12] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第41页。

[13] 吉本：《罗马帝国衰亡史》选，第十五章，商务印书馆1964年版，第22页。

[14] 转引自吉本：《罗马帝国衰亡史》选，第十五章，商务印书馆1964年版，第30页。

[15] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第128页。

[16] 参见约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第56-57页。

[17] 《新约·马太福音》，第26章，第52节。

[18] 希腊神话中半人半马的怪物，为周比特（即宙斯）之子赫库勒斯（即赫剌克勒斯）所杀。陈陶尔临死时，劝赫库勒斯之妻黛阿耐拉，用他的鲜血提炼一种可使丈夫永远爱她的油膏，这油膏其实是毒药。黛阿耐拉把它涂在白袍上献给丈夫，赫库勒斯于是中毒而死。——译者注。

[19] 亨利希·海涅：《论浪漫派》，人民文学出版社1979年版，第7-8页。

[20] 《旧约·创世记》，第15章，第5节。

[21] 《旧约·创世记》，第15章，第13-14节。

[22] 《旧约·申命记》，第8章，第1-2节。

[23] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第509-510、512页。

[24] 关于这些苛刻的律法，可参见《旧约》的《出埃及记》、《利未记》和《申命记》。

[25] 《新约·罗马书》，第3章，第28节。

[26] 《新约·马太福音》，第12章，第7节。

[27] 汤因比：《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第115页。

[28] 《旧约·创世记》，第17章，第11-14节。

[29] 袁定安：《犹太教概论》，商务印书馆1935年版，第9页。

[30] 《新约·罗马书》，第2章，第28-29节。

[31] 《新约·马太福音》，第19章，第11节。

[32] 《新约·马可福音》，第10章，第17-25节。

[33] 《旧约·出埃及记》，第21章，第23-25节。

[34] 《新约·马太福音》，第5章，第38-44节。

[35] 《新约·马太福音》，第5章，第28节。

[36] 《新约·马可福音》，第12章，第30-31节。

[37] 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1974年版，第16页。

[38] 罗伯逊：《基督教的起源》，三联书店1958年版，第133页。

[39] 《新约·路加福音》，第17章，第20-21节。

[40] 《新约·哥林多前书》，第15章，第20-22节。

[41] 赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社1994年版，第59页。

[42] 汉弗雷·卡本明：《耶稣》，工人出版社1985年版，第36页。

[43] 《新约·帖撒罗尼迦前书》，第2章，第15-16节。

[44] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第403页。

[45] 罗伯逊：《基督教的起源》，三联书店1958年版，第153页。

[46] 《新约·约翰福音》，第1章，第1-14节。

[47] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第521页。

[48] 《新约·约翰福音》，第17章，第1-3节。

[49] 关于基督教的某些教义和仪式的原始起源，在罗伯逊的《基督教的起源》和沙利·安什林的《宗教的起源》中均有记载，请参阅。

[50] 尼采：《悲剧的诞生》，湖南人民出版社1986年版，第27-28页。

[51] 汤姆逊：《古代哲学家》，三联书店1963年版，第268-269页。

[52] 罗伯逊：《基督教的起源》，三联书店1958年版，第252页。

[53] 转引自罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第366页。

[54] 沙利·安什林：《宗教的起源》，三联书店1964年版，第168页注释。

[55] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第162-163页。

[56] 罗伯逊：《基督教的起源》，三联书店1958年版，第127页。

[57] 转引自黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第165页。

[58] 《新约·哥林多前书》，第15章，第22节。

[59] 转引自沙利·安什林：《宗教的起源》，三联书店1964年版，第170页。

[60] 《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第328-329页。

[61] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第41页。

[62] 沙利·安什林：《宗教的起源》，三联书店1964年版，第185页。

[63] 参见海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1974年版，第15-16页。

[64] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第一卷，台湾学生书局1984年版，第247页。

第二节　基督教与世俗社会

一、“上帝之城”与“尘世之城”

经过几个世纪的艰难发展，基督教终于在用殉道者的鲜血和尸骸铺垫的道路上走向了历史的前台；而骄横暴戾的罗马帝国则在外部的日耳曼蛮族入侵和内部的奢靡风气腐蚀的双重作用下土崩瓦解，蜕化为一堆不堪入目的历史朽骨。“当那个巨大的机体为公然的暴力所侵入，或缓慢的衰朽所腐蚀时，一个纯洁而平凡的宗教徐徐潜入人心，在无声无阒和微贱中成长起来，从受到反对中获得新的精力，终于在卡庇托尔的废墟上竖起十字架的胜利旗帜。”[1]

当基督教最初渗入罗马帝国境内时，它在罗马人眼里被看作是一种旁门左道的妖术。但是到了君士坦丁的时代，由于皇帝本人对基督教的扶持态度，许多罗马贵族和上层人士为了自身的利益纷纷改信基督教（而罗马一般民众在此之前就已经大量地皈依了基督教）。到了公元4世纪末叶，随着基督教的国教化，基督徒已经在罗马人口中占有多数。君士坦丁时代以后的主教们不再为基督教的生存问题而担忧，而是为基督教的纯洁问题而深感忧虑。“希波城主教奥古斯丁忧心忡忡地看到，成群的‘伪基督徒’在社会压力和法律的强制下涌入他的教会。皈依皇帝的宗教能够使一个人在世俗社会中获得较多的机会，在君士坦丁之后近百年的时间里，基督徒的身分可以成为获取官职、权势和财富的敲门砖。但到5世纪30年代，基督教变成大多数有教养的罗马城市居民的宗教，除了极少数例外，占统治地位的上流人士全是基督徒。”[2]犹如数百年前对待希腊宗教的态度一样，罗马人在对待新兴的基督教时也采取了同样的实用主义态度。对于唯利是图的罗马人来说，神坛上供

奉的到底是朱庇特还是基督，这本身是无足轻重的，重要的是遮蔽在神坛帷幕背后的实际利益。因此，合法化和国教化以后的基督教会所面临着的一个严峻的考验，就是当有教养然而却腐败成性的罗马人纷纷向基督教聚拢的时候，如何保持一个基督徒的纯正信仰和高尚的道德境界?

面对着这种新时代环境，大多数基督徒都缺乏思想准备。当许多虔诚的信徒们正思量着如何去效法那些作为基督徒行为楷模的殉道者时，他们却惊奇地发现周围的整个文化气氛发生了根本性的变化——基督教由一个倍受迫害的宗教变成了一个人们趋之若鹜的时髦事物。当狂热的基督徒正准备为信仰而殉道时，他们却沮丧地看到，这个时代已经不再需要殉道者了。这种富有戏剧性的变化，使得神职人员和平信徒们一时间不知道应该如何行动。他们已经习惯于在逆境中做一个好基督徒，但是对于“在一个时兴基督教的社会里做一个真正的基督徒意味着什么？”这样的问题，他们却缺乏认真的思考。而且随着罗马传统宗教的日益衰亡，基督教虽然失去了直接的对手，然而它却无时无刻不处于广义的异教文化的包围之中。朱庇特的神殿虽然坍塌了，但是希腊罗马文化的阴影却无处不在，基督徒所在的那个社会的公共教育、文学语言、建筑风格乃至庆典仪式，无不沾染上了浓厚的异教色彩。虽然基督徒在原则问题（如偶像崇拜等）上采取了坚决不妥协的态度，但是他们却无法抵制日常生活习惯的侵袭。因此当罗马人在信仰方面向基督教表示屈服的时候，基督徒却潜移默化地与世俗的异教文化同流合污了。在公元4世纪，基督徒以公民的身分参加罗马的传统庆典活动，使用希腊语和拉丁语来传播福音，沿用罗马的艺术来装饰教堂和石棺，在生活方式上与异教徒并无实质性的区别。而且在政治生活方面，尽管罗马帝国已经到了日薄西山的地步，但是在一般基督徒眼里，它的政治形式仍然被当作基督教社会的有效模式。这种看法一直到奥古斯丁提出“上帝之城”来与“尘世之城”相对立时才得到改变。总

之，在确立了统治地位之后，新兴的基督教文化开始面临着曾经腐蚀了希腊和罗马这两个辉煌文化的同一个幽灵——希腊化的生活方式——的威胁。在这种情形下，基督教会的首要任务就是把斗争的矛头从有形的多神教转向无形的异教文化，从魔鬼的形形色色的化身转向滋生魔鬼的文化土壤。与汪洋大海一般泛滥的异教文化彻底决裂，这就是基督教取得合法地位和统治地位之后严肃的主教们所思考的问题。

当“殉道”一词的含义不再局限于直接的献身行为时，它就采取了另一种表现形式，这就是与人欲横流的世俗社会彻底决裂的禁欲生活。在这种表现形式中，殉道者的敌人由手执利剑的罗马统治者变成了在自身之中蠢蠢欲动的肉体欲望。“抵抗肉体诱惑的人也是殉道者”，这句话在君士坦丁以后的时代中颇为流行。这种把自身的肉体当作魔鬼的陷阱的观点驱使许多力图保持崇高道德境界的基督徒隐遁到人迹罕至的荒野中去苦修，结果就导致了独身、贫穷、禁欲和修道运动的发展。另一些狂热的基督徒则肩负着沉重的使命感远离文明的罗马世界，走向瘴雨蛮烟的化外之地去传播上帝的福音，从而为日后入主罗马世界的蛮族普遍皈依基督教奠定了最初的基础。

罗伯特·马库斯在谈到这一时期禁欲主义生活态度的发展时说道：

在正统宗教的外在一致性很难同实际宗教义务区别开来的地方，真正的基督教信念经常表现为采取某种形式的禁欲生活。独身、乐贫和克己一直受到人们的崇尚，教会团体的领导人和宗教上层人士靠拥有这些优良的品质把自己与社会上的大多数人区别开来，而修道团体则靠忠实恪守修道律规确立了它们的地位。从4世纪起，宗教理想为那些迷惘的基督徒们提供了一种明确界定自我的手段。结果，从前盛行于东部诸省的禁欲生活开始在西部的贵族、绅士和淑女、处女及寡妇中间流行开来……[3]

修道运动最初是真诚的基督徒面对罗马世界中普遍的腐败堕落现象而采取的一种洁身自好的应战姿态，它的本义是为了维护基督教道德的严谨性和纯洁性。在这场发轫于公元3世纪的苦修苦行活动中，基督教的圣徒们为了上帝的缘故而折磨自己的肉体，以独身、清贫、禁欲和脱离尘世的沉思冥想来与骄奢淫佚的罗马生活方式相抗衡。沃尔克对修道运动的原因解释道："由于在260至303年的和平时期以及君士坦丁皈依基督教后，大批人涌入教会，教会道德状况随之降低，这导致一些严肃的基督徒更加看重禁欲生活。为教殉道的事已不再有，禁欲主义便成为基督徒可能达到的最高造诣。在这个世界上，违背基督教道德的事随处可见，最好避而远之。古人把沉思冥想的实践看得比积极的德行更值得尊重。而更重要的是，公共崇拜中的形式主义日渐增加，在三世纪末进一步发展，这导致个人较自由地接近上帝的愿望的产生。"[4]个人的隐修活动便由此而出现。修道运动的创始人是埃及的安东尼（Antonius，约251—356年），他20岁时因有感于耶稣让财主变卖财产分给穷人的劝勉[5]，弃家到尼罗河畔的德巴意旷野隐修。在几十年的隐修生活中，他克制情欲，靠着对上帝的坚强信念抵御了魔鬼的种种诱惑。复出后四处讲道，并组织追随者集体隐修。不久以后，越来越多的人开始效法安东尼，纷纷到荒野中去隐修，通过折磨自己的肉体和克制情欲来磨砺对上帝的信心，他们的理想就是做一个为天国而舍弃一切尘世享乐的圣徒。修道的方式也越来越极端化，成为一种苦行和自我摧残的竞争。"著名的五世纪叙利亚苦修僧西缅·斯太莱，原是牧人，后来出家当苦修僧，先把自己用铁链拴在岩石上，最后爬到一根石柱顶上，靠一个绳篮系送食物，据称这样苦修了三十年。"[6]公元315—320年间，帕科米乌斯在埃及南部的塔本尼希建立了第一所基督教修道院。在修道院里，修士们过着集体的禁欲生活，按时举行崇拜，并从事农业劳动。帕科米乌斯还为决心终身侍奉上帝的妇女们创

办了一所女修道院，到346年去世时为止，他已在埃及设立了十所修道院。

这种为了天国的缘故而刻意地践踏现世生活、为了灵魂的得救而极力地折磨自己肉体的做法与异教文化的基本精神倾向（现世主义和感觉主义）是截然对立的。因此，正如严肃的基督徒对放荡的罗马生活方式深恶痛绝一样，顽固的异教徒也对绝灭人性的修道运动充满了厌恶之情。416年，一个“极端顽固的”高卢异教徒卢梯留斯·拿马底阿奴斯对一些在一个名叫卡普拉利亚的荒岛上进行苦修的基督教修道士猛烈地抨击道：

> 如今，当我们前进时，卡普拉利亚从海上
> 浮现出来。这岛屿多污浊呀，岛上住满了
> 躲避阳光的人们；他们自封的称号是
> 一个希腊名字，叫做“修道士”，因为他们希望
> 离群索居，不让人们窥见。他们不敢接受
> 命运女神的礼物，但又害怕她带来的灾殃。
> 有谁为了躲避痛苦而选择痛苦的生活?
> 竟然因为害怕不幸而排斥一切的幸福，
> 这样病态的脑袋是多么地愚蠢和癫狂啊！[7]

在这几行流露着“异教的贵族阶级的精神”的诗句中，我们可以明显地感受到基督教文化与异教文化之间存在着的巨大差异和对立。

修道运动最初是由亚历山大里亚主教阿塔纳修斯介绍到西方来的，而西方教会的三位教父圣杰罗姆（图29）、圣安布罗斯和圣奥古斯丁以其典范性的身教言传为修道主义在西方基督教社会中的广泛传播奠定了基础。尤其是杰罗姆（Jerome，340—420年），他不仅是《通俗拉丁文本圣经》（Vulgate）的翻译者（这个文本一直到今天仍然为罗马教会所沿

用），而且也为修道主义进行了理论上的论证。他本人早年曾在叙利亚的荒野中隐居，在“交织着眼泪、呻吟与精神恍惚的状态”中过着“严格的忏悔生活”。杰罗姆对于修道运动的重要意义还不在于他本人的身体力行，而在于他以一套禁欲主义的理论影响了罗马的一些有身分的贵妇人，她们甚至追随他远涉千里来到伯利恒的修道院中终生隐修。罗素在《西方哲学史》中援引了杰罗姆写给罗马贵妇葆拉和她的女儿尤斯特修慕的一封信，在信中杰罗姆表述了他本人对修道主义的独特理解。他把童贞解释为对上帝的特殊奉献，把修女称为“基督的新妇”，而把修女的母亲称作“神的岳母”，他用西塞罗式的优美文风向那位纯洁的少女尤斯特修慕描述了修道生活的无穷乐趣：

希望闺房的秘密永远守护着你；让新郎永远和你在内心中嬉戏；你祈祷吗？那时你就在和新郎谈话；你读经吗？那时他就和你交谈。当你睡觉的时候，他将从后面来到并把手放入门孔，这时你的心将为他感动；并会惊醒起来同时说出，“我害了相思病。”于是他会回答说：“我的妹妹，我的新妇，你是一座圈起来的花园，一泓闭锁的泉水和一道密闭的喷泉。”[8]

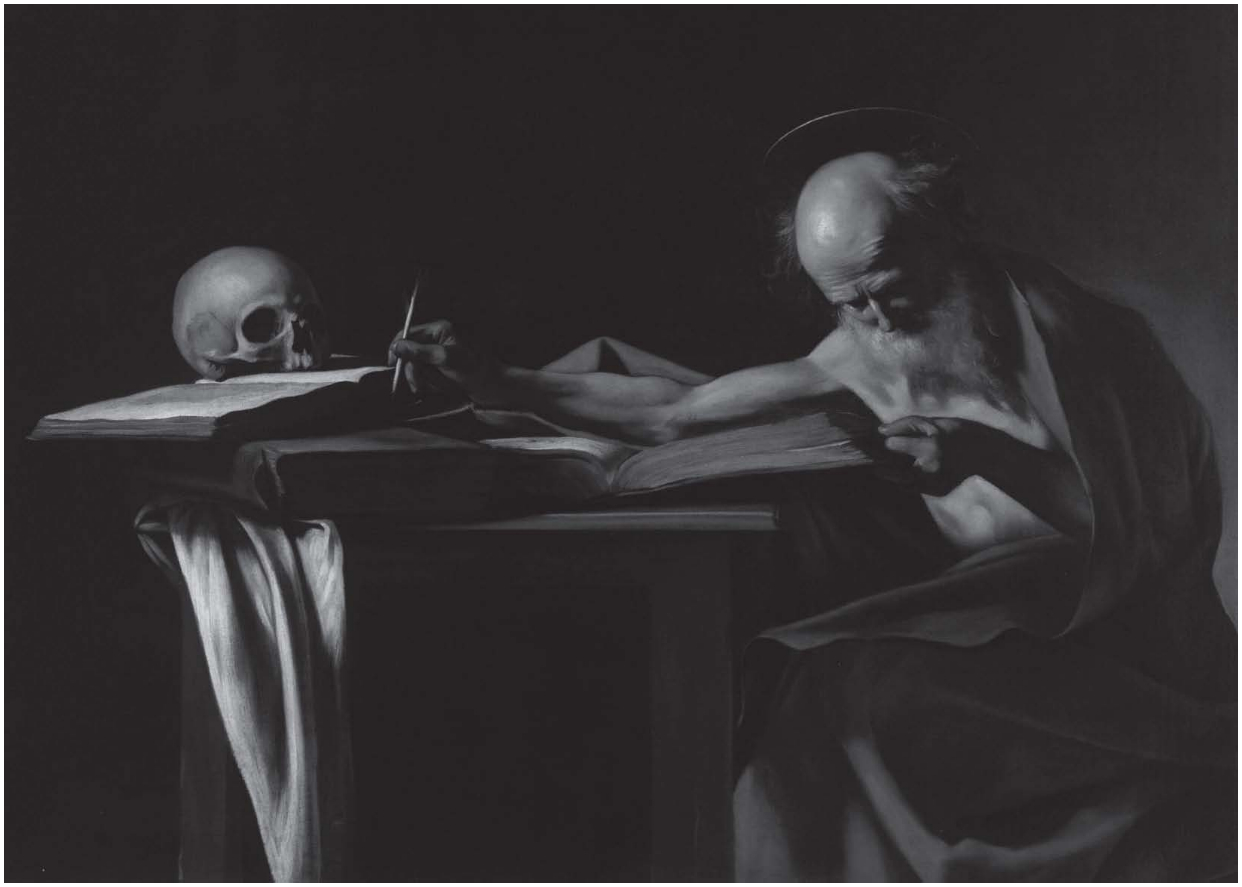


图29 隐修中的圣杰罗姆

教父时代的另一位重要圣徒奥古斯丁（Augustinus，或译奥斯定，354—430年）早年曾是一个荒唐放荡的异教徒，如同罗马世界的大多数青年人一样，他也曾经“为作恶而作恶”，从偷窃食物到纵情肉欲，无所不为。他曾深深地迷恋于西塞罗的虚浮艳丽的作品和异教文化的“鲜艳的色彩”，并一度信奉摩尼教。后来在米兰受圣安布罗斯的影响，最终皈依基督教。在其名著《忏悔录》中，奥古斯丁对自己“败坏而罪恶的青年时代”表示了深沉的忏悔，以坚强的意志和令人难以置信的毅力抵御了一切声色之乐、口腹之欲和贪婪之念的诱惑。他怀着一颗虔诚的向善之心向上帝忏悔道：

你是万古常新的美善，我爱你已经太晚了！你在我身内，我驰骛于身外。我在身外找寻你；丑陋不堪的我，奔向着你所创造的炫目的事物。你和我在一起，我却不和你相偕。……你呼我唤我，你的声音振醒我的聋聩，你发光驱除我的幽暗，你散发着芬芳，我闻到了，我向你呼吸，我尝到你的滋味，我感到饥渴，你抚摩我，我怀着炽热的神火想望你的和平。[9]

在上帝那温柔的声音的感召之下，奥古斯丁不仅在外在行为上抵御住了淫欲、声色和荣华富贵的腐蚀，而且还从内在动机中彻底杜绝情欲的骚扰，由一名异教徒而磨炼成为一名坚定的基督教圣徒。

公元410年，日耳曼蛮族中的一支——维西哥特人（Visigoths, or the West Goths，或称西哥特人）劫掠了罗马，使罗马这座不朽之城蒙受了巨大的耻辱。一些异教徒认为这是朱庇特对背叛多神教而改信基督教的罗马人的惩罚。为了回答这种责难，奥古斯丁于413—427年间写成了《上帝之城》一书。在这本书中，奥古斯丁不仅反驳了异教徒的指责，指出罗马人自从强奸了萨宾妇女以后就成为一个邪恶的民族，因此哥特人的劫掠体现了上帝的天惩；而且他还对基督教的一系列基本理论和教义进行了逻辑论证，这些基本理论和教义包括上帝创世、灵魂不死、三位一体、原罪、预定拣选与恩典说、天国报应、教权至上等等。奥古斯丁认为，自从人类祖先亚当、夏娃因犯罪而被贬人间之后，现实世界就被划分为两座城。一座是“上帝之城”，它是上帝的“选民”即预定得救的基督徒的社会，是灵魂忏悔的净土。这是一座永恒之城，在现世中代表着它的就是教会。另一座是“尘世之城”，它是撒旦的领域，是肉体淫乱的渊薮。这座魔鬼之城是注定要毁灭的，它在现世中表现为异教徒的世界。这两座城并非两个政治实体或社会群体，它们在现实中是交织、混合在一起的，实际上它们只是对待同一个现实世界的两种截然对立的生活态度。“天上之城和地上之城在世间的进程自始至终交织在一起。……双方享受同样的世间利益，或被世间邪

恶所折磨，但伴随着不同的信、望与爱。”“两种爱组建了两座城，爱自己、甚至藐视上帝者组成地上之城，爱上帝、甚至藐视自己者组成天上之城，前者荣耀自己，后者荣耀上帝。”[10]因此，两座城的对峙不过是两种人性倾向的对峙，是向善之心与为恶之心的对峙，是一个人自己的灵魂（上帝的采邑）与肉体（魔鬼的采邑）之间的对峙，演绎开来，则是以耶路撒冷为象征的基督教文化与以巴比伦为象征的异教文化之间的对峙。

质言之，这种人性的对峙在现实生活中就表现为教会文化与世俗文化之间的对立。

在这种内在性的对峙中，人性的历史和人类的历史说到底就是“上帝之城”与“尘世之城”相分离并最终战胜后者的历史。因此对于基督徒来说，放弃现世的感性生活并不意味着失去任何有价值的东西，摆脱肉体的诱惑这个撒旦的陷阱恰恰意味着向天国的逼近。这条通向上帝之城的光荣之路，是建筑在深沉的忏悔和禁欲主义的血泪之上的，它的前提就是：灵魂对肉体的彻底唾弃，宗教生活对世俗生活的绝对凌越，以及基督教文化对异教文化的全盘否定。

西方早期修道运动的最著名的代表人物当推本尼狄克（Benedictus，或译本笃、边奈狄克特，约480—550年），他出生于意大利斯波莱托的一个贵族家庭，早年也曾因为接受罗马古典文学的教育而沉溺于奢靡的生活。20岁左右时受到上帝的感召，放弃了富足奢靡的生活，独身来到罗马附近的一个荒僻洞穴中进行隐修，达数年之久。在荒野里，他身披兽皮，过着野蛮人一般简陋的生活。据大格利哥里在其《对话集》中记载，魔鬼曾不止一次地企图引诱他堕落，都被这位上帝的忠实仆人成功地抗拒了。有一次：

恶魔使他忆起从前见过的一个女人，这个回忆在上帝仆人的灵魂中，唤起了强烈的淫念。它有增无已，几致使他屈服于享乐，并兴起了离开荒野的念头。然而在上帝

恩惠帮助下，他突然清醒过来了；当他看到附近长着许多茂密的荆棘和丛生的荨麻时，他立即脱下衣服，投身在内翻滚了许久，以致当他爬起来之后，他已可怜地弄得全身皮开肉绽：他就这样借着肉体的创伤医治了灵魂的创伤。[11]

公元530年本尼狄克创建了著名的蒙特·卡西诺修道院（图30），并为该院起草了“本尼狄克教规”。这个教规在一定的程度上遏制了修道士们愈演愈烈的苦行竞争，使修道院成为以修道和农业劳动双重活动为主的封闭性社团，成为“基督战士的自给自足的永久性要塞”。修道士们必须遵从严格的教规，宣誓保持清贫、贞洁和顺从，甘心过清苦而勤勉的生活。他们每天要做七次祈祷，要不断地流泪叹息，向上帝忏悔自己的邪念和罪过。不许发怒和说笑，不许贪图享乐。在心理上要保持绝对的谦卑，像《圣经》所教导的，确信“我是虫，不是人”。在行为上要勤修苦练，守斋戒食，并努力从事农业生产，因为“懒惰是灵魂的仇敌”。在修道院中，清洁被视为可憎之事，虱子被称为“上帝的珍珠”，成为圣洁的标志。修道士们以除非涉水过河外脚上未沾过水为自豪。另一方面，在修道院中也发扬了农艺，维持和复兴了学术（在中世纪初期，修道院是西欧社会中唯一保存了文化的场所）。但是到了中世纪中期以后，随着修道院数量的增多和所辖田产的扩大（来自于富人的馈赠和对穷人土地的兼并），修道士们在道德方面也开始堕落，修道院和教会一样成为藏污纳垢的渊薮。



图30 本尼狄克创立的蒙特·卡西诺修道院

在罗马帝国的最后一两个世纪里，严肃的主教和修道士们不仅极力克制自身的各种情欲，而且也对绚丽多彩的希腊－罗马文化进行了有意识的抵制。由于灵与肉、“上帝之城”与“尘世之城”等一系列二元对立的神学思想的影响，虔诚的基督徒把一切（异教的）世俗文化都斥为魔鬼的诱惑。在他们看来，整个现实世界只是一个淫乱的魔窟。高雅而优美的异教艺术、科学和哲学（除新柏拉图主义之外）遭到了谴责，基督教会试图把多姿多彩的世俗文化都淹没在阴森晦暗的悔罪生活的气氛中。如果说异教徒眼中的世界是五光十色的，那么在基督徒眼里，这个世界只应该有一种颜色，这就是黑色；光明灿烂的景象只属于彼岸世界和上帝的国度。然而异教文化这个可怕的妖魔，却变换出种种魅人的幻象来迷惑基督徒的心智，使之沉溺于其中而忘记自身的神圣使命。奥古斯丁忏悔道：“我的眼睛喜欢看美丽的形象、鲜艳的色彩……每天，只要我醒着，它们便挑逗我，不让我有片刻的安宁……不论我在哪里，彩色之王、光华灿烂浸润我们所睹的一切，即使我另

有所思，也不断用各种形色向我倾注而抚摩着我。它具有极大的渗透力，如果突然消失，我便渴望追求，如果长期绝迹，我的心灵便感到悒悒不乐。”[12]杰罗姆在上述的那封信中描写了他早年如何较容易地杜绝了肉体上的享乐欲望，但是却难以抵御西塞罗和普劳图斯（罗马喜剧作家）的作品的诱惑，以至于把这些异教的著作随身带到了修道的荒野中。在一次热病中，基督在他的梦中显形，指责他不是一个基督徒，而是一个西塞罗的信徒，并且对他处以鞭挞的惩罚。这位圣徒终于醒悟过来，他在梦中喊道："主！如果我再持有世俗的书籍，或如果我再阅读这类东西，我便是自绝于我主了。"从此以后，他不再阅读和引用任何古典作家的作品。

这种极力诋毁一切具有声色之美的东西的倾向，是在基督教的悲凄阴惨的罪孽意识和空灵幽邃的唯灵主义土壤中培育出来的，在它的根须上，浸透了对世俗的感性之美的刻骨仇恨。基督教用罪孽意识和唯灵主义的圣水浇灌出了一朵禁欲主义的苦难之花，这朵花焕发出一股令人陶醉的怪味，它压住了异教文化园圃中的一切芳香。"这朵花绝不难看，只是鬼气森然，看它一眼甚至会在我们心灵深处引起一阵恐怖的快感，就像是从痛苦中滋生出来的那种痉挛性的甘美的感觉似的。在这点上，这朵花正是基督教最合适的象征，基督教最可怕的魅力正好是在痛苦的极乐之中。"[13]

在这种禁欲主义的文化氛围中，已经被罗马人弄得冷漠而势利、丧失了"自由的狂想"色彩的希腊感性之美遭到了根本性的否定。这种内在的否定更由于不久以后蛮族入侵所造成的浩劫而被推向了极端。到了公元5世纪以后，整个西方世界都陷入了一片满目苍凉的文化荒漠状态之中。西罗马帝国的崩溃使西欧社会进入了长达数世纪的黑暗时代，在相当长的一段时间里，从蛮族的王公贵族到一般的平民百姓都堕入了文盲状态中，绝大多数人甚至连自己的姓名都写不全。能够读书识字的只有极少数教士，而他们的文化水平也仅限于读福音书和祈

祷文。“在第六、七世纪的世界中，那些新来的野蛮主人是根本没有能力鉴赏艺术和文化的。在这个时期，旧有的贵族渐渐消失，新的知识阶级是基督教教士，他们大多数也是粗俗不文，并且对于艺术家总需接触的感官世界，带有一种基督教的藐视或猜疑。既然观众已不在那儿，自然，表演不再继续。”[14]如果说文学、艺术、哲学等高雅的文化在希腊是自由人的一种爱好，在罗马是奴隶的一种职业（至少在共和国时期是如此），那么在中世纪基督教社会中则成为教士阶层的一种专利，它们仅仅只是作为宗教神学的奴婢而存在着。

五彩缤纷的古典文化园圃到公元5世纪以后已经化为了一片疮痍遍野的不毛之地。在这片斑驳刺目的文化废墟上，只有基督教的唯灵主义在凌空狂舞，尽情地抒发着关于天国蜃景的梦呓谵语。在这个荒凉空旷的舞台前面，来自北方莽苍世界的蛮族们手中的血淋淋的刀剑尚未入鞘，却已经被这种痴迷若狂的灵魂之舞惊得目瞪口呆。那个被钉在十字架上的耶稣，尽管不具有丝毫的感性之美，然而在他那羸弱的身躯中所蕴涵着的巨大的精神力量，从他那渗血的伤口中散发出来的深沉的罪孽意识，以及在他那痛苦的面容后面掩映着的天国的极乐景象，都深深地震撼着蛮族们的单纯而晦暗的心灵。在这幅令人恐怖和颤栗的受难图象的另一侧，站立着沉静而纯洁的圣母玛利亚，她正在用温柔的微笑轻抚着北方蛮子的惊惶不安的灵魂。“圣母玛利亚仿佛是基督教会美貌的dameducomptoir（法文：女招待），满脸堆着天仙般的微笑，招徕顾客，尤其吸引并留住北方的蛮子。”[15]这是一种奇妙无比的对照：一方面是肉体的痛苦的痉挛，另一方面是精神的纯净的安恬。这鲜明而强烈的对照不由分说地把蛮族的灵魂拽出了粗野的躯体，使其诚惶诚恐地匍匐在交织着痛苦与欢乐、绝望与希望的十字架前，将狂暴的野性蛰伏于上帝的慈祥的目光之下。

二、蛮族的皈依

基督教会在罗马帝国崩溃之后的数百年间所面临着的一个迫切问题，就是如何使洪水一般涌入罗马文明世界的蛮族入侵者皈依“上帝之城”。

关于日耳曼蛮族的社会状况，早在凯撒的《高卢战记》和塔西佗的《日耳曼尼亚志》中就有过记载。凯撒是共和国时期最早亲身深入到外高卢西部和北部、到过不列颠和莱茵河以东的日耳曼地区的罗马人，根据《高卢战记》中的描述，生活在莱茵河以东地区的日耳曼人是一些以乳、酪和肉类为主要食物，对农耕不感兴趣的游牧者。他们从孩童时代起就习于勤劳和艰苦的生活，“他们的全部生活只有狩猎和追逐战争”。各部落的首领由于担心日耳曼人把作战的热情转移到务农上去，担心他们会在追求土地的过程中产生贪财之心和引起纷争，因此极力维护粗鄙勇武的传统风气和财产均等的原始状况。“他们的各邦，认为能蹂躏自己的边境，使本国外围有一圈愈大愈好的荒地包围着，是一件最最光荣的事情。他们以为邻人被逐出自己的土地，再也没人敢靠近他们居住，是勇敢的表示。同时，他们也相信，这样他们便从此高枕无忧，再没有遭到突然袭击的可能。”[16]塔西佗在《日耳曼尼亚志》中对日耳曼人的生活习性进行了更加细致的描述，这些蛮族长着“凶暴的蓝眼睛、金黄色的头发、高大的身躯”，他们以畜群的多寡相夸耀，没有固定的居室、田地和职业，过着游徙不居的生活。“他们有着极矛盾的性情：既贪于安逸，又不耐于宁静。”这种性情使得日耳曼人不愿意忍受耕作之苦，而习于攻掠和抢劫，通过战争来聚敛财物。“这些恩典的财源都是从战争和劫掠中得来的。要想劝他们像向敌人挑战和赢得创伤那样地去耕种土地和等待一年的收成，那是很困难的。而且他们还觉得：可以用流血的方式获取的东西，如果以流汗的方式得之，未免太文弱无能了。”[17]

在罗马共和国的后期，日耳曼人就与罗马人在高卢发生了磨擦。塔西佗认为，从罗马纪元640年（即公元前113年）一直到图拉真第二次出任执政官（97年）的200多年的时间里，日耳曼人对罗马的威胁远远超过了萨姆尼特人、迦太基人、高卢人乃至帕提亚人。恩格斯在《论古代日耳曼人的历史》一文中写道："自凯撒时代以来，罗马人和日耳曼人对峙在莱茵河上，从奥古斯都征服了勒威亚、诺里克和班诺尼亚以后，双方又对峙在多瑙河两岸。"[18]在此期间，凯撒、奥古斯都、杜鲁萨、提贝里乌斯、瓦鲁斯、泽曼尼卡斯等人都曾越过莱茵河和多瑙河与日耳曼人进行过战争，双方互有胜负[19]。到了1世纪中叶以后，罗马帝国已无力再进行深入日耳曼尼亚腹地的远征了，仅仅只能把几个罗马军团布置在莱茵河和多瑙河沿岸，在日耳曼蛮族面前采取守势。而莱茵河、多瑙河彼岸的日耳曼人由于处于松散的部落状态，也无力大举进犯罗马的疆界。因此在相当长的一段时间里（从公元1世纪中叶到4世纪中叶），双方之间并未发生大的冲突。

随着罗马帝国的日益衰弱，日耳曼蛮族逐渐向罗马境内渗透。渗透活动最初是以移民和充当雇佣军的方式进行的，这种潜移默化的渗透使得蛮族实际上已经成为处于风雨飘零之中的罗马帝国的主人，其情形正如同公元10世纪突厥雇佣军之于阿拔斯王朝的关系一样。到了公元4世纪后期（376年），在匈奴人和亚欧草原上其他游牧民族的大入侵和大迁徙浪潮的挤压下，一支日耳曼部落——西哥特人以寻求庇护和为罗马帝国戍边为由，被罗马政府获准渡过多瑙河而进入帝国的境内。这些野性未泯的蛮族由于不堪忍受罗马官吏的暴虐统治，很快就掉转枪口，成为多瑙河彼岸的其他日耳曼部落大举进犯罗马帝国的先头部队，从此揭开了蛮族大入侵的序幕。410年，西哥特人洗劫了罗马城；455年，以"文化破坏者"而著称的汪达尔人再度攻陷罗马，对这座"永恒之城"进行了14天的烧杀掠掳。476年，蛮族雇佣军首领奥多维克废黜了罗马帝国的最后一位皇帝罗慕洛（这一年后来被历史学家们作为罗

马帝国灭亡的年代，虽然东罗马帝国即拜占庭帝国此后又延续了一千年之久，直到1453年才最终毁于奥斯曼土耳其人之手）。这位罗马帝国的亡国之君由于仰慕罗马城的创建者罗慕洛和罗马帝国的奠基者奥古斯都而取名为罗慕洛·奥古斯都，本希望借助这两位天神一般的罗马英雄的神威而中兴岌岌可危的罗马帝国，没想到罗马帝国的命运却最终断送在他的手里！

此后，各支日耳曼部落纷纷进入罗马境内——东哥特人攻占了意大利，、法兰克人和勃艮第人征服了高卢，西哥特人和苏维汇人进入西班牙，汪达尔人占据了北非，盎格鲁人和撒克逊人则在不列颠建立了政权。到了6世纪，东罗马帝国的皇帝查士丁尼虽然曾一度收复了意大利、西班牙和北非，但是当他去世（565年）以后，一支更野蛮的日耳曼人——伦巴第人从北方涌入意大利，西哥特人则卷土重来再度夺取了西班牙。由于各个蛮族部落和王国对西罗马帝国领土的瓜分，以及战争所带来的巨大浩劫，到了公元6世纪晚期，整个西欧社会都陷入到一片混乱和黑暗之中：

当时的日常生活，就体育、智育和德育来说水平的确都是很低的。人们常说，六至七世纪的欧洲又回到了野蛮状态，但那并不说明情况的真实性。更正确的是说罗马帝国的文明已落到极端腐败的状态。野蛮状态是雏形的社会秩序，在它的范围之内还是有秩序的；但是欧洲的情况在支离破碎的政局下是一种社会混乱。它的风气不是茅屋乡村的风气，而是贫民窟的风气。在野蛮人的茅屋乡村里，野蛮人知道他是属于一个社团的，生活和行动有所约束；在贫民窟里，个人既不知道有更大的集体，也不知道自己的行动同这集体的关系。[20]

在这种普遍的混乱和分裂的状态下，当辉煌的古典文化完全被淹没在蛮族入侵者的蒙昧而粗野的习俗中时，基督教会作为西欧社会中唯一的一个政治—文化统一体开始履行它的神圣使命——对狂暴的日耳曼蛮族进行以柔克刚的制服和改造。这时候基督教会所面临的问题

已不再是如何抵制一个比它更文明的异教文化，而是如何同化一个比它落后得多的蛮族文化。“如果说基督教在罗马世界中的基本态势是学习的话，那么在日耳曼西方的基本态势就是教导别人，它传授给日耳曼人的正是它过去从罗马人那里学来的东西。”[21]

在5—7世纪，由于蛮族入侵而导致的人口大规模流动破坏了与环境相称的卫生条件，结果引发了瘟疫的大流行。452年北意大利热病的勃发在客观上挫伤了阿提拉的匈奴军队的锐利锋芒，而565年在意大利蔓延的黑死病却大大地削弱了抵御伦巴第人入侵的力量。据吉本所说，543年君士坦丁堡的瘟疫每天都要夺去1万人的生命。在不列颠，从664年到683年的二十年间，先后有四次大瘟疫摧折了数以万计的生命。总之，在这几个世纪里，各种流行病不断地袭击意大利、西班牙、高卢、不列颠和东罗马帝国，竟使得许多城市空无一人，在一些地区，庄稼和葡萄都烂在地里无人收获。与瘟疫同行的还有灾荒和饥饿，以及一些奇异的天象示警，如彗星、地震等。这一切天灾人祸都发生在被夷为废墟的罗马帝国的土地上，对于蒙昧无知的蛮族入侵者来说，无疑是一种可怕的征兆。面对着被毁坏的灿烂辉煌的古典文明迹址，日耳曼蛮族产生了一种深沉的“罪孽”意识和发自内心的恐怖感。在这种心态下，日耳曼人的鲁莽的野性焦虑不安地渴望着从宗教中得到安抚，以灵性的圣水来洗涤惴惴不安的负罪之心。“这些野蛮民族的愚拙无知和恐怖的狂暴，必须用奴役或服役的办法去医治，而通过奴役或服役就可以完成对它们的教育或锻炼。人类在这样的桎梏之下服役，为的是把日耳曼民族提高到精神生活，人类必须经历过那样残酷的训练。”[22]正是在这种普遍的恐慌和深沉的悔罪氛围中，至阴至柔的基督教才得以在短短两百年的时间里就完成了对狂暴的北方蛮族的“奴役”过程。

早在大举入侵罗马帝国之前，有些日耳曼部落就已经通过商业活动等和平交往方式而零星地接受了一些基督教思想，特别是被基督教

正统派贬为异端的阿里乌教派的宗教思想。公元264年西哥特人曾袭击了卡帕多西亚并俘获了一些罗马人，这些战俘很可能把基督教的种子带给了蛮族，因此到了3世纪末叶，在西哥特人居住的地区出现了最初的教会组织。在此期间，一些虔诚的基督徒为了抵御异教文化的奢靡风气，自觉地深入到日耳曼人生息的蛮荒之地来传播上帝的福音。尼西亚公会议后，遭到贬抑的阿里乌派宗教思想在西罗马帝国的境内得不到发展，于是就转而向广大的日耳曼地区渗透。作为这种渗透的结果，最初是西哥特人，继而是东哥特人、汪达尔人以及较远的日耳曼部落如勃艮第人和伦巴第人等，都在入侵罗马帝国之前皈依了阿里乌派基督教。著名的教会史专家沃尔克写道："事实上，基督教渗透得极其广泛，如果他们推迟两个世纪入侵的话，那么所有日耳曼人都将作为基督徒进入帝国，这看来并非不可能。事实上只有离西哥特人最远的日耳曼部落没受到他们影响，这些部落在德国西北部，其中最主要的是法兰克人和撒克逊人，他们入侵罗马帝国时占压倒多数的人仍信奉异教。……日耳曼人侵入帝国时，其中大部分人对基督教不抱敌意，这是极其重要的。如果西罗马帝国早一个世纪陷落（这是可能的），那么基督教的遭遇就会完全不同。"[23]

到了蛮族大举入侵之后，西罗马帝国彻底崩溃了，它的一切艺术、思想、道德和制度都随之丧失殆尽，只有基督教会没有遭受到灭顶之灾，它用上帝的声音制伏了桀骜不驯的北方蛮子。自从奥多维克废黜了小罗慕洛之后，一直到公元800年查理被教皇利奥三世加冕为帝，在这数百年间西罗马帝国的范围内始终没有皇帝。奥多维克以及后来取代他的东哥特人首领西奥多里克尽管统治着意大利，但是他们和统治着西班牙的西哥特人一样，在名义上仍然臣属于君士坦丁堡的罗马皇帝（事实上自从君士坦丁时代以来，罗马帝国的中心就东移至君士坦丁堡了）。对于那个庞大的、死而不僵的罗马帝国，各自为阵的蛮族入侵者们并没有取而代之的政治野心，他们入侵罗马帝国的原因一方面是迫

于匈奴人等亚欧游牧民族的挤压，另一方面则是出于对罗马帝国财富的觊觎。因此当各支日耳曼人一旦进入帝国境内，他们就在所占领的富庶的土地上心满意足地定居下来，不再谋求进一步的发展，这也是东罗马帝国能够继续存在下去的重要原因之一。在组建和管理一个庞大帝国方面，日耳曼民族是不能与拉丁民族相提并论的，在他们的文化素质中似乎缺乏一种优秀的组织能力。这一点在整个中世纪都可以明显地被感觉到，由日耳曼皇帝名义上统治着的神圣罗马帝国始终只是一个徒有其名的空架子，皇帝只不过是诸侯们手中的傀儡。伏尔泰曾尖刻地讽嘲神圣罗马帝国既不神圣，也非罗马，更谈不上是帝国。这种政治上无能和软弱的情况甚至一直延续到19世纪中叶，只是到了“铁血宰相”俾斯麦用强力完成了德意志的统一以后，德国在政治上才最终摆脱了分散落后和积弱不振的状况。

当日耳曼人摧毁了西罗马帝国后，他们就陷入了长期的分裂之中。在西欧的土地上出现了许多互不相属的蛮族王国，这些国家又进一步分封为更小的诸侯国和骑士领地，从而使西欧在整个中世纪都处于一种名副其实的“封建”状态中。从公元6世纪到13世纪，虽然也曾出现过法兰克人建立的墨洛温王朝、加洛林王朝和撒克逊人建立的神圣罗马帝国，但是除了极个别强权君主（如查理大帝）的统治时期之外，日耳曼人所经营的世俗权力绝大部分时间都处于一种分散和缺乏效率的状态中。罗马帝国统治时期的那种大一统的局面和万国来朝的博大胸怀再也看不到了，欧洲被分割成一个个自给自足的狭小的经济—政治文化圈。这种封闭而鄙陋的状况虽然不利于经济和政治生活的发展，但是它却为基督教会的全面控制提供了最合适的土壤。“西方的损失在规模庞大的政府与组织方面表现得最为明显。黑暗时代期间，虽有查理帝国昙花一现，但仍然显示出此一时期的人们无力组织一个庞大的政府来治理一个广大而复杂的政治或经济社会。只有罗马公教能超越这种早期国家或省区间的狭小界限，可以在广大的人民当中，维持一

个有效的组织。”[24]在这种分散而彼此闭塞的封建社会中，帝国的权威逐渐被教会的权威所取代，凯撒的王国让位于上帝的王国。“上帝之城”只能建立在“尘世之城”的废墟之上，正是由于世俗的帝国崩溃了，人们才普遍地把目光投向了天国。在一个没有世俗首领（皇帝）的世界里，天国在此世中的代理人（教皇和主教们）就成为名正言顺的最高统治者：

公元500年之后，西欧的基督徒中有更多的人已不再是罗马皇帝的臣民。到600年，罗马皇帝的权力只在意大利半岛的若干地区还得到承认。即使在半岛上，到了下一个世纪，这种权力也变得微弱而无效了。在居住着日耳曼人并受到日耳曼国王统治的地区，新的政府形态和新的政治制度往往与古老的罗马传统并存，大多数人的生活视野更狭窄了，曾维系着各个相距遥远的省份的那种广泛联系渐趋淡薄。地方神职人员和军人阶层中的上层人士逐渐形成紧密结合的小规模集团，这些集团代表着狭隘的利益和局部的忠诚，有时还带有强烈的地方自豪感。在这样一个世界中，代表地方世俗统治者的教权和军权凌驾于政府官员之上，许多城市，特别是罗马的政权逐渐转移到主教手中。6世纪末，一个法兰克国王抱怨说，所有的财富都归属主教了，王室政府财政收入锐减，城市中主教们的权力正在取代王权。只有主教才有资格和财力去实施原本由地方贵族负责的工作，诸如建造新运河、保障用水供应、维修防御工事等。他们也承担起举办慈善事业这类传统任务，包括赈济贫民、安置难民和救赎俘虏。[25]

由于统一的大帝国的瓦解，统一的大教会就摆脱了外在性的束缚，获得了迅猛发展的良机；另一方面，混乱而分散的蛮族统治为基督教的广泛传播提供了最合适的土壤。因此，在一片充满了蒙昧气息的“文化荒漠”中，基督教组织就如同毒蕈一般茂盛地滋生开来。如果说在文明开化的罗马世界中基督教会曾扮演了一个愚昧而狂热的形象，那么在粗俗不堪的日耳曼蛮族王国里，基督教会则充当着一个文

明教师的角色，它成为如同莠草一般蔓延的蛮族世界中唯一保持着古典文化“基因”的火种。张绥先生指出：“基督教在这些‘蛮族’王国中的传播，在文化史上是一个很值得注意的问题。当西罗马帝国灭亡以后，这些尚处于氏族社会形态的‘蛮族’，一方面在西罗马帝国的废墟上继承并发展了封建的生产关系；另一方面，他们在基督教中获得了拉丁文化的各项成果，其中包括语言、文学、科学、哲学、建筑艺术、音乐、绘画、教会的组织制度等方面的内容。这些‘蛮族’在他们的‘教师’——基督教传教士的教导下，迅速臻于‘成熟’。而这些‘蛮族’在宗教上放弃原来氏族内部的多神教的信仰，改信了基督教，又大大地促进了氏族与氏族之间的融合过程。”[26]就此意义而言，基督教会既是从内部摧毁古典文化的“特洛伊木马”，又是保留了古典文化种子的“诺亚方舟”（尽管在中世纪，这些古典文化的种子最终都结出了一些畸形的和苦涩不堪的果实）。

在瓜分了西罗马帝国的各个蛮族政权中，法兰克王国具有最引人注目的历史地位。著名的中世纪史专家汤普逊在谈及法兰克王国的特殊历史地位时指出：“法兰克社会果然是残暴粗野的，但它具有一种刚直性、一种力量、一种生活力、一种纯粹性，而这些都是西哥特人和东哥特人所没有的。……法兰克国家不仅是注定要成为所有日耳曼族中的最持久的、最有势力的国家；也是注定要成为最有建设性的国家，是在罗马帝国废墟上建立一个新欧洲的新生和团结的力量。所有其他日耳曼王国，是太脆弱、太易破碎，不能维持久远。只有法兰克人连同教会，才是注定要完成这古代世界和中世纪世界间的过渡工作的。”[27]公元486年，法兰克人在墨洛温家族及其首领克洛维的统率下统一了高卢和低地国家[28]，建立了法兰克王国（这个由作为蛮族入侵者的法兰克人和深受罗马文化浸润的高卢人共同组成的王国奠定了法兰西国家的最初基础）。法兰克王国之所以能够在诸多的蛮族王国中独占鳌头，在其他蛮族王国纷纷败落之后仍然保持其政治上的独立性，一直到9世纪加洛林

王朝的查理帝国分裂为东法兰克王国、西法兰克王国和中王国（这三个王国成为德、法、意三国的雏形）之后才最终瓦解，一个至关重要的原因就在于，这个王国的缔造者克洛维在所有的蛮族入侵者中率先带领他的部族皈依了西方正统的基督教（图31），从而使得他和他的继承人的统治对于信奉基督教的罗马—高卢人民来说具有了毋庸置疑的合法性。早在496年，克洛维在战胜了另一支日耳曼部族阿勒曼尼人之后，就宣布改奉基督教，并在这一年的圣诞节率领3000名随从在兰斯受洗正式加入基督教会，从而使法兰克人成为第一个皈依正统基督教信仰（而不是阿里乌派的异端基督教信仰）的蛮族部落（图32）。克洛维皈依正统基督教之后，得到了罗马教会和基督徒们的全力支持，从而使他在对其他蛮族部落和蛮族王国的战争中不断取得胜利。在这些战斗中，克洛维一方面拓展法兰克王国的领土，另一方面则强迫被征服地区的居民——他们绝大多数都是原始多神教或阿里乌派基督教的信奉者——改信正统派基督教。511年，克洛维下令召开了奥尔良宗教会议，会议将宗教法规提高到与国家法律具有同等的权威性，用基督教堂取代了法兰克人传统神庙的神圣地位，并且制定了教堂避难法。不久以后，基督教就成为全体法兰克人都必须信奉的国教，教会的财产和各种特权受到了国王的庇护。在以后的数百年间，主教的权力不断上升，教会的势力范围不断扩展，逐渐发展成为一支举足轻重的政治力量，开始觊觎世俗统治权。这种养虎贻患的后果最终在11世纪的“主教叙任权”之争中充分暴露出来，为贯穿整个中世纪历史的教俗之争埋下了伏笔。



图31 克洛维受洗图



图32 克洛维受洗的兰斯大教堂

在法兰克人的影响之下，原来信奉阿里乌主义的其他蛮族部落也纷纷改奉正统派基督教。勃艮第人于517年放弃阿里乌派的宗教思想，并于532年被克洛维之子所征服而被并入法兰克王国。587年，西哥特国王雷克雷德宣布改信正统派基督教（在此之前，克洛维已经通过507年的伍勒战役将西哥特人在比利牛斯山以北的大部分土地兼并到法兰克王国之中）。在信奉阿里乌派的宗教思想方面表现得最为顽固的当数汪达尔人，他们在493年攻占迦太基后，公开宣称支持阿里乌派，并以武力镇压信奉罗马天主教的正统教会。但是他们所建立的汪达尔王国不久以后就在查士丁尼重建罗马帝国的反攻活动中被消灭了，北非又重新回到了正统教会的控制之下。另一个信奉阿里乌异端的蛮族国家——东哥特王国的命运也与汪达尔王国相同，成为查士丁尼复辟活动的牺牲品。至于最后进入意大利的伦巴第人，也于590—660年间逐渐皈依了罗马天主教

会。因此到了7世纪中叶以后，正统的基督教信仰在意大利、高卢和西班牙都已经一劳永逸地得到了确立。

基督教在不列颠的传教事业似乎要更加艰难一些。尽管早在君士坦丁皈依基督教之前，不列颠诸岛就已经有了一些零星的传教活动，但是当盎格鲁—撒克逊人入侵不列颠之后，基督教的微弱火花就完全泯灭在异教的洪流之中。基督教对不列颠的真正渗透是在5世纪中叶以后，传教活动最初是从爱尔兰开始的。许多教会史家都把基督教在不列颠的传教事业与帕特里克（Patrick，389—461年）的工作联系在一起，这位出生于南威尔士的热情布道者倾其毕生的精力在爱尔兰传播基督教福音，由于他的不懈努力，仍然处于原始的氏族社会状态中的爱尔兰人逐渐培养了一种揉合了爱尔兰文化特色的基督教信仰。帕特里克对于传教事业的一个重要贡献就是在爱尔兰推行基督教的教区体制，建立和健全最初的教会组织，并且在爱尔兰教会与罗马教会之间建立起精神上和组织上的联系。帕特里克去世以后，克罗纳的费尼恩把爱尔兰的传教活动引向了隐修主义的道路，并且顺应爱尔兰氏族社会传统的巨大惯性把教区体制改变为修道院制和部落主教制。这种“爱尔兰式”的教会组织形式（或称为“古不列颠”教会）后来被爱尔兰的热情的传教士们带到苏格兰和英格兰。在苏格兰，最初的基督教机构大体上都是修道院式的，不设主教管区，神职人员均须受制于修道院长。在英格兰，稍晚进入的罗马教会传教士与先入为主的“古不列颠”教会传教士在一些枝节问题上发生了分歧，如复活节的日期、修道士的发式、洗礼仪式的程序以及教区体制的内容和形式等等。在这些枝节性的分歧背后，一个实质性的问题无非是要确立英格兰教会的正统性。经过一段时间的相持，到了663年由英格兰国王奥斯维主持召开的惠特比宗教会议上，“古不列颠”教会遭到了约克主教威尔弗雷德等人的反对，罗马教会的正统性终于在英格兰基督徒中得到了确认。到了8世纪初叶，爱尔兰和苏格兰也相继承认了罗马教会的至高无上的权威地位，从而

使不列颠教会成为罗马天主教会的一个组成部分。沃尔克在总结正统基督教在不列颠的获胜历程时说道："这两股传教的潮流结合起来大大推进了英格兰的基督教。如果说罗马教会的传教工作贡献的是制度，那么古不列颠教会给予的则是传教热情和对学术的热爱。"[29]

在西派教会的范围内[30]，在正统派基督教思想的传播和罗马教会的统一化过程中，最令罗马主教头痛的就是北非教会问题。虽然北非的基督教会基本上属于拉丁基督教世界、即西派教会的范围，但是由于地理和文化传统方面的原因，北非教会在组织上和思想上从一开始就显示出某种既不同于东派教会、也不同于罗马教会的独立性。此外由于汪达尔人的入侵曾一度使北非成为阿里乌派的据点，拉丁正统派基督教的势力受到了极大的打击。汪达尔王国覆灭之后，北非教会虽然重新回归正统派基督教的怀抱，但是它却仍然以一种希腊式（或亚历山大里亚式）的理性精神与狂热而专断的罗马教会相抗衡，使得罗马主教大伤其神。然而，正当罗马主教对北非的问题感到束手无策时，一次意外的浩劫使拉丁基督教世界彻底摆脱了这个既无法医治又不能割除的"痈疽"——新崛起的伊斯兰教在其迅猛扩张的过程中征服了北非。北非从基督教世界中的退出使得罗马教会从此可以专心致志地经营西欧的事务，而不必因牵挂过分广阔的世界而分散精力；此外，减少了北非这个爱闹独立性的部属也无形中加强了罗马教会在西方宗教生活中的权威性。就此而言，北非的陷落未尝不是一件值得庆幸的事。关于北非的失陷对于西方基督教世界的重要意义，罗伯特·马库斯写道：

如果我们从西欧和北欧的角度来观察地中海世界，我们所能看到的不过是北非退出了拉丁基督教世界，因而很难把握这一事件的波及范围。然而，哪怕仅仅注意到了这一点，也可以看出基督教王国发生了一种根本性的变化，这种变化既是地域上的，更是精神上的。7世纪，北非在伊斯兰教进攻的狂潮之前就隐退了，远不只是使拉丁

教会失去了最富有理性的一部分。北非教会长期坚持自治的传统，它因此而成为一支使教皇和皇帝都不得不认真对付的力量。对西欧教会来说，摆脱了非洲教会意味着消除了长期动荡不安的隐患。看来罗马已经成为宗教上的唯一的权威和西方野蛮王国的中心。当罗马还仅仅是几个大教区之一时，教会整天处于紧张状态之中。现在，西欧教会可以将那种紧张弃置脑后了。随着与东方教会的日渐疏远和迦太基的衰落，罗马成了各个新兴民族无可争议的教师和霸主，新兴民族唯有听从其指导。皮雷纳无疑是正确的，他认为穆罕默德是中世纪西方基督教王国的创造者。[31]

至此，一切可能滋生异教文化隐患的危险策源地——希腊、亚洲和北非——都退出了西方基督教世界，罗马教会从此可以为所欲为地摆弄那些缺乏教养和理性精神的北方蛮子了。罗马教会成为西欧中世纪文化的第一提琴手，或者更确切地说，唯一提琴手。从它那低沉阴郁的音调中演奏出来的黑暗与愚昧奏鸣曲，既是古典文化的悲怆挽歌，也是蛮族文化的疯狂变奏。这支具有奇特的精神感染力的乐曲，一方面是北方蛮莽世界野性精神强行渗透的结果，另一方面也是地中海文明世界理性精神逐渐丧失的结果。而基督教和罗马教会恰好构成了这两种截然对立的文化精神之间的一个必不可少的中介，它用希腊式的文雅、埃及式的狡黠和罗马式的权术来制伏北方蛮族的野性，又用北方蛮族的粗暴、残忍和阴冷的性情来对付地中海异教文化的残余。罗马教会就在这种左右逢源的境遇中充分地表现出它的天才的组织能力和阴谋手段，在一个晦暗无光的世界里如同磷火一般发出引导灵魂痴迷狂舞的幽冥之光。

三、修道院与庄园经济

到了公元1054年东西教会大分裂的时代，几乎所有的西欧国家都已经接受了基督教信仰，制度严密的各级基督教组织如同雨后春笋一般布满了西欧大地。此时不仅那些较为古老的蛮族国家一直处于基督教的控制之下，而且在一些新近进入文明历史的北欧和东欧国家，如挪威、丹麦、波兰、匈牙利和俄罗斯，其统治者和相当数量的民众也都接受了基督教的洗礼，建立了教会组织。如果说在蛮族入侵的最初几个世纪里，罗马教会还在为生存和发展的前景而深感忧虑，那么现在它完全可以高枕无忧了。虽然此时欧洲在世俗组织方面仍然是一盘散沙，查理帝国的短暂中兴和神圣罗马帝国的名义上的统治并没有从根本上改变政治的混乱局面，但是精神上的统一王国——罗马天主教会的普世统治却已经牢不可撼地被确立起来了。在所有皈依了天主教信仰的西欧国家里，从王公贵族到平民百姓都把上帝的权威看作是至高无上的，尽管他们在地方教会组织与罗马教廷的关系问题上可能仍然保持着一些不同看法。基督教的基本精神——唯灵主义和彼岸意识深入人心，灵肉二元论的世界观成为一种普遍性的观念。人们虽然在实践方面并不一定都奉行严格的禁欲主义生活态度，但是在内心深处对于基督救赎、末日审判、灵魂不死、天国报应等基本信条却是深信不疑的，而且确确实实对燃烧着硫磺之火的地狱景象怀着深深的恐惧。科林·莫里斯对此论述道：

在幅员辽阔的欧洲大陆，多数人自幼就受洗，他们对有别于自身的其他崇拜模式一无所知。因此，他们的宗教在本质上具有崇拜性——认为教会通过祷求所获得的受到上帝护佑的权力高于一切。对于基督教来说，只有在上帝的干预下，人类的日常事务才能得以进行——政府依靠以上帝名义宣誓就职的国王行使职权；社会公义得到记载着上帝决定的神裁法的保证；人们治愈疾患有赖于教会圣徒或行医者所赋予的力量和法术；修道士和神父的职责是向上帝祈求，而平信徒的责任则是通过慷慨解囊来维持他们的生活。坎布雷的奥多主教1113年在总结上述看法时说：“我们在祭祀中祈求

上帝保佑我们的家园不要遭受火灾，庄稼免受旱灾和暴风雨的侵害，家畜不受疾病的摧残，其他的一切安然无恙。”[32]

中世纪基督教会在精神上一统天下的局面是与封建制的世俗社会生活相适应的。自从罗马帝国崩溃之后，在西欧，统一的大帝国先是被占地为王的各个蛮族王国，继而则被法兰克王国内部多如牛毛的诸侯领地、骑士领地等彼此封闭的经济—政治综合体（采邑）所取代，而罗马教会则成为在精神上（后来则逐渐发展为在政治上）把这个分崩离析的世界联系在一起的唯一纽带。中世纪西欧的封建制度是一种名副其实的封建制，它由“宗主”（Suzerain）或“领主”（lord）与“封臣”（Vassal）之间的层层分封的金字塔形结构所组成。领主和封臣之间的关系是相对而言的，封臣又可以将他的采邑分封给自己的臣属，从而成为新的领主。国王把土地分封给公爵、伯爵、侯爵等大贵族，后者又把自己的采邑进一步分封给通常被称为子爵或男爵的较小的贵族，而这些较小的贵族还可以再将自己的封地赏赐给骑士。而且这种等级制的封建关系在现实中又常常被一些不规则的现象所扰乱，采邑的分封往往并不完全按照严格的等级秩序来进行，有时候封主与封臣属于同一个封建等级，有时候爵位较高的贵族反而还要从爵位较低的贵族那里得到封地，甚至国王偶尔地也会从公爵或伯爵那里取得采邑。但是每个封臣一旦得到了一块采邑，他同时也就获得了由国王所赐予的“豁免权”。“豁免权是指世俗贵族或教会贵族的领地不受国王代理人的管辖。它的必然结果是贵族本人成为行使公共权威的真正独立的领主，他只在名义上服从国王的统治。”[33]从而就使得封建领主在自己的采邑内拥有绝对的经济、政治统辖权。关于中世纪封建关系的金字塔形结构，布林顿等人写道:

全国所有的领土与封臣都照金字塔形排列，整齐而又匀称。在封建金字塔的最高层是国王；次一阶层是国王的主要封臣；而他们也是拥有封臣之封建领主。国王封臣的封臣称为“再封臣”（rearvassals），所以他们是封建金字塔之第三层。但是，他们也可拥有自己的封臣。这种“封臣”又有“封臣”的“再封建”（subinfeudution）过程一直发展到封建金字塔的基部，发展到没有赐封资格的最低封臣为止，这些地位最低的封臣虽然不再拥有“封臣”，但是他们仍然是武士贵族统治阶级中的一份子。……土地拥有的方式在理论上也形成了一个相类似的金字塔。只有国王拥有土地；所有的封臣，可以说是直接地或间接地依据封建契约的规定从国王处“租借”他们的封邑，并且他们对封邑具有世袭的租借权。[34]

而作为这个封建关系金字塔的地基而支撑着整个塔身的，就是采邑中的农奴，这些农奴绝大多数都是由丧失了土地而不得不依附于封建领主的自由民沦落所致。这样就形成了一个个彼此封闭的采邑社会。采邑（FeudumorFief）基本上是一个政治性的单位，与之相对应的经济性单位就是庄园（Manor）。在庄园中一切基本的生活必需品都是自给自足的，对于庄园中的成员来说，尤其是对于构成人口大多数的农奴和以政治依附方式居住在采邑之内的自由民来说，与外部世界的交往只是偶尔发生的。他们的一生，除了为封建领主服兵役而参加战争之外，几乎都是在庄园内度过的。每个庄园中不仅有大量务农的农奴，还有铁匠、鞋匠、纺织工和木匠等各种手工劳动者，甚至还有一位或几位牧师，负责日常的宗教事务。查理大帝（图33）在《庄园敕令》中要求每个庄园中都应有好的工人，如“铁匠、金匠、银匠、鞋匠、旋工、木匠、刀剑匠、渔夫，寻找兽迹的人，造胰工人、能造啤酒、苹果酒、果酒以及其他饮料，能烤面包与点心的工人，结猎网、渔网、鸟网的工人，以及其他工人”[35]。汤普逊根据《庄园敕令》对法兰克王国的庄园生活描写道：

一个法兰克贵族在大庄园住宅内的生活，果然是粗陋的，但并不有别于十七和十八世纪美国弗吉尼亚的大农场主的庄园住宅生活。差不多一切生活必需品都是就地生产出来的。制服装用的羊毛，剪割、清洗、梳刷、纺织都是在庄园宅邸内进行的。兽皮由农奴鞋匠来硝制并制成鞋子。兽肉是用盐腌、火熏、醋渍的。各种家庭和农业工艺都是由庄园上的农奴来做的——制鞋匠、硝皮工、染工、织布工、铁匠、制车轮匠和木工。但应注意，没有说及在领地内存在着什么市场，就是说，商业还未曾高度发展。[36]

图33 查理大帝

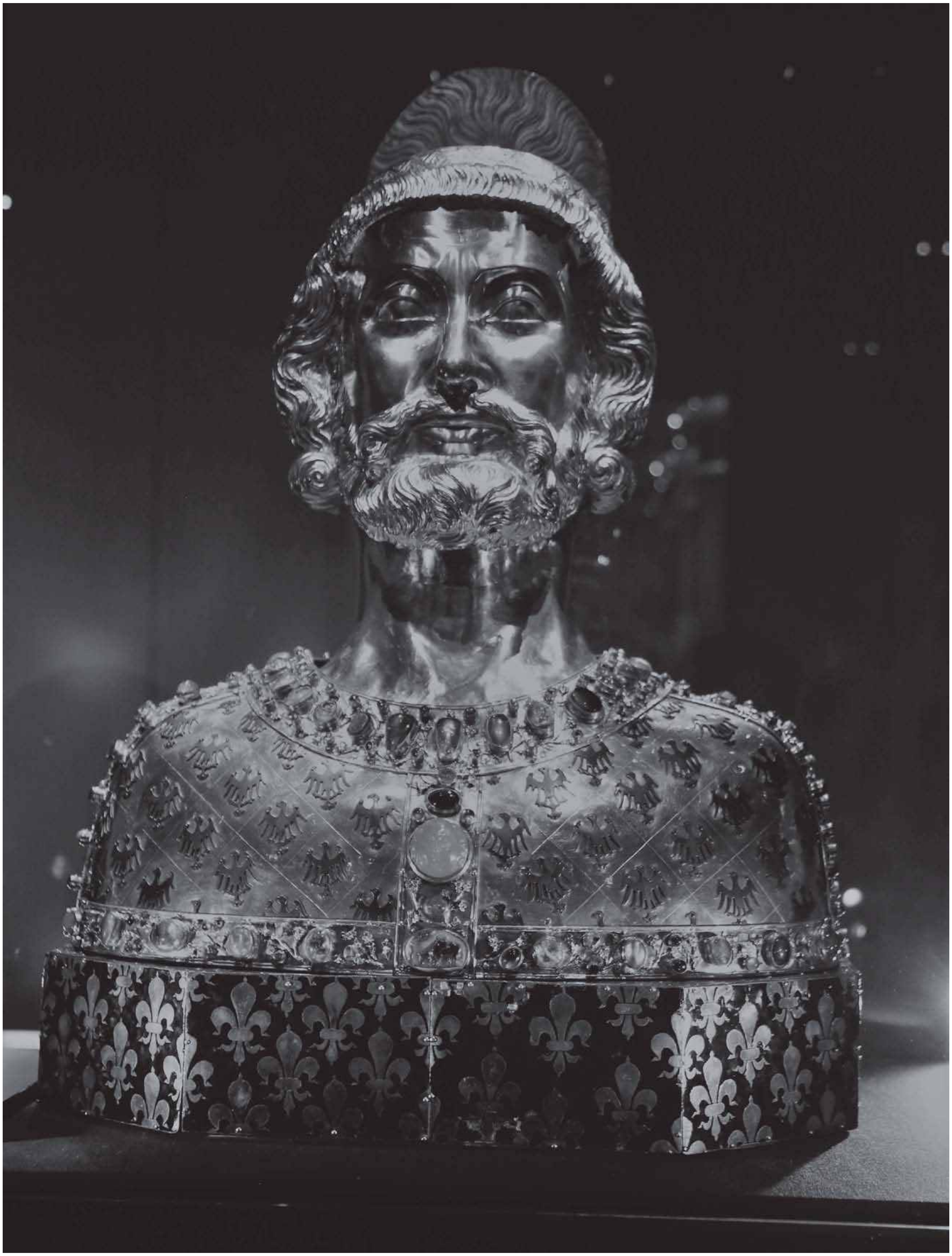


图33 查理大帝

这种“小而全”的庄园经济构成了中世纪欧洲经济生活的基本单元，在法兰克王国和其后的神圣罗马帝国境内，这样的庄园数以万计。但是，在世俗贵族和骑士所领有的大大小小的庄园之外，基督教会和教士们也拥有自己独立的经济来源。早在6世纪时，基督教会就根据圣经中关于农牧产品的十分之一“属于上帝”的说法，向信教的民众征收什一税。585年召开的马康宗教会议作出决议，凡拒绝缴纳什一税者，将受到驱逐出教的处分。但是直到查理大帝统治之前，什一税基本上是靠教徒们自愿缴纳的。779年，查理大帝在一项敕令中将缴纳什一税规定为法兰克王国的每一个居民应尽的基本义务。在该敕令的有关条款中这样写道：

16.这样作是基督高兴的：凡一切财库的收入，不论是由破坏和平或其他任何罚款以及国王一切收入，都应抽出十分之一，交给教会或教士。

17.同时，按照上帝的意旨，我命令每人都将自己的财产和劳动的十分之一捐纳给教会和教士。所有贵族、自由人或半自由人，都应从来自上帝的，拿出一部分还给上帝。[37]

除了强行规定向教会缴纳什一税之外，查理还将大片新征服的土地分配给修道院和教会，连最偏僻的教区里的传教士，也分得了一套完整的住宅和一些农奴。在遗嘱中，查理又把自己所有财产的三分之一留给了法兰克帝国境内21个教区的大主教。由于获得了大量的“赐地”，再加上对自由民土地的变本加厉的兼并，使得教会的经济势力越来越大。尤其是修道院经济，在接受国王“赐地”和兼并自由农民土地的过程中迅速膨胀，占据了大量的田地、森林、牧场、磨坊和葡萄园。

到10世纪前后，修道院已经发展成为西欧最大的庄园主，寺院经济基本上控制了整个西欧经济的命脉。许多大修道院都占据着成千上

万处庄园，而且还在不断地扩张。干得斯亥谟的女修道院在956年一次就从萨克森的世俗统治者那里获得了11000处庄园[38]；赫斯斐尔德寺院在30年的时间里占有了2000多所庄园，分布在195个地区；巴伐利亚的德哲尼西修道院，在10世纪初被亚诺尔弗公爵剥夺田产以前，曾领有11866处庄园；佛尔达修道院拥有15000所庄园，其他许多寺院据有的庄园也都数以千计。“秃头查理曾赐给阿微纳寺院一千一百五十处庄园来维持四十个尼姑和二十个牧师的生活。1023年，亨利二世曾剥夺圣特累甫的马克息民寺院六千六百五十六处庄园，而它依然是富裕的。到1030年时，它有一千处以上的庄园，分散在一百四十处地方上。到了十二世纪，佛尔达寺院，在它被剥夺之后，又已逐渐获得了这样多的庄园，它在萨克森有三千处庄园，在条麟吉亚有三千处，在窝姆斯周围的莱茵兰有三千处，在巴伐利亚和斯瓦比亚有三千处。圣乌尔立喜寺院，确被认为是很穷的，尚有二百零三处庄园；在每一处庄园上，有一至六所村庄。”[39]

寺院经济的崛起，最初是由世俗统治者——国王、贵族等人推动的，因为建造寺院在当时是一种有利的投资形式。在宗教气氛笼罩着整个世俗生活的特定背景下，寺院一旦建成，就可获得大量的善男信女们的捐资，而寺院的建造者们则可以从这些新增加的进款中分得一部分好处。而且在许多寺院中，实际的权力已经被那些以修道士自居的贵族子弟所控制。但是一旦当寺院经济具有了一定的规模和势力，它就开始表现出对世俗统治者的独立性，并且在兼并土地方面与世俗经济展开了激烈的竞争。在这种竞争的过程中，寺院风纪的败坏与经济生活的发展是齐头并进的。修道僧们最初尚能以基督教的三大信誓来自我约束，将清贫、节欲、勤劳和严肃的作风作为修道生活的座右铭。但是随着财富的日益增长，他们就不再亲身参加农业劳动，转而成为监督他们的世俗兄弟——农奴进行劳动的监工。大量的庄园和挥霍不尽的进款使修道僧们逐渐堕落为社会的蛀虫，修道生活已经丧失

了它的苦行、禁欲和自我折磨的本来意义，成为暴发致富的最便捷的途径。修道运动的倡导者们曾经成功地抵制了罗马帝国的物质诱惑，然而当承袭他们衣钵的中世纪修道僧们面对着自己庄园中的物质诱惑时，他们就再也不能保持圣奥古斯丁、圣本尼狄克等人那样的殉道精神了。吉本转述了一个本尼狄克派修道院长关于遵守三大信誓的结果的坦率自白："我那清贫的誓言每年给我带来十万克郎；我那服从的誓言把我提升到一个君主般的地位"，但是吉本却忘记了他关于遵循贞洁誓言的结果了[40]。

针对着在经济发展过程出现的越来越明显的教俗同流合污的现象，910年勃艮第的阿奎丹公爵威廉在法国中部的克吕尼创建了克吕尼派修道团（CluniacOrder），该派标榜要改变本尼狄克派修道僧们日益明显的世俗化倾向，决心重振"本尼狄克教规"，整饬修道院制度。克吕尼派修道院的势力在11世纪后半叶达到极盛状态，其修士达1万人之多，在西欧建有300多座修道院。但是克吕尼派从来就是一个不愿意从事艰苦的体力劳动的修道团体，它带有浓厚的贵族气息。它的成员们绝大多数来自于贵族阶层，这些人对考究的奢侈品一向情有独钟。克吕尼派修道院以建筑精美、装饰华丽而著称，修道僧们则以讲究艳服美食和富裕奢华闻名于世。到了11世纪末，在反对克吕尼派修道院的奢靡作风的呼声中兴起了息斯特西安派修道团（CistercianOrder），该派号召修道僧们到偏远地区去进行垦荒活动，将艰苦的农业劳动当作修道的首要任务。由于息斯特西安派修道僧的倡导，西欧历史进入了一个"大垦荒的开拓时代"。息斯特西安派僧侣的足迹踏遍了被诺曼征服者所破坏的诺森伯兰荒野、法国比斯开湾沿岸的沼泽地带，以及佛日山和阿尔卑斯山的穷山僻壤，他们在荒原、森林和沼泽中开拓出大量的耕地，使烟笼雾瘴的蛮荒之地变成了牧场和良田。巴列·吉拉尔德在谈到息斯特西安派的垦荒业绩时说："给这些僧侣们一块赤裸裸的沼地或一所荒僻的森林；经过几年之后，将可看到：那里不仅有着美丽教

堂，而且有着建造在教堂周围的人们住所。”人们对约克州的息斯特西安派修道士的耕耘成果赞美道：“他们变荒地为良田；他们种植树木；他们改进河道；他们使荆棘丛生的地方生长谷物；草地上，他们的牛群密布；高地上，他们的羊群遍地。”[41]一些新兴的经济、政治中心，如佛兰德斯、法里西亚等等，都是这种垦荒活动的结果。

息斯特西安派修道院对于中世纪寺院经济的发展作出了重要的贡献，同样地，它们也对中世纪土地兼并过程的加速起到了巨大的推动作用。由于凭藉特殊的政治地位而取得了经营磨坊的专利权，息斯特西安派修道院实际上就控制了周围地区的农作物种植。而且由于把从事农牧业生产和贸易活动规定为修道僧们重要的修道活动之一，息斯特西安派修道院在完成圣城工作的同时也就促进了世俗世界的繁荣。到了12世纪末叶以后，息斯特西安派修道院已经发展成为一般的世俗庄园难以匹敌的大庄园领主，拥有大量的田产和财物：

> 除经营谷物种植和磨坊业外，各地的息斯特西安派还利用牧场繁殖牲畜。在德意志巴明地区的天堡修道院，一处农场上就养了八十头牛，六十头猪，和八百多只羊。另一个圣天累德蒙修道院的文献中记载着，一年出售了七千包羊毛。从畜牧业自然地发展出肉食品加工、硝制皮革、制鞋、制马具、梳羊毛等企业。德意志的息斯特西安派修道院还有另一项有专利权的大规模企业，便是种植葡萄，和酿造葡萄酒，修建酒窖，开设酒店。1202年，仅德意志的一个普福特修道院就出售了二百吨葡萄酒。修道院还经营苹果园，又可以酿制苹果酒，同样有利可图。[42]

此外，息斯特西安派修道院在建立市场、发展商业贸易和银行贷款等方面也发挥了重要的作用。修道院不仅建立和垄断了许多庄园市场，而且还把商业活动的范围扩大到西欧以外的地区，并为陆路贸易和海路贸易组织了大量的运输工具、货栈、商队和护卫人员。由修道院中发展出来的抵押和放贷事业，成为中世纪银行的前身，促进了货

币经济的发展。为了适应不断增长的经济生活的需要，息斯特西安派修道院建立起严密集中的生产组织、经营管理和财务制度，以农业、手工业、商业一体化的庄园经济取代了克吕尼派修道院的单纯的农业经营，为中世纪经济生活的繁荣奠定了重要的基础。

到了13世纪，息斯特西安派的修道僧也和本尼狄克派、克吕尼派的修道僧一样无可挽救地堕落了。对财富的贪婪、对奢侈生活的向往，以及好逸恶劳的懒惰等种种恶习使息斯特西安派的修道僧们再也不愿到艰苦的穷山僻壤去开荒拓野，而是大量地聚集在人口稠密、土地肥沃的地区，使用种种卑劣的手段来抢夺自由农民们的耕地和牧场。他们极力模仿世俗贵族的生活方式，把简陋的隐修所改造为封建城堡式的建筑群，并配之以坚固的女墙、城池和守望楼，使修道院变成了一个防范森严的“上帝的城堡”。随着宗教僧侣日益同化于世俗封建领主，他们所代表的基督教禁欲主义精神和唯灵主义理想也就荡然无存。一些仍然保持着严肃的宗教态度的教会人士感叹道：

> 试看在建筑方面，我们已多么远离古人的简朴作风。你们的这种高楼大厦有什么意义呢？你们不会因此而能够更好地防止恶魔，反而更加接近了它。圣伯尔拿当看到像息斯脱西安派的初期茅舍般地盖着茅草的牧师的小屋时，感动得流泪；而如今他们开始住于石头造的宫殿，附有一切闪烁如天上星辰的装璜。你们为了富饶的仓库和土地的缘故，已丧失你们的自由意志了。[43]

在这种情形下，一场新的修道改革运动由13世纪崛起的托钵僧团——法兰西斯修会（FrancisanOrder，一译方济各会）和多米尼克修会（DominicanOrder，一译多明我会）发起并产生了巨大的影响。托钵僧（friars）一词来自于拉丁文的fratrer，意即兄弟。这两个新兴的修道僧团主要从平民中而不是从贵族中补充成员，修士们互相以“兄弟”相称。他们不再主张到人迹罕见的偏僻地区去开荒拓土，而是在城市中

心建立起修道院。针对息斯特西安派修道僧广置田产、聚敛致富的做法，托钵僧们轻视土地和财富，标榜赤贫，不置恒产。他们衣衫褴褛，跣足垢面，以沿街乞讨的方式来维持生活。法兰西斯修会的创始人、意大利的圣法兰西斯宣称："我们的兄弟们不应占有任何的东西，无论房舍或是土地，无论租金，或是任何其他形式的财产，我们要像世上的朝圣者或异乡人一般，以贫穷，谦恭来侍奉全能的主。我们应该虔诚，勇敢，谦卑地去求施舍。我们不要以贫穷为耻，因为我们的主也使他自己成为世上一穷人……"[44]托钵僧团既不像本尼狄克派和克吕尼派那样强调与世隔绝的苦修苦行，也不像息斯特西安派那样注重农业生产和艰苦劳作，而是通过乞食布道的方式深入民间，尽可能地与日益壮大的市民阶层打成一片。

托钵僧团很快就取代其他修会而成为修道运动的中坚，法兰西斯修会和多米尼克修会一方面成为罗马教廷镇压异端运动和推行各项宗教政策的得力工具，另一方面也在促进欧洲的大学教育和慈善事业上作出了一定的贡献，通过发展宗教的和世俗的教育来加强基督教在精神上的影响力。13、14世纪的许多重要的经院哲学家均属于托钵僧团，如海尔兹的亚历山大、波纳文图、大阿尔伯特、托马斯·阿奎那、罗吉尔·培根、邓斯·司各特、威廉·奥康等。他们既是当时最具有权威性的神学家，也是精通"七艺"（即拉丁文法、修辞学、逻辑、算术、几何、天文、音乐）的博学之士。他们不仅占据了基督教神学的制高点，而且也占据了欧洲各著名大学的讲台。从1217年开始，多米尼克修会和法兰西斯修会的经院哲学家们就被派往巴黎大学、波隆那大学、牛津大学等重要的学校，并且参与了一些新兴大学的创建工作，成为在中世纪大学的理智生活中占主导地位的思想家。由于罗马教廷对大学教育的重视[45]，直接推动了13世纪欧洲文明的复兴事业，使其最终摆脱蛮族文化的蒙昧阴影，完成了基督教教义与古代文化知识之间的旷日持久的融合过程。道森指出："事实上，大学的创建和新兴宗教修会的形

成，同样构成了中世纪教廷为基督教文明的智慧组织所作的意义深远的设计，并成为历史上规模恢弘的文化规划的最杰出例证之一。”[46]

汤普逊认为托钵僧团的兴起反映了中世纪欧洲促使封建制度垮台的经济和社会革命的要求，尤其是反映了城市平民和处于萌芽状态中的资产阶级的经济利益，因此它是属于城市的而非属于农村的，在精神和组织上是民主的而非贵族的。托钵僧们简朴的生活方式和平易近人的态度使他们受到了城市居民和大学生们的爱戴，同时也引起了生活糜烂的高级僧侣和封建主们的切齿痛恨。但是托钵僧团很快就像息斯特西安派修道僧一样，在物质利益的引诱下走上了衰朽和腐化的道路。“托钵僧对于财产和留恋产业的轻蔑态度，不久成为一个伪君子的态度；他们变成哀鸣的谄谀者和狡诈的行乞者，他们为了勒索经费，使用了有问题的方法，并迅速沉溺于贪财的深渊里。他们追求遗产，叫卖赦罪符，因而变为臭名远扬。”[47]然而，托钵僧团的恶名声主要的还不是自来于它们的腐败，而是来自于它们的残忍。从创建之初起，托钵僧团就承担着镇压异端的任务，成为组建灭绝人性的宗教裁判所的急先锋（关于宗教裁判所，我将在下一节中谈到）。多米尼克修会的口号就是“铲除异端，消灭邪恶，宣讲信仰，培养道德”。这种理论宗旨与乞食布道的实践活动结合在一起，必然把修道运动引向一种仇视一切人间享乐和人性要求的变态疯狂。当宗教裁判所的修道僧们怀着无比虔诚的信仰心和庄严肃穆的崇高感而毫不手软地把所谓的异端分子烧死在火刑架上时，这种变态的疯狂就得到了淋漓尽致的表现与宣泄。

尽管修道院曾经在促进经济生活方面起到了很大的作用，中世纪经济发展所能达到的水准仍然是非常有限的，这是由它的分散而彼此封闭的庄园制度决定的。在生活质量方面，与古代社会和近代社会相比，中世纪的水平也是极其低下的。即使是王公贵族和高级教士阶层，其生活条件也颇为简陋，与罗马世界的奢华富丽和金碧辉煌形成了鲜明的对照。公元64年罗马城大火之后，尼禄命令他的建筑师们在

废墟之上建造了一座“金宫”（或“金厦”），这所令穷奢极欲的尼禄也不得不承认他“开始有了像人一样的住所”的富丽宫殿，以其景物交错的别致风韵和豪华艳丽的高雅气氛而著称。“金宫”四周点缀着绿茵的草场和宽阔的湖泊，花园里养放着各种已被驯服的兽畜，苏埃托尼乌斯对“金宫”内部的精美装璜描写道：

> 天花板镶嵌着象牙，嵌板间能吐落鲜花。此外，还有若干管道，这是用来向宾客喷洒香水的。大宴会厅是圆形的，并能不停地在黑夜与白昼间旋转，给人以天穹之感。……“金厦”的其他房间也都覆盖着黄金，并以珍宝或珍珠母镶饰。门厅中间则矗立着那尊尼禄的巨像，门厅极其巨大，它的三排廊柱有1英里长。[48]

与尼禄的“金宫”相比，中世纪的城堡简直就是一些不堪入目的垃圾堆。汤普逊在《中世纪经济社会史》中描绘了查理大帝的一所庄园的粗鄙景象：

> 阿斯那帕领地庄园上有一所石头造的王家大厦，式样极好（显然是其中最好的一个地方），有三间房间（大厅、餐室、厨房）；整个大厦四周，都有阳台，有十一间妇女卧房；下有一间地下室；有两条柱廊；在广场内另有造得很好的七所木房，还有同样多的小屋和附属建筑物；一所马房、一所磨坊、一所谷仓、三所栈房。庭院用密密的篱笆围绕着，有一个石头大门，还有一个阳台。有一个内庭，也用篱笆围着，种着水果树。

庄园的房屋里到处堆放着大麦、小麦、大豆、蜂蜜、猪油、干酪等物，住宅周围饲养着各种牲畜和家禽，包括五十多头大牲口（骡马）、一百多头牛、三百多口猪、数百只羊和一大群鸡鹅。汤普逊对此评论道：“从这项清单里，我们可看出家具以及家庭设备方面多么贫乏，而粮食与牲口的储备多么丰富。”。[49]

中世纪的庄园生活并不像后来的浪漫主义者们所描写的那样，充满了田园诗般恬静优美的情调。虽然城堡中的贵族们和教区里的教士们在生活资料方面用不着担忧，而且拥有享用不尽的粮食、肉类和其他生活必需品，但是他们的生活条件却十分糟糕。从居住的城堡一直到食用的食品，都非常粗陋。在11世纪以前，城堡一直是木质结构的建筑，后来改为石头砌成的堡垒，内部既阴暗又潮湿，光秃秃的墙壁一年四季透着寒气（图34）。房间的地上一般都铺着一层蒲草或稻草，草梗的腐烂气息与猎狗和其他宠物粪便发出的恶臭混杂在一起，严重地污染着城堡里的空气，只有靠不断地更换草垫来保持室内卫生。在饮食方面，贵族和骑士们都是一些饕餮之徒，然而却绝对谈不上是美食家。他们吃的食物虽然份量很多，但是这些食物通常都既无特色也不可口，与卢库卢斯那样奢侈讲究的罗马人所享用的美馔佳肴比起来，不过是一些猪狗之食而已。“中世纪时代城堡里一次狂饮所消耗的佳酿和啤酒的数量，会使现代的醉汉瞠目结舌。在餐桌上人人用自己的短剑割肉，用手拿着吃。骨头和碎屑扔满一地，让满屋的狗互相争食。”[50]这种人狗共餐的场面，构成了中世纪城堡生活的一幅特有景象。那时的人们对肮脏的环境和粗陋的食物都已经习以为常，讲究卫生这样一种文明的习惯，对于中世纪庄园中的人们来说，完全是一个陌生的概念。人们的主要食物是肉、乳酪、洋白菜、洋葱、萝卜和豆类，水果仅限于苹果和梨，一直到12世纪与东方进行较频繁的贸易之前，西欧人不知咖啡、茶和香料为何物。食糖是极为罕见与昂贵的东西，人们通常都把糖当作药物来看待，只在生病的时候才敢食用。简陋的物质生活水平、恶劣的卫生条件，再加上经常发生的疾病和瘟疫的摧残，使得中世纪人们的平均寿命远较现代人为短。现代科学家们根据对中世纪人的骨骼进行研究的结果，估算出整个封建时代人们最长的平均寿命不过42岁，而在此期间的某些阶段，如黑暗时代的末期，人们的平均寿命甚至还不足30岁。

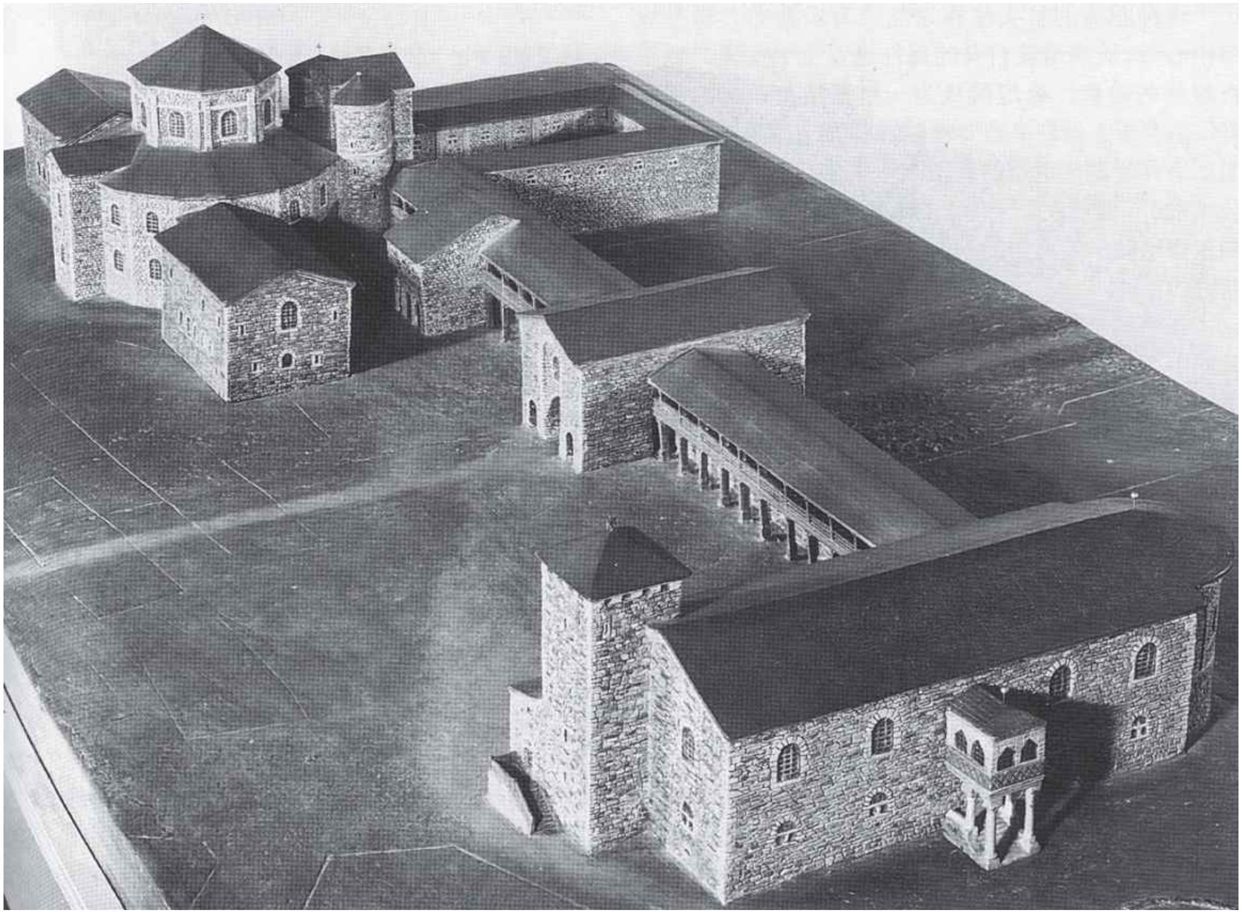


图34 查理大帝的亚琛皇宫复原模型

在这样的物质条件下和生活环境中，一个人即使腰缠万贯，也谈不上能够享受什么优裕或奢侈的生活，正如同一个人即使把祈祷文背得再熟，也谈不上能够达到什么高深的艺术境界一样。中世纪的修道院虽然占有大量的田产和财富，但是修士们却如同封建城堡中的贵族一样，对古代世界的奢靡享乐望尘莫及。因此，当我们斥责中世纪中期以后的教会僧侣们生活腐败时，切不应忘记了这种腐败的质量是极为低下的。确切地说，中世纪教士阶层的腐败与希腊化时期和罗马帝国时期人们的腐败相比，不过是小巫见大巫。正如中世纪的西欧人在高雅的文化品味方面远远比不上古典时代的人一样，在放荡形骸和声色犬马方面他们也同样地相形见绌。这一方面是由于受中世纪简陋的物质生活条件的限制，另一方面也是由于基督教的禁欲主义观念和彼

岸意识对人们行为的束缚。但是，正因为主教和修士们的实践与基督教的原则之间产生了巨大的反差，正因为教士阶层的腐败堕落只能以一种偷偷摸摸的方式进行，而不能像希腊人和罗马人那样肆无忌惮地加以表现，所以尽管他们的腐败堕落行为远远比不上后者那样疯狂和恬不知耻，却因其伪善而愈益显得猥琐不堪和令人作呕。对于一个直言不讳地奉行纵欲主义生活方式的人，不论他做出多么疯狂的不轨行为，似乎都是不足为奇的；但是对于一个公然标榜禁欲主义生活态度的人，哪怕在他的行为中出现了一丝疵点，人们也难以原谅。古典世界在理论上从来不把奢靡放荡看作是一种罪恶，而是把它理解为人的天性的一种自然表露。因此，当希腊人和罗马人堕落时，他们是理直气壮地放纵情欲，恣肆地追求一切物质享受。这种毫无掩饰地追逐声色之娱的直率反而使古代人的堕落行为具有一种豪放的气概，尽管这些行为本身是令人触目惊心的。然而基督教世界在理论上一向把放纵情欲和奢侈腐化看作是罪大恶极的行为，是与基督教的禁欲主义精神和唯灵主义理想格格不入的。因此，当基督教会的神职人员和修道僧们堕落时，他们只能采取一种情态暧昧和鬼鬼祟祟的形式，一面唱着拯救灵魂的高调，一面却干着偷鸡摸狗的勾当。这种表里不一的做法使基督徒的堕落行为除了邪恶之外，又平添了几分令人恶心的伪善。

这就是我们为什么比较容易原谅希腊人和罗马人的腐败，却对基督徒的堕落深恶痛绝的原因。

四、骑士文学与哥特式建筑

在中世纪单调而愚昧的信仰氛围中，人们的物质生活和精神生活与古典时代相比都要落后和晦暗得多。在经历了几个世纪的“黑暗时代”之后，到了加洛林王朝统治时期，西欧社会开始逐渐地恢复元气，

曾一度出现了所谓“加洛林王朝的文艺复兴”。但是这种“文艺复兴”的征象仅仅是针对蛮族入侵的那几个黑暗世纪而言的，它的水平且不说与希腊文化相比、就是与罗马文化相比也是望尘莫及的。如果说罗马文化是对希腊文化的拙劣模仿，那么加洛林王朝的文艺复兴则是对这种拙劣模仿的拙劣模仿。而且这种由查理大帝强制推行的文化复兴工作仅限于保存“圣诗篇、乐谱、赞歌、年与季的计算及文法等”最基本的知识，编写传统的经文抄本和鼓励建立教会学校等等。霍莱斯特强调：“‘加洛林文艺复兴’一词很容易引起误解，查理时代没有产生纯正深奥的思潮，缺少创新的哲学或神学体系，也没有托马斯·阿奎那或利奥纳尔多·达·芬奇，如果我们按照通常字义上的概念，探求‘文艺复兴’，必将感到失望。加洛林时代，学术水平提高极少而退化甚多：应从无知的深渊中挽救欧洲大陆文化以免湮没的角度，来看待这一问题。”[51]因此，所谓“加洛林王朝的文艺复兴”充其量不过是把处于普遍文盲状态中的欧洲提高到小学生的水平而已。

尽管如此，这种文艺复兴仍然可以被当作一个试图超出中世纪早期的野蛮状态的良好开端，它意味着在经历了一段蒙昧的黑暗时期之后，“日耳曼的君主制度终于与古典—基督教文化紧密结合在一起”了。加洛林时代的文艺复兴虽然没有像经院哲学的繁盛时期（13世纪）那样培养出杰出的思想家（如托马斯·阿奎那、邓斯·司各特等人），但是它却为11世纪以后知识的觉醒埋下了种子，而且由于查理大帝对兴办学校的鼓励，使得欧洲的教会学校具备了雏形，并在此基础上发展出后来的高等学府。

这种最初的文化复兴工作虽然是由查理帝国的统治者们推动的，但是使欧洲文化免于湮灭的主要功劳还是应当归于基督教会，正是由于基督教会在普遍蒙昧的中世纪早期保存了古典文化的火种（即使是以一种歪曲的方式保存的），才使得蛮族统治者的文明化教养成为可能。人们以往过多地把眼光投注到基督教文化对于古典文化的退步方面，而

忽略了基督教文化对于蛮族文化的进步方面。如果说西欧在罗马帝国灭亡之后的那几个世纪里陷入了一片鸿蒙未辟的愚昧状态，这并非基督教的过错，而是蛮族入侵的结果。但是将蛮族从普遍的蒙昧状态中带入文明生活，使欧洲文化不至于因为一场蛮族入侵的浩劫而彻底湮灭，换言之，使古典文化的柔嫩根芽能够在蛮族的铁蹄践踏之下坚韧地生存下来，并最终以扭曲的形式开出一朵惊心动魄的苦难之花，这却是基督教的历史功绩。如果说蛮族入侵者摧毁了古典文化，那么基督教仅仅只是扭曲了古典文化。被摧毁了的东西不能再生，被扭曲了的东西却可以在适当的条件下重新被扶正，因此基督教文化就为15世纪以后古典文化的复兴埋下了伏笔。而在中世纪，当作为侵略者而入主西欧的蛮族们试图用从北方森林中带来的野蛮习俗替代罗马世界的文明制度时，是基督教会这个唯一的有教养的教师，以上帝的名义把被扭曲了的古典文化因子注入到蛮族的体内，从而使后者逐渐放弃原始的野性，慢慢走上了文明化的道路。

当蛮族入侵所导致的蒙昧气氛笼罩着整个西欧的精神生活时，基督教会和修道院一方面通过凄苦悲切的忏悔和祷告来引导人们的灵魂超越苦难的现实生活，祈盼那充满希望的彼岸世界，另一方面也使得宗教活动成为平淡无味的现实生活中的唯一调味品。对于中世纪的人们、尤其是终日劳作的普通人民来说，参加定期举行的各种宗教活动是松弛、缓解疲乏的身体和紧张的神经的一副最有效的润滑剂。在彼此封闭的庄园社会中，修道院和教堂成为人们进行交流和集会的主要场所。这些宗教性的集会活动（包括各种宗教圣事和节庆活动）虽然充满了庄严肃穆的气氛和阴郁悲凄的色调，但是在严肃的宗教活动之余往往附带有一些娱乐性的插曲，如演出宗教剧和举行节庆游行等等。这些娱乐性的插曲尽管粗俗不堪，但是它却成为中世纪社会生活中最主要的、甚至是唯一的娱乐活动，成为同样粗俗不堪的庄园农民和贵族、骑士们的情感调节器和精神抚慰所。汤普逊对修道院在中世纪精神生

活中所扮演的这种重要角色评价道：

在中世纪时代，寺院是“独一的消息总汇，也是王公贵族在来到他们庄园时的唯一消遣场所。如果没有寺院，乡村生活，在人们尤其是在劳动人们看来，将是一种凄凉的生活；就是，单纯而无希望的苦役、没有节日庆祝活动的斋期、没有娱乐或假日的工作这一回可悲的事”。在收获之后，在中世纪寺院里，常有一大群变戏法者、音乐师和有趣的游荡者来打破乡村里的沉闷单调的生活。当庄稼和果实收集之后，寺院和修道院常常是集会和演戏的场所；僧侣们演出神剧或神秘剧，而角力比赛和粗俗游戏使庄园农民获得娱乐。[52]

用基督教的唯灵主义圣水浇灌荆棘丛生的蛮族文化园地而培育出来的一支最绚丽夺目的花朵，就是在中世纪骑士文学中所表现的那种忠诚、勇敢、高尚、纯洁的骑士精神（Chivalry）。中世纪的骑士阶层是一个居于封建领主与平民之间的社会集团，和贵族一样，骑士的身分通常是由其家世和血统而决定。他们扮演着世俗统治者的军事保护人的角色，常常因为出色的忠诚和勇敢而上升为贵族阶层，因此许多贵族同时也是骑士。骑士的前身是蛮族统治者的军事仆从——武士（Knights），这些武士最初是非常粗野的，在他们的身上打上了北方蛮族的骄横暴虐的深深烙印，但是对于他们的蛮族首领，武士却表现出极强的忠诚精神。当他们皈依基督教之后，他们也把这种忠诚精神转向上帝。但是武士精神更多地还是表现了武士与首领（国王、诸侯等）之间的忠诚和互助的关系，这种关系最初完全是私人性的，是主仆之间的一种服务与保护的直接的个人联系。它产生于日耳曼人对罗马帝国的征服和建立蛮族王国的过程中，一开始就体现出效忠主人、珍视荣誉、视死如归和强烈的复仇精神等特点。那些把忠诚和荣誉当作生活的首要目标的武士们都是一些没有知识的文盲，“他们都是个性激烈的人，容易动怒而又有一种基本上非基督徒的横蛮粗鲁的傲慢。他们很

容易感到受辱，他们对于受辱则采取谋杀或暴力以作报复。他们有很强烈的生理欲望，与对生理欲望放纵的习惯。”[53]

到了加洛林王朝取代墨洛温王朝以后，粗野的武士集团逐渐发展演变为骑士阶层，并且由于基督教的教化作用而日益变得文雅化。特别是在十字军东征的时代，骑士阶层被注入了新的精神，这种新精神与基督教的理想密切相关。这时在骑士身上表现出来的已不仅仅是对世俗首领（国王）的忠诚，而且更有一种对天国首领（上帝）的虔敬。骑士不仅是一位轻视死亡的英雄，而且也是一位虔诚高尚的殉道者。“对战争首领的个人忠诚的古代蛮族的动因受到了更高的宗教动因的影响，结果，骑士最终成为受到崇奉的人，他不仅发誓效忠于其主人，而且立誓成为教会的卫士、寡妇和孤儿的保护人”。[54]这些新赋予的宗教和道德方面的美德（如宗教虔诚、扶弱济贫等等），与武士集团原有的那种罗马式的荣誉感以及北方蛮族的忠诚、勇敢精神结合在一起，就构成了基督教文化中的骑士理想或骑士精神的基本内容。

在十字军东征的过程中出现了庞大的基督教骑士团，这些骑士团构成了世俗社会与教牧社会之间的一座桥梁。基督教的骑士们胸怀着崇高的宗教理想，为了从异教徒手中夺回圣寝而进行殊死战斗。这些骑士团由于已经成为一个独立的团体，因此骑士们以往所承担的封建义务已不复存在，然而他们却通过发愿服从基督教会而使自己义无反顾地承担起宗教义务。骑士由封建领主的斗士转而成为教会的斗士，他们自觉地遵守一种与修道士们所遵循的同样严格的宗教观念和组织原则，从而使骑士团成为上帝的牢不可撼的坚固堡垒。“于是，庞大的各骑士团特别是圣殿骑士团（Templars）的兴起与衰落成了中世纪基督教世界中统一趋势的发展与衰落的指示器。”[55]

与此同时，当骑士团把古老的骑士理想完全置于宗教光环的笼罩之下时，在南部世界、主要是法国南部的封建社会中，出现了一种与之相反的世俗骑士理想。这种新兴的骑士理想专注于罗曼谛克的爱情

和高雅优美的言行，它构成了中世纪盛期骑士文学的主要内容和基本格调。道森认为这种新型理想的渊源可以在穆斯林西班牙社会中找到。这种充满了浪漫情调的南国骑士风度虽然与基督教骑士团的刻板严苛的作风形成了鲜明的对照，但是它很快就把基督教的唯灵主义思想融入自身之中，从而创造了一种绝对圣洁的理想爱情模式。

这种最初源于蛮族武士的粗鲁野性、后来却在基督教的熏陶之下变得文明高雅的骑士精神，成为中世纪盛期文学作品讴歌的主要对象，其结果就产生了名噪一时的骑士文学[56]。骑士文学的题材大多来自日耳曼人、凯尔特人和诺曼人的民间英雄传说，如日耳曼英雄史诗《贝奥武甫》、《罗兰之歌》、《尼伯龙根之歌》，反映北欧神话与英雄传说的“埃达”和“萨迦”叙事系列，以及在凯尔特人中间广泛流传的关于亚瑟王的传奇故事。此外也还掺杂着一些源于古代异教世界的英雄传说。但是这些古代或中古时期的民间故事在骑士文学中已经作了很大的修改，有些部分甚至已经变得面目全非。例如关于特洛伊战争的故事，即使荷马和维吉尔等人再世，也一定会感到莫名其妙的。骑士文学把民间传说中的种种离奇古怪的经历（其中特别是关于英雄与龙或怪物战斗的故事）与基督教的虔诚精神以及对理想女性的“罗曼谛克的爱情”（romanticlove）联系在一起，从而培养了一种富于幻想和怪诞色彩的浪漫情调，即罗曼谛克（或罗曼斯）情调。约翰·麦茜写道：“当时的罗曼斯，叙事诗、传说以及民谣，大半是关于骑士在战争及恋爱上胜利的故事。这些故事大体又为各种集群，以亚历山大大帝，或凯撒，或查理，或亚瑟等等虚构或真正的王为中心。冒险则大多雷同，大多互相因袭，不是遇龙，就是救遭难的女人，不是保障好人，就是惩罚罪人。其中所穿插的神话，则是基督教与非基督教的混合物。罗曼斯中的理想骑士，总是一个基督徒。”[57]

骑士精神是基督教用信仰和灵性的圣水对法兰克王国的粗野鄙俗的武士风尚进行净化的结果，海涅将骑士称为“受到基督教灵化的蛮

力”在中世纪发展出来的“最稀奇的现象”。由于基督教的文雅风气的濡染，骑士们虽然仍然保留着为荣誉而献身的英雄气概，但是在其他方面却变得越来越文质彬彬了。优美典雅的礼仪逐渐掩饰了豪放不羁的举止，对理想女性的赞美和爱恋——这是一种纯粹精神性的或柏拉图式的、不掺杂任何肉欲成份的爱情——成为对君王的忠诚和对上帝的虔信之外的第三个主题。“衰退中的骑士精神培养出‘罗曼谛克的爱情’，对一个理想的女人所产生的爱，一种做不到的，非尘世的，和精神上的爱。这个理想的女人是可以使崇拜者高贵起来。这种爱不是常被抒情诗人唱出的肉欲之爱，而是对典型女性美德近乎宗教式的挚爱。”[58]武士的忠诚、基督徒的谦恭，以及对理想中的女性的纯洁无瑕的爱情，这是每个骑士必须具备的三种美德。一个优秀的骑士应该既是一个无懈可击的战士，又是一个无懈可击的基督徒，同时也是一个无懈可击的情人。在骑士文学中反映出来的这种心心相印和纯洁得近乎神圣的爱情，既是对中世纪的缺乏爱情基础的封建政治婚姻的一种反抗形式，也是虔诚的基督徒对圣母玛利亚的精神之爱的一种折射形式。在《尼伯龙根之歌》中，尼德兰王子西格弗里为了对勃艮第王妹克琳希德的爱情，不惜降贵纡尊到勃艮第国王手下当一名侍从，费尽千辛万苦，最终与心上人结为眷属。在关于亚瑟王的系列故事中，兰塞罗特对亚瑟王后归内维尔的爱情、特利斯坦对绮瑟的爱情，都充满了纯洁而高尚的情调。高贵的骑士们为了心目中的理想女子——这些女子通常都不是他们的妻子而是他们的情人——宁愿舍身捐躯，从而表演了一幕幕引人入胜的浪漫故事。这些浪漫故事曾经悄悄地敲开了多少钟情怀春的妙龄男女的紧闭着的心扉，使他们品尝到爱情的禁果。当波伦太的弗兰采斯加与她丈夫的弟弟保罗一同阅读兰塞罗特与归内维尔的爱情故事时，他们立即被这种美丽动人的爱情所征服[59]。一些年后，弗兰采斯加的灵魂向漫游地狱的但丁述说了当时的情景：

有一天，为了消遣，我们阅读
兰塞罗特怎样为爱所掳获的故事；
我们只有两人，没有什么猜疑。
有几次这阅读使我们眼光相遇，
又使我们的脸孔变了颜色；
但把我们征服的却仅仅是一瞬间。
当我们读到那么样的一个情人
怎样地和那亲切的微笑着的嘴接吻时，
那从此再不会和我分开的他
全身发抖地亲了我的嘴……[60]

由于这种理想的爱情的浸润，在骑士文学中往往彼此相似地重复着同一种节奏和旋律：在泉水琮琮、繁花似锦的森林草场上，在一片万籁俱寂的安谧之中，一位帽上插着美丽羽毛的金发碧眼的绝世佳人，骑着一匹小巧玲珑的白马从远方漫步而来。她那冰清玉洁的面庞上荡漾着令人神魂颠倒的笑容，充满青春气息的娇柔身躯正把使人无法抗拒的爱情信息传递给迎面而来的高贵骑士。突然，一个挟带着腥秽气息和狂风恶浪的巨龙或者妖魔从天而降，掠走了美丽的女主人公。于是高贵的骑士为了纯洁的爱情历尽艰险，几度生死，终于战胜妖魔，夺回了心中热恋着的情人，并且赢得了她的同样炽烈的爱情。经受了狂风暴雨摧残的森林草场又恢复了昔日的宁静，那娇美的身影再度出现在温煦的和风丽日之下，只是身边又多了一个品德高尚、忠诚勇敢的情侣。在有些故事中，巨龙和妖魔并未出现，但是那种一见钟情的情节、心心相印的主题和充满坎坷的爱情历程，却永远都是千篇一律的。

骑士文学的浪漫情调由于与基督教的彼岸理想相结合而显得格外动人，那些勇敢、虔诚和纯情的骑士们，终因其高尚的品德而获得了

灵魂的永生。在《罗兰之歌》中，当高傲而威猛的罗兰伯爵终于因寡不敌众而壮烈牺牲时，他头枕着查理大帝所赐的宝剑，面向被伊斯兰教徒所占领的西班牙而死，表现出坚贞不屈的精神。罗兰的形象成为中世纪骑士理想的楷模和典范，而他的世俗生活的悲壮结局也转而成为灵性生活的崇高起点——当黑暗降临到他的眼帘中时，圣洁的天使们就簇拥着这位高贵骑士的灵魂上升到光辉灿烂的天国：

罗兰躺在那株青松下，
面向西班牙，回忆着往事：
他想起，攻占的广大河山；
想起美丽的法兰西故乡；
想起同族的英雄骑士；
想起英明的查理大帝，
是他把自己抚养成人。
他叹息，止不住泪水滔滔，
但仍旧忘不掉这些往事，
接着他又向上帝忏悔：
“天父啊，你是至圣至灵，
你从死者中唤回圣拉撒，
你从狮口中救出但以理。
求你救我的灵魂出难，
赦免我此生的一切罪愆！”
他把右手套伸向上帝：
圣伽卜里尔将它接住，
用手腕托着罗兰的头，
罗兰合掌停止了呼吸。
上帝派来了天使，神丁……

簇拥着伯爵灵魂升天堂。[61]

基督教已经把古代日耳曼人的“粗犷的荣誉感”净化为中古时代法兰西人的文雅的荣誉感，新生的罗曼谛克的骑士精神在法国找到了最广阔的驰骋场所。骑士精神从德国的蛮荒的旷野来到了法国的富丽堂皇的宫廷中，成为一种标志着贵族身份的昂贵的装饰品。在中世纪后期，举止优雅的骑士们越来越注重虚浮矫饰的荣誉和罗曼谛克的爱情，乃至于使这些个人情感方面的要求有时候甚至与忠诚、虔信等骑士精神的基本原则相悖逆。到了中世纪文化衰落的时期，火药的传入虽然“把骑士阶层炸得粉碎”，但是骑士文学所大力渲染并加以理想化润色的骑士精神却在近代西方文化中得以保存，它后来逐渐演变为一种多情的（而不是像罗马人一样无情的）个人英雄主义，尤其能适合热情奔放、珍惜名誉并且爱向妇女献殷勤的法国人和西班牙人。结果就产生了法兰西式和西班牙式的矫揉造作而又优美典雅的贵族风范，这种贵族风范构成了17世纪欧洲古典主义文学的主旋律。然而，在法国和西班牙，骑士精神所衍生的贵族风范却大相径庭——在法国它表现为崇高典雅的罗狄克，在西班牙它则表现为滑稽可笑的唐·吉诃德。

正如基督教的神秘主义在近代德国意识形态中留下了深深的烙印一样（关于这一点我将在后面论及），基督教培育的骑士精神对近代法国上流社会的行为方式产生了巨大的影响。无论是在法国古典主义的戏剧中，还是在大仲马等人的传奇小说中，我们都可以看到中世纪骑士的身影，这些身影成为巴黎的贵族们极力仿效的榜样。个人英雄主义和热忱的献身精神、强烈的荣誉感（它导致了近代法国和西欧各国上流社会中盛行的决斗风气）、对妇女的尊重和罗曼谛克的爱情、对弱者的同情和侠肝义胆，以及讲究仪表潇洒和言辞文雅的风气，这一切近代的贵族风范都是中世纪骑士精神在法国的产物，并从法国扩及到整个欧洲。17世纪的法兰西仿佛是全欧洲的文明教师，它教会了一切开化和半开化的

民族一套行礼、微笑和说话的艺术，而这套优雅的艺术究其根源则滥觞于中世纪的骑士精神。

然而中世纪基督教的最杰出的文化成就还不是骑士文学，而是哥特式建筑。这种惊天地、泣鬼神的唯灵主义杰作能够一下子把人的灵魂带入到彻心透骨的谦卑和深沉悲切的忏悔之中。“中世纪的艺术天才，不表现于我们目前所讨论的文学，而表现于建筑及其与建筑有关的艺术。当时的哥特式寺院，如果不能使一个近代人觉得自己的渺小，至少也可以打击他的傲慢，使他不敢对他的中世纪祖先取鄙视的态度。”[62]

“哥特式”（Gothic）一词最初源于哥特人，中世纪初期的人们用以形容一切野蛮、陈旧和丑恶的东西。然而到了12世纪以后，哥特式艺术——它的最高成就表现在哥特式建筑中——作为一种熔铸了浓厚的基督教神秘主义意韵的新颖形式，成为风靡欧洲的、最高贵典雅的艺术风格。现今在西方仍然屹立着的许多气势恢弘的大教堂，如巴黎圣母院、亚眠大教堂、兰斯大教堂等等，都是哥特式艺术的杰作（图35）。哥特式艺术的产生和发展最充分地体现了精神对物质、基督教唯灵主义对粗野的蛮族文化的制服过程，它以一种外在性的凝固形式形象地反映了中世纪西欧人内心深处汹涌激荡着的神秘而诡谲的宗教感受。在哥特式建筑的典型作品——天主教堂中，不仅是那高耸入云的尖顶、充满了怪诞和夸张特点的巨大肋拱、五光十色的花窗隔屏，甚至连每一块石头、每一片玻璃和每一个精雕细镂的局部都在宣扬着基督教的彼岸精神和灵性理想（图36）：

我们在教堂里感到精神逐渐飞升，肉身遭到践踏。教堂内部就是一个空心的十字架，我们就在这刑具里走动；五颜六色的窗户把血滴和脓汁似的红红绿绿的光线投到我们身上；我们身边呜呜地唱着丧歌；我们脚下满是墓碑和尸骸，精神沿着高耸笔立的巨柱凌空而起，痛苦地和肉身分裂，肉身则像一袭空乏的长袍扑落地上。从外面来

看，这些哥特式的教堂，这些宏伟无比的建筑物，造得那样的空灵、优美、精致、透明，简直叫人要把它当作大理石的布拉邦特花边了：你这才真正体验到那个时代的巨大威力，它甚至能把石头都弄得服服帖帖，石头看来都鬼气森森地通灵会意似的，连这最顽强的物质也宣扬着基督教的唯灵主义。[63]



图35 神秘诡异的哥特式教堂（韦博大教堂）



图36 阴郁幽深的教堂内部（亚眠大教堂）

哥特式建筑是从罗马式建筑（Romanesque）中发展出来的，但是它却与罗马式建筑有着巨大的形式上的差别，而且二者代表着全然不同的精神基质。罗马建筑款式的教堂出现于中世纪早期即“黑暗时代”，盛行于11世纪和12世纪初期，它的前身是古典的罗马长方形会堂建筑（basilica），即一种有着圆顶大厅和圆形拱门的建筑物。罗马式教堂的建筑构件以圆拱为主，整个建筑结构坚固厚实、四平八稳，强调整齐壮观和粗犷有力，于朴实无华的艺术风格中蕴涵着庄重肃穆的神圣感，显示出一种凝重威严的精神气质。“罗马式建筑尽管有其多样化的特征，而主要是表达早期基督教信念的庄严性及武功歌的粗犷力量；相反地，哥特款式却富于戏剧性，高耸云端，引人入胜，它含有人们所向往的高度浪漫色彩的意境。”[64]

与罗马式建筑不同，哥特式建筑以纤柔华丽的艺术风格和怪异夸张的浪漫气质而著称于世，它卓越地反映了中世纪盛期人们痛苦绝望的现实生活与奇思异想的浪漫激情之间的那种惊心动魄的巨大反差和令人惊异的强烈渴望。“那种微妙而病态的诗意，夸张的程度正好反映奇特的情绪，骚乱的幻想，强烈而又无法实现的渴望，这都是僧侣与骑士时代所特有的。”[65]到了12世纪以后的时代里，哥特式建筑不仅以肋弓拱顶和尖形拱门取代了罗马式建筑的圆形拱顶和拱门，以五彩缤纷的玻璃花窗、轻盈纤巧的飞扶壁、玲珑剔透的雕塑和色彩斑斓的教堂内观取代了罗马式建筑的笨重厚实的石头护墙、呆板僵硬的平直结构、单调朴素的回廊装饰和阴暗压抑的室内气氛，而且更以一种大胆而怪诞的浪漫风格和疯狂而病态的诗意想象力，取代了罗马式建筑的严谨而凝重的实用风格。哥特式教堂的整个建筑风格、色彩配置和内部雕镂，都是为了烘托一个基本思想，这就是空灵幽邃的天国意识；都是为了激发一种感受，这就是深沉痛悔的罪孽感。一个虔诚的基督徒，一旦当他走进这种按照十字架模式和基督教精神而设计的巨大建筑物中，他的灵魂立即就会被这唯灵主义的精巧躯壳所震慑。哥特式教堂就是一个向信仰者敞开的“天国的窗口”，透过色彩斑斓、令人目眩神迷的玻璃花窗，光彩照人的上帝正在把他那充满慈爱和柔情的目光投向诚惶诚恐的虔信者；而在教堂正中高耸的十字架上，基督的痉挛的肌躯和痛苦的面容又不由分说地把人们的灵魂带入了无尽的痛悔之中。这是一个庞大的精神与肉体的分离器，在充溢于高远的教堂空间的绝望与希望、悔罪与祈求的矛盾氛围里，精神在自我超越的迷狂中沿着高高的穹顶上升到明净的天国，肉体却如同沉滓一般匍匐在地。在经历了这样的痛心疾首的忏悔之后，当人们从教堂中走出去时，他的灵魂无疑已经在这座哥特式的“炼狱”中经受了一次脱胎换骨式的净化过程。

关于哥特式教堂所产生的那种奇特的宗教效果，丹纳写道：

走进教堂的人心里都很凄惨，到这儿来求的也无非是痛苦的思想。他们想着灾难深重，被火坑包围的生活，想着地狱里无边无际，无休无歇的刑罚，想着基督在十字架上的受难，想着殉道的圣徒被毒刑折磨。他们受过这些宗教教育，心中存着个人的恐惧，受不了白日的明朗与美丽的风光；他们不让明亮与健康的日光射进屋子。教堂内部罩着一片冰冷惨淡的阴影，只有从彩色玻璃中透入的光线变做血红的颜色，变做紫英石与黄玉的华彩，成为一团珠光宝气的神秘的火焰，奇异的照明，好像开向天国的窗户。

如此纤巧与过敏的想象力绝对不会满足于普通的形式。先是对形式本身不感兴趣；一定要形式成为一种象征，暗示庄严神秘的东西。正堂与耳堂的交叉代表基督死难的十字架；玫瑰花窗连同它钻石形的花瓣代表久恒的玫瑰（玫瑰象征着天国中极乐的灵魂——引者）；叶子代表一切得救的灵魂；各个部分的尺寸都相当于圣数。另一方面，形式的富丽，怪异，大胆，纤巧，庞大，正好投合病态的幻想所产生的夸张的情绪与好奇心。这一类的心灵需要强烈，复杂，古怪，过火，变化多端的刺激。他们排斥圆柱，圆拱，平放的横梁，总之排斥古代建筑的稳固的基础，匀称的比例，朴素的美。……从发展的普遍看，哥德式建筑的确表现并且证实极大的精神苦闷。这种一方面不健全，一方面波澜壮阔的苦闷，整个中世纪的人都受到它的激动和困扰。[66]

这种具有极其强烈的宗教寓意和象征特点的建筑风格到中世纪后期越来越疯狂地朝着单纯形式化的方向发展，一些教堂由于片面地追求装饰的精美华艳和外观的纤巧怪异，完全不顾结构的坚固。这种一味讲究形式的做法导致了所谓“火舌式”建筑的出现，如斯特拉斯堡、米兰、纽伦堡和勃罗等地的教堂。这些教堂从整体造型到局部装饰都力图表现一种向上升腾的意境，犹如熊熊燃烧的火舌，象征着焦灼不安的灵魂企图超越苦难的现实生活而趋向光辉灿烂的彼岸世界的强烈愿望。哥特式建筑在其发展的过程中，与骑士文学一样宣泄着一种虚

饰浮夸和矫揉造作的病态情绪。这种娇艳而又怪诞的病态情绪，一方面抒发着痛苦的呻吟，另一方面则昭示着光明的理想。在这里所表现出来的那种惊世骇俗的强烈反差、奔涌狂放的奇思异想，以及朦胧迷离的梦幻神韵，则由于时代的距离感和夸大作用而变得美妙无比，竟成为近代浪漫主义、尤其是德国浪漫主义的灵感源泉。当施莱格尔兄弟等19世纪的德国浪漫派在诗歌中呼唤着"中世纪月光朦胧的魔夜"和日耳曼式的阴森可怖的古堡幽灵时，他们正是从哥特式建筑和骑士文学所表现的诡异神秘的中世纪艺术风格中汲取精神养料的。海涅在谈到德国浪漫派的特点时一针见血地指出："它不是别的，就是中世纪文艺的复活，这种文艺表现在中世纪的短歌、绘画和建筑物里，表现在艺术和生活之中。这种文艺来自基督教，它是一朵从基督的鲜血里萌生出来的苦难之花。"[67]

注释

[1] 吉本：《罗马帝国衰亡史》选，第十五章，商务印书馆1964年版，第7页。卡庇托尔是罗马的一座小山，罗马人在山上建有卫城和朱庇特神庙。

[2] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第60-61页。

[3] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第64页。

[4] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第157页。

[5] 参见《新约·马太福音》，第19章，第16-21节。

[6] 杨真：《基督教史纲》上册，三联书店1979年版，第122页。

[7] 卢梯留斯·拿马底阿奴斯：《归航》第1册，第439-446行，转引自汤因比：《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第90-91页。

[8] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第422页。

[9] 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第10卷，第27节。

[10] 奥古斯丁：《上帝之城》，第18卷第54章、第14卷第28章，转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社1994年版，第177、176页。

[11] 参见罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第466页。

[12] 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第10卷，第34节。

[13] 亨利希·海涅：《论浪漫派》，人民文学出版社1979年版，第5页。

[14] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第二卷，台湾学生书局1987年版，第55页。

[15] 亨利希·海涅：《论浪漫派》，人民文学出版社1979年版，第16页。

[16] 凯撒：《高卢战记》，商务印书馆1979年版，第六卷，第23章。

[17] 塔西佗：《阿古利可拉传、日耳曼尼亚志》，商务印书馆1959年版，第62-63页。

[18] 《马克思恩格斯全集》第十九卷，人民出版社1963年版，第493页。

[19] 关于此期间内罗马人对日耳曼尼亚所进行的几次征服活动，请参阅拙著：《神旨的感召——西方文化的传统与演进》，武汉大学出版社1993年版，第159-163页。

[20] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第600页。

[21] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第60页。

[22] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第277页。

[23] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第150页。

[24] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第二卷，台湾学生书局1987年版，第4页。

[25] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第78页。

[26] 张绥：《基督教会史》，上海三联书店1992年版，第93页。

[27] 汤普逊：《中世纪经济社会史》上册，商务印书馆1961年版，第255页。

[28] “低地国家”（Low Countries）包括今天的荷兰、比利时、卢森堡和法国北部阿图瓦地区之一部分。

[29] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第231页。

[30] 西派教会指古代基督教分布在欧洲西部和北非西部的教会，与它相对的是分布在欧洲东部、亚洲西部和北非东部的东派教会。西派教会在经典、教父著作和礼仪中主要使用拉丁文，东派教会则以希腊文为教会的正式语言。东西两派的文化差异是在基督教产生不久后的历史过程逐渐形成的。到了罗马帝国设立东西二都后，两派之间的分化日益加剧，西都罗马成为西派教会的中心，东都君士坦丁堡则成为东派教会的中心。西罗马帝国崩溃后，东派教会以君士坦丁堡宗主教（或称牧首）为首，西派教会以罗马主教（后改称教皇）为首，双方长期在“谁是基督教会的牧首？”这个问题以及一些教义问题上争执不休，最终导致了1054年东西教会大分裂。此后，东派教会的大部分形成正教（Orthodoxy），即东正教；西派教会的西欧部分则形成公教（Catholicism），即罗马天主教。

[31] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第83页。

[32] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第168页。

[33] 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫：《世界文明史》第二卷，商务印书馆1987年版，第8页。

[34] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第二卷，台湾学生书局1987年版，第48页。

[35] 参见周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》中古部分，商务印书馆1981年版，第33页。

[36] 汤普逊：《中世纪经济社会史》上册，商务印书馆1961年版，第287-288页。

[37] 转引自周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》中古部分，商务印书馆1981年版，第34-35页。

[38] 萨克森人即留居欧洲大陆（主要是德国）的撒克逊人，德语为Sachsen。他们与其他日耳曼人相融合，形成近代德意志人。

[39] 汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，商务印书馆1963年版，第210页。

[40] 转引自罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第464页。

[41] 参见汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，商务印书馆1961年版，第218页。

[42] 杨真：《基督教史纲》上册，三联书店1979年版，第186页。

[43] 参见汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，商务印书馆1961年版，第233页。

[44] 参见布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第三卷，台湾学生书局1986年版，第262页。

[45] 1225年教皇亚历山大四世在支持托钵僧团的通谕《好像树木的生命》一文中，明确地表示："巴黎各学校的科学在教会中，好像生命树在地上乐园那样，是灵魂之殿堂中一盏光芒四射的明灯。……正是在巴黎，因原罪而残废、因无知而盲瞎的人类，才通过神圣科学发出的真正光明的知识，恢复了自己的视力和美貌。"

[46] 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社1989年版，第227页。

[47] 汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，商务印书馆1961年版，第259页。

[48] 转引自伯高·帕特里奇：《狂欢史》，上海人民出版社1992年版，第72页。

[49] 参见汤普逊：《中世纪经济社会史》上册，商务印书馆1961年版，第289页。

[50] 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫：《世界文明史》第二卷，商务印书馆1987年版，第14页。

[51] C.沃伦·霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆1988年版，第92页。

[52] 汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，商务印书馆1963年版，第259-560页。

[53] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第二卷，台湾学生书局1987年版，第61页。

[54] 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社1989年版，第166页。

[55] 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社1989年版，第170-171页。

[56] 我在这里所说的骑士文学，是指包括中世纪英雄史诗、民间歌谣、骑士传奇和骑士抒情诗在内的广义的骑士文学，即一切以骑士或骑士的前身（民间英雄）为故事主人公的中世纪文学作品。

[57] 约翰·麦茜：《世界文学史》，世界书局1934年版，第145页。

[58] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第三卷，台湾学生书局1986年版，第296页。

[59] 弗兰采斯加·达·里米尼是波伦太的归多·万启俄之女，1275年由于政治上的原因而被迫嫁给贵族玛拉台斯太的残废儿子祈安启托。弗兰采斯加暗中爱上了祈安启托的弟弟保罗，这对恋人后来双双被祈安启托杀死。但丁在《神曲·地狱篇》第五歌中描写了这对恋人的爱情故事和不幸遭遇。

[60] 但丁：《神曲·地狱篇》，上海译文出版社1984年版，第41页。

[61] 参见周煦良主编：《外国文学作品选》第一卷，上海译文出版社1979年版，第294-295页。

[62] 约翰·麦茜：《世界文学史》，世界书局1934年版，第144页。

[63] 亨利希·海涅：《论浪漫派》，人民文学出版社1979年版，第16-17页。布拉邦特是比利时的一个行省，盛产精美的花边。

[64] C.沃伦·霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆1988年版，第286页。

[65] 丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第100页。

[66] 丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第98-101页。

[67] 亨利希·海涅：《论浪漫派》，人民文学出版社1979年版，第5页。

第三节　基督教文化的演变

一、基督教神学与经院哲学

基督教的一些基本信条，如“上帝存在”、“三位一体”、“死而复活”、“原罪”、“基督救赎”等等，最初都是建立在纯粹的信仰基础上的，这些信条倘若从理性的角度来加以推敲，显然是荒诞不经的。然而这些基本信条正如德尔图良所言：“正因为其荒谬，才是可信仰的。”宗教信条的荒诞性恰恰构成了它们的可信仰性的前提。如果没有这种荒诞不经、扑朔迷离的神秘色彩，宗教信条也就丧失了信仰方面的感召力。信仰是一种有别于理性和感觉的精神基质，它的对象从根本上来说就是超理解和超感觉的。因此，正如用信仰来把握理性的对象会造成愚昧的盲从一样，用理性来论证信仰的对象也必定会流于一种空疏枯燥的形式主义。在基督教神学的萌芽阶段（教父时代），由于狂热的宗教信念和殉道意识的影响，神学家们毫不犹豫地将基督教的基本信条和教义囿限于纯粹信仰的范围内，非常谨慎地在信仰和理性之间保持一条不可逾越的鸿沟。这一点在德尔图良、奥古斯丁等人的神学思想中显而易见。然而随着基督教神学的发展，这种神秘主义的虔信精神到了中世纪中期以后逐渐被一种浮躁的逻辑论证风气所取代，从而导致了经院哲学这个中世纪的思想怪胎的产生。经院哲学力图用理性和逻辑来证明种种信仰对象，用亚里斯多德主义来诠释基督教的基本信条，以显示这些信条的“合理性”。这种画蛇添足的做法最后竟流于更加异想天开和骇人听闻的企图——用感觉来对宗教信条进

行直观！其结果就使得高贵的基督教信条日益沦落为一种浅薄而滑稽的直观对象，造成了中世纪基督教神学的困窘。

与自然主义的希腊罗马多神教和形式主义的犹太教不同，基督教一开始就显示出神秘主义的特点。如果说在《新约》的三部“同观福音”（即《马可福音》、《马太福音》和《路加福音》）中尚带有朴素的和自然的色彩，那么在《约翰福音》（该福音书和“保罗书信”共同构成了基督教神学的理论基础）中，超自然的神秘主义已经成为一种明显的基调。关于这一点，最具有说服力的就是耶稣身分的变化。在《马太福音》中，耶稣是亚伯拉罕的第42代孙[1]；在《马可福音》中，耶稣在约伯河受洗之后才从天上感受到圣灵，成为上帝之子[2]；在《路加福音》中，天使加百利奉上帝的旨意向童贞女玛利亚传达了圣灵受胎的福音，不久后耶稣降生人间。关于童贞女受胎的故事，虽然已经包含了神秘的色彩，但是这种神秘主义只是一种东方式的粗浅的神秘主义，我们在中国神话和西亚神话中都可以找到这种说法的原型。神秘主义在这里仍然局限在直观的自然形态中，借用黑格尔的话来说，尚未上升到精神的高度。然而在《约翰福音》中，一开始我们就看到了“太初有道”、“道就是上帝”、“道成了肉身”等神秘主义思想[3]。在这里，唯灵主义的逻各斯基督论已经取代了自然主义的基督嗣子论而成为福音书的基调。基督不仅是人子，也不仅是上帝子，而且本身就是道，就是逻各斯（道即逻各斯），就是圣灵。基督是道成肉身，他既是人，也是神；他既具有双重身分，同时这两重身分又是不可相互分立的。上帝（圣父）、道（逻各斯、圣灵）和基督（圣子）既是同一的，同时又是三种不同的位格。“基督神人性”和“三位一体”教义中所包含的这些玄奥的思想，这种逻各斯神秘主义，构成了基督教神学的本质精神，而这些具有浓郁的神秘主义气息的教义在公元325年的尼西亚宗教会议上被确立为基督教的不可动摇的基本教义。

这种“道”的或“逻各斯”的神秘主义对于理智和常识头脑来说，是难以理解的。然而正因为如此，它构成了信仰的基础。相对而言，单纯的多神教和单纯的一神教都是容易理解的，无论是具有血肉之躯的朱庇特、阿波罗、维纳斯，还是威严的惩罚者雅赫威，对于罗马人和犹太人的感觉或理智来说都称不上神秘。即使是在基督教中，常识和理智也更倾向于接受阿里乌派的基督人性论或西里尔派的基督神性论，而不是晦涩玄奥的基督神人同性论。然而基督教的生命和本质恰恰就在于超越感性直观和经验理性的神秘主义信仰，这种信仰就体现在对“基督神人性”、“三位一体”等一系列超理解的神学教义的确信中。在确立超理性的信仰权威方面，德尔图良、奥古斯丁等早期教父通过对基督教基本教义的阐发而奠定了坚实的基础。

“三位一体”的概念最初是由德尔图良提出的。在《驳普拉克西亚》一书中，德尔图良阐发了“三位一体”教义的基本思想。他在解释圣父、圣子、圣灵的关系时说道：“通过实质的合一，全部合为一体；这个整体又一分为三，这个奥秘的划分仍然是严守的秘密。这三者按着顺序是：父、子、圣灵。但是，所谓一分为三，并不是从实质上而是从形式上，不是从能力上而是从现象上。因为他们是同一实体、同一本质、同一能力。因为上帝是一位，只是以父、子、圣灵为名被认为有这些等级、形式和面貌。”[4]这种表述对于理性来说无疑是玄奥的和不可理解的，然而在德尔图良看来，这种超理解性恰恰是信仰的基本特点。有限的理性是不可能洞见上帝的奥秘的，对于无限的本质或上帝，人类唯一可依凭的途径就是信仰。理性是人类制定的准则，信仰却是基督制定的准则，如果基督教的教义（三位一体、死而复活等）在理性看来是荒谬的和不合理的，那只能表明理性本身的局限性；理性意义上的不可能性恰好说明了信仰的超越性。

关于基督的属性问题（即“基督论”）也是早期教会争论不休的重大问题，在这个问题上早期教会所确立的正统观点也同样体现了超理解的

信仰特点。容易为理性所接受的阿里乌的基督人性论、聂斯脱利的基督神人两性分立论（认为基督有两位，一位是神，一位是人）和西里尔的基督神性论先后在尼西亚宗教会议、以弗所宗教会议和查尔西顿宗教会议上被斥为异端，而不可理解的基督神人同性论却被《尼西亚信经》确立为基督教的正统教义。这种观点认为，基督同时存在于双重本性中，一为神性，一为人性，这两种本性是同等完整且互不可分的。“按神性而言，他和父本质相同；按人性而言，他和我们本质相同，除了他没有罪以外，他的其他各个方面都和我们一样。从神性来说，他是在万世之先，为父所生；按人性来说，他是在这末世中，由‘上帝之母’童贞女玛利亚所生；这同一个基督、圣子、主和独生的，处于两个性质之中，二性互不混淆，互不变换，互不割裂，互不分开；二性不因联合而失去区别，相反，每一属性仍保持其特点，并汇合于同一性质和同一本体之中。”[5]基督神人同性论所具有的这种模棱两可的、难以揣摩的特性使得理性根本无法对它进行理解，从而为信仰开辟了广阔的驰骋场所。

早期基督教神学关注的第三个主要问题是“原罪”问题，对于这个问题的经典性诠释是由奥古斯丁做出的。在犹太教的圣经《旧约·创世记》中，已经记载了人类祖先亚当、夏娃偷食禁果而犯罪的故事。但是《旧约》并未过分地渲染“原罪”思想，亦未在人类祖先所犯的原罪与人们所犯的本罪之间作出严格的区分。在基督教中，“原罪”的地位非常明显地突出起来，乃至于成为整个基督教信仰的起点和前提。把人类始祖所犯的“原罪”当作整个宗教神学的出发点，并使这种“原罪”意识深深地植根于人的主观世界中，成为信仰的一种痛苦的心理保证，这是基督教的一个重要特点，它使基督教具有强烈的悲剧色彩和狂信特点。基督教信仰决不是一种轻松的享乐和安逸的超度，而是一种悔罪的迷狂和深沉的痛苦，诚如海涅所言，“基督教最可怕的魅力正好是在痛苦的极乐之中。”

奥古斯丁的预定论的“原罪”说是针对不列颠修士裴拉鸠斯在这个问题上的自由意志说而提出来的。奥古斯丁认为，亚当的堕落固然是他滥用自由意志的结果，但是由于他的犯罪而造成的“从恶”的倾向却从此在他的子孙的天性中扎下了根，这种世代相袭的“原罪”是任何人、包括刚刚呱呱落地的婴儿也不能避免的。人类祖先亚当的一次自由意志的堕落构成了人类永难逃脱的“原罪”的宿命。由于“原罪”对于亚当的后代来说是一种与自由意志无关的必然性或决定论，因此源于个人自由意志的善功和德行并不能使人从“原罪”中得救（它们充其量只能救赎个人所犯的“本罪”）。要想摆脱万劫不消的“原罪”，只有依靠上帝的恩典。基督的蒙难和死而复活已经向世人昭示了上帝救恩的“初熟之果”，但是基督并没有把人从“原罪”中解救出来，他只是向人们预示了上帝的恩典。人们可以通过对基督的信仰而恢复善意和爱心，但他并不一定会处于蒙恩状态。善意只是获救的必要条件，上帝的恩典才是获救的充分必要条件。善意本身就是上帝的恩典，而获救则是上帝的双重恩典。上帝在创世之前已经根据凡人无法揣度的理由把人分成被拣选和不被拣选的两部分，对于这种预定的拣选，理性无法追问它的根据，人们只能对救恩抱有信心。上帝的拣选和恩典虽然是白白施予的，但是这恩典同时也伴随着一种从善的信仰之光，蒙恩者心中必然会产生出“从善的倾向和行善的愿望”。上帝的预先拣选是与个人的自由意志完全无关的决定论和宿命。由于排除了自由意志在拯救中的作用，善功被置于次要的地位，信仰却被突出出来，因为对于那种个人意志无能为力的决定论和宿命，只能寄托于信仰。纯粹的信仰永远只是惶恐的心灵对外在决定论的一种忐忑不安的诚服和期待，这种外在的决定论是超自由意志和超理性的，唯有信仰的渠道可以通向它那神秘的境界。

从基督教神学发展的最初阶段来看，新柏拉图主义的狂信色彩浓重，超理性的神秘主义渗透于教义之中，信仰具有绝对的权威。这种

权威不仅是表面上的，而且也是实质上的。信仰不是与理性相协调，而是超越于理性之上，对理性加以排拒。基督神人同性论和三位一体等教义深受斐洛的“隐喻”神学和普罗提诺的神秘主义哲学的影响，理性是无法对它加以把握的。上帝的恩典和拣选也无法根据个人的理性和自由意志来确定，纯属信仰的范围。这种新柏拉图主义的狂信传统直到经院哲学的时代才开始受到亚里斯多德的审慎的理性主义的挑战，而最早明确表示要用理性来论证信仰的，就是安瑟伦的上帝存在的本体论证明。

与早期神学家用神秘主义的信仰来排斥理性的做法相反，11世纪的坎特伯雷大主教安瑟伦（Anselmus，1033—1109）极力强调理性对于神学教义的重要意义。在安瑟伦作出这个证明以前，上帝的存在一直被当作毋庸置疑的事实，因为《圣经》上明明白白地记载着上帝的业绩。上帝的存在是由信仰所保证的，它是自明的，无须任何逻辑的论证。但是安瑟伦却不满足于信仰的结果，他要用理性来加强信仰。在安瑟伦看来，仅仅满足于神秘主义的信仰乃是人性的一种懒惰，上帝是不会拯救那些单靠信仰来领悟他的福音的懒虫和傻瓜的。他说道：“主啊，我不敢图洞察你的尊严，因我绝不以我的理解力来和你的尊严相比拟；但我切盼多少能够理解你那为我所信所爱的真理。”[6]安瑟伦坚持认为，仅有信仰是不够的，信仰只是理解的前提，“基督徒应该由信仰进展到理性”。他说道：“当我们在信仰上有了根基之后，如果我们对所相信的不努力追求进一步的理解，就未免是一大缺陷。”[7]因此，他试图对数百年来一直被人们当作天经地义的真理所接受的“上帝存在”这一神学命题进行理性论证，而不再囿于单纯的信仰之中。黑格尔对此评论道：“从这方面看来，安瑟伦特别可以被认作经院神学的奠基人。因为用简单的推论去证明所信仰的东西——即上帝存在——这个念头使他日夜不得安宁。”[8]

安瑟伦的上帝存在的本体论证明表述如下：

甚至愚顽人也确信有某种东西是在一切可能想象中之最伟大的，至少也必存在于悟性之中。因为，当他听到这存在的时候，他能够理解。而凡被理解的，就是存在于悟性之中。并且那在一切可能想象中之最伟大的存在，确实不能仅仅存在于悟性之中。因为，假设这存在是仅限于在悟性内，那末，它就可能被想象为实质上的存在，而这就是更伟大的了。

所以，那在一切可能想象中之最伟大的存在，如果只是存在于悟性中，那么，在一切可能想象中之最伟大的存在之外，我们还可能想象到另一位更伟大的了。然而这明明是不可能的。因此，无疑地，有一位在一切可能想象中之最伟大的，确乎存在，并且他不只在主观悟性上，也在客观实体上存在着。……

那末，实在有一位在一切可能想象中之最大的存在，人不可能想象到他的不存在；主我的神啊，你就是这存在体。[9]

当安瑟伦从悟性（或理智）中的一个最伟大的观念必然地引申出上帝存在这个结论时，他的论证可以简要地表述为如下这个三段式推理：上帝是最伟大的东西（大前提）；最伟大的东西必然包括存在（小前提）；所以上帝存在（结论）。关于这个三段式推理所包含的深刻哲学意义（特别是在它之中所蕴含着的关于思维与存在的同一性问题的思考），我已经在其他的著作中作过详细的论述，在此就不再赘言[10]。现在我们关心的是该论证对于基督教神学的影响。且不论安瑟伦的这个论证是否有效地证明了上帝的存在，它至少开创了一种用理性的逻辑来证明信仰对象的风气。就此而言，安瑟伦可以称得上是首开经院哲学烦琐论证之先河。这种烦琐论证的特点是：在尚未证明之前，结论已经被确信了。因此所谓的证明不过是一种徒有其表的形式而已，或者如黑格尔所说的，“是一种无穷的自问自答和在自身内绕圈子”。在这种形式主义的论证过程中，前提是一个信仰，论证过程是空疏的形式主义，

而结论则是另一个本来就无须论证的信仰。因此，这种以信仰为起点和终点的逻辑论证就陷于一种无限上溯的恶循环中。

正如信仰无法为理性和经验的世界提供真正有效的根据一样，理性和经验同样不能真正有效地为信仰提供论证。当安瑟伦试图把信仰与理性结合起来的时候，他表现得比他以前的神学家们更具有哲学家的气质，更多一点理性色彩，更少一些神秘主义。黑格尔对此赞赏道："安瑟伦是这样一个人，他鼓舞了经院哲学家的哲学，并且把哲学和神学结合起来了。"[11]然而，安瑟伦作为一个哲学家的功绩恰恰也就是他作为一个神学家的失误，当他坚持用理性来论证信仰时，他一方面使信仰获得了形式，另一方面却使信仰失去了内容。在逻辑证明的过程中，信仰在外在的形式中发生了异化，它丧失了它自身，即丧失了信仰的超理性的基本特点。罗素在谈到安瑟伦的本体论证明时指出："在安瑟伦以前却从来无人以该论证赤裸裸的逻辑纯洁性来阐述这个论证。在获得纯洁性的同时它失掉了似真性。"[12]这种用理性来论证信仰、用形式逻辑来论证教义的风气自安瑟伦开创以来，在经院哲学中逐渐发展为一股汹涌澎湃的浪潮，完全无意识地把信仰的圣殿冲得四分五裂。

安瑟伦的上帝存在的本体论证明在中世纪神学中的重要意义在于，它构成了从以柏拉图的神秘主义信仰为特征的早期神学（教父派）向以亚里斯多德的理性主义逻辑论证为特征的后期神学（经院哲学）过渡的中介环节。在他以前，神学建立在超理性的纯正信仰之上；在他之后，神学开始寻求逻辑论证。信仰在得到理性的论证的同时不可避免地发生了自身异化，理性及逻辑的勃兴和发展同时也就是信仰的衰弱和基督教精神的沦丧。鉴于安瑟伦在基督教神学发展史中的这种承先启后的重要地位，他被后世的哲学家们称为"最后一个教父和第一个经院哲学家"。

十字军东征以后，在西方失传多年的亚里斯多德著作的希腊文本和阿拉伯文译本重新流入西方，西方教会中的神学家们惊讶地发现亚里斯多德的哲学和形而上学体系竟是如此地博大精深，远非柏拉图主义所能相比。以前西方神学家只是承袭了亚里斯多德的逻辑学，现在他们开始研究和接受亚里斯多德的哲学和形而上学。于是亚里斯多德的许多哲学术语如“实体”、“偶性”、“形式”等概念日益渗透进基督教神学。信仰本来是超形式的，它无须一种定在的形式，然而在亚里斯多德哲学的诱惑下，它却执着地寻觅着形式，甚至不惜牺牲本质。在经院哲学中，理性的形式被空前地加强了，而信仰本身却变得黯然失色、名存实亡。信仰被理性所代替，信仰变成了对理性的信仰。经院哲学家本想把理性当作信仰的奴婢，然而结果却使理性成为真正有实力的权威，信仰反而隐退到幕后去，成为一名默默无闻的观众，观赏着理性穿着它的袈裟表演另一出戏。经院哲学意味着中世纪哲学的勃兴，同时也意味着中世纪神学的衰落。然而，中世纪哲学又始终披着神学的外衣，它关心的内容常常被强行地与神学的教义联系在一起，从而使这些内容失去了独立的意义，成为神学的附庸。这样一来，经院哲学就成为一种典型的形式哲学，一种煞有介事的、空洞无聊的形式论证。因此，哲学的勃兴只是一种徒具其表的虚假的勃兴，而神学的衰落却是一种名副其实的衰落。

用理性的逻辑去论证纯属信仰的神学教义，其结果只能是一种空洞的形式主义，而这种形式主义典型地表现在那种被强拽进神学体系内的亚里斯多德的形式逻辑之中。逻辑学在经院哲学中获得了形式上的发展，空洞无物的抽象概念充斥于神学论证的过程中。论证的目的是要为信仰提供理性支持，然而论证所据以展开的大前提仍然是信仰。因而经院哲学就陷入一种恶性的循环论证中，“为了灵明世界的利益在抽象概念中绕圈子”。在这方面，经院哲学大师托马斯·阿奎那

（Thomas Aquinas，1225—1274，图37）关于上帝存在的种种证明就是一个最明显的例子。

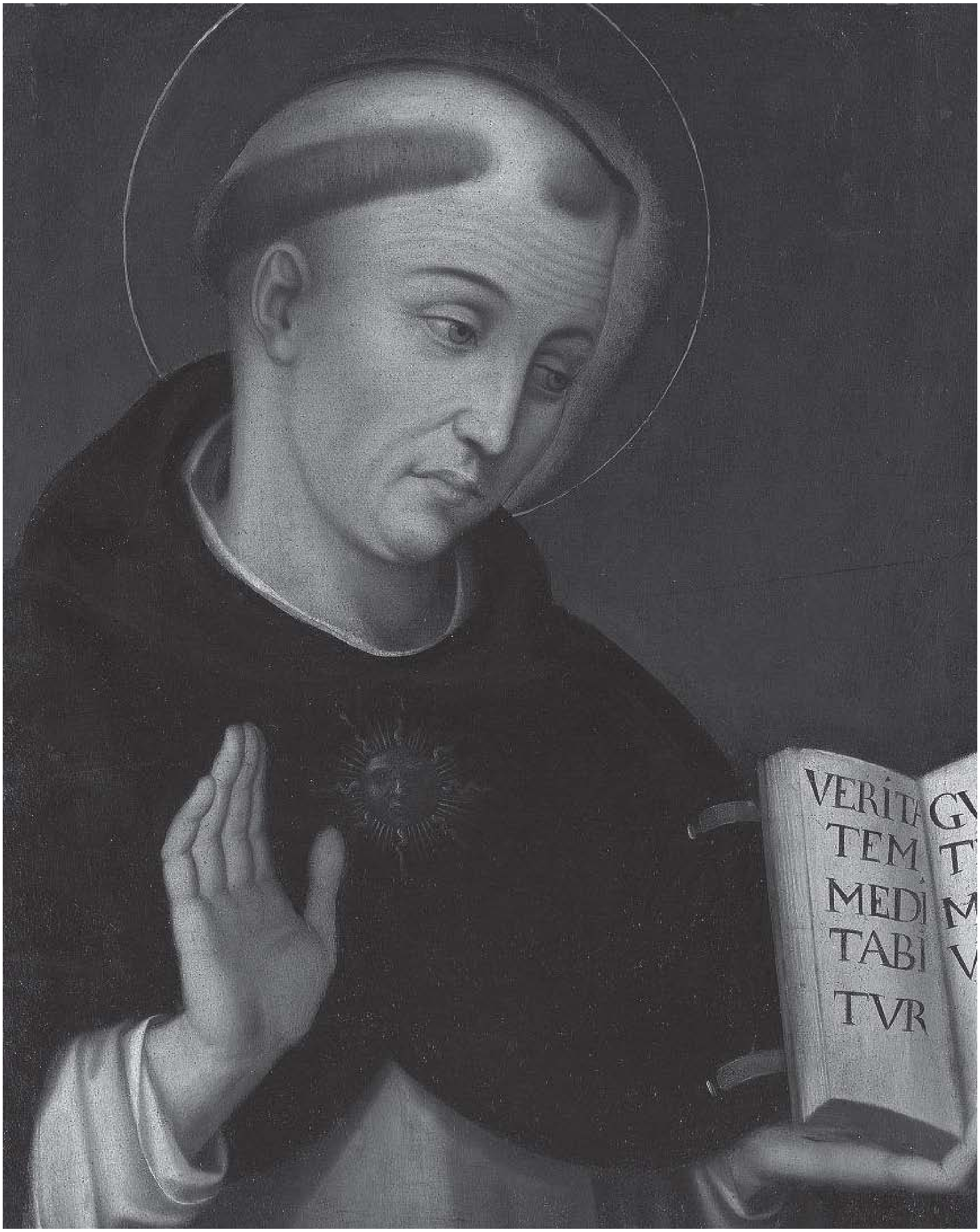


图37 中世纪天主教神学的思想巨擘托马斯·阿奎那

阿奎那关于上帝存在的五个证明深受亚里斯多德形而上学的影响，在他的巨著《神学大全》（图38）中，他提出论据如下：1.世界上万物的运动均由他物推动，因而在一切事物之后必有一个最终的存在者，它本身是不被推动的，但它却推动其他事物。这个不动的推动者就是上帝。2.世界上每一事物作为一个结果，必有一个原因，因而在一切他因事物的尽头必有一个自因的存在者，它的原因在于它自身，同时又构成了万物存在的"第一原因"。这个"第一原因"就是上帝。3.世界上一切个别的存在物都是偶然的和可能的，它必须以某种绝对必然的存在者为其终极的根据。这个绝对必然的存在者就是上帝。4.世界上的事物都具有程度不同的完善性，这种有缺陷的完善性所构成的序列必定以某种至善至美的存在者为其终点。这个至善至美的存在者就是上帝。5.我们发现许多无生物都在完成一个目的，这个目的必定外在于这些无生物，因为只有生物才能有内在目的。为这些无生物制定目的、并使整个世界具有一种合目的性的，必为一最高智慧。这个最高的智慧就是上帝。

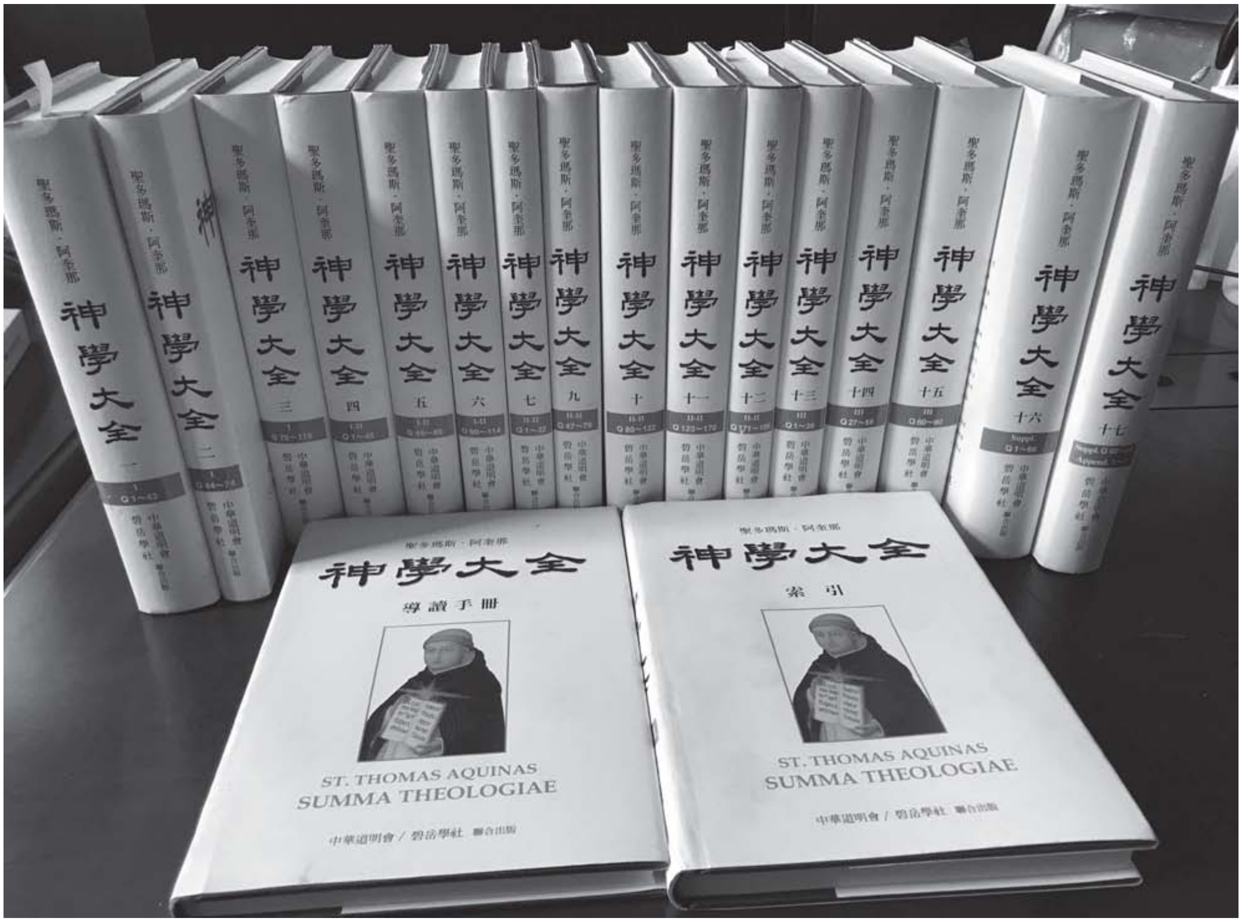


图38 托马斯·阿奎那的《神学大全》

阿奎那的证明无非是重复了亚里斯多德的做法，即通过世间被创造的和可感知的存在物来推论出造物主的存在。但是确信世间的事物都是被某种超绝的东西所创造的，这一前提本身就已包含了结论，因此证明就显得是多余的。阿奎那并不是在探求结论，而是想通过理性来论证结论，结论在事先已被确定为不可动摇的，因而整个论证过程就显得形式化和滑稽可笑。罗素对这一点看得很清楚，他评论道："阿奎那没有什么真正的哲学精神。他不像柏拉图笔下的苏格拉底那样，始终不懈地追逐着议论。他并不是在探究那些事先不能预知结论的问题。他在还没有开始哲学思索以前，早已知道了这个真理；这也就是在天主教信仰中所公布的真理。若是他能为这一信仰的某些部分找到

些明显的合理的论证，那就更好，设若找不到，他只有求助于启示。给预先下的结论去找论据，不是哲学，而是一种诡辩。”[13]

理性的逻辑推理方法在托马斯·阿奎那那里成为一种系统化的论证方法，但是阿奎那毕竟还是感到有许多神学教义是无法用逻辑来推论的，例如三位一体，道成肉身和末日审判等等，他把这些不能被理性论证的信仰与那些能够被理性论证的信仰（例如上帝存在、灵魂不死等）区分开来，作为一种更高的真理。这种真理只有靠启示才能领悟。在理性的真理和启示的真理之间作出区别表明阿奎那在使用理性论证时还比较谨慎，他并没有把逻辑滥用于一切信仰的教义中。然而在他以后的经院哲学中，逻辑论证之风开始无限制地泛滥开来，使得一切信仰的内容都沦丧于空洞的论证形式之中。而且随着理性论证的泛滥，感性的直观也出现了。神学家们不仅要在逻辑中证明神学教义，而且要在感性中直观这些教义，把形而上学的对象加以经验的曲解，从而就导致了“那种最坏意义下的世俗性”（黑格尔语）。

对上帝、基督以及种种信仰对象进行感性直观，用世俗性的眼光对基督教神学教义的每个细节进行追究，必然会流于庸俗的琐碎和野蛮的粗鄙。于是各种荒诞不经的问题就纷至沓来，例如，创世之前上帝在哪里？天使们被创造出来后呆在什么地方？上帝是否有胡子？上帝是否可能具有女人的形象？天堂里的玫瑰花是否有刺？一个针尖上能站多少个天使？亚当是在多大年岁上被创造的？为什么夏娃是从男人的肋骨而不是从男人身上别的部位中取出来的？为什么夏娃之被取出是在人睡着的时候而不是在人醒着的时候？亚当和夏娃有没有肚脐眼？如果亚当夏娃当初没有犯罪，人类将以什么方式繁衍后代？为什么只是圣子、而不是圣父或圣灵变成了人？死去的人将在多大年龄上复活？那些在今生脱落了指甲和须发的人在复活后是否会重新长出指甲与须发来？……著名的荷兰人文主义者伊拉斯谟在《愚蠢颂》中对

这种拘泥于感性细节的烦琐经院作风讽嘲道：

> 基督是否有生几个儿子的可能？像这样的话是否可能：作为圣父的上帝是否恨他的儿子？上帝是否可以被假定为妇人？上帝是否可以变成魔鬼？上帝是否也可以显现为驴子或南瓜的形象？在什么方式下南瓜会说教，会创造奇迹呢？如何可以被钉在十字架上呢？[14]

基督教的基本信条和神学教义作为信仰的对象本是超理性与超经验的，更不能通过感性直观的世俗性方式来加以描述和把握。当人们说上帝创世或基督死而复活时，他们只是表述了一种超乎理解的信仰；如果硬要追问这些信仰的一切细节，那么信仰就将成为滑稽可笑的。信仰的对象之所以为人们所信仰，一个显著特征就在于它的不可深究性和朦胧性。经院哲学家们起初试图用理性的逻辑形式来规定神学信条，继而必然地要把这些束缚于空疏的逻辑形式中的神学信条置于经验的感性关系中来加以直观。在理性的论证中，神学信条丧失了似真性的内容，成为空洞、枯燥的形式；在感性的直观中，宗教信条则成为完全世俗化的东西，任凭基于日常经验之上的想象力随意揉捏摆弄，基督教神学陷入了令人啼笑皆非的荒唐问题和无法回答的尴尬境地。具有超越精神的基督教信仰完全被非精神地加以处理了，高贵而神秘的形而上学由于僵化的形式逻辑的中介作用，最终被拽入到感性直观的泥淖中。关于上帝的庄严肃穆的故事演成了一场具有讽刺意味的滑稽剧。黑格尔对此愤怒地说道："这种理智的野蛮作风乃是完全无理性的。看起来这就有点像给猪的颈上戴上一条金项链。基督教的理念乃是太一，高贵的亚里斯多德的哲学也是如此；两者都已遭到极度的污蔑。基督徒渎亵他们的精神理念竟然到了这样的地步。"[15]

二、基督教道德的蜕化

基督教道德与其神学一样，侧重于内心的信和爱。这种强调内心的信和爱，轻视外在的形式和效果的道德观构成了西方伦理思想中的唯动机论。基督教的道德观最初是动机论的，基督教正是凭藉这一点战胜了犹太教的律法主义。把外在的强制性的律法变成内在的自觉的道德律令，这正是基督教之所以能够摄住人心的力量。然而，在基督教的发展过程中，这种动机论的道德观也像神学一样不甘于纯粹信仰的寂寞，不愿长期局限于内心的范围中，它要求走向心外，获得形式。而当它一旦获得了各种恒定的外在形式（如忏悔、善功及各种赎罪方式），它就由动机论走向效果论，道德的标准也就由内心的信和爱变为外在的善功。上帝变成了一个只关心人的外在行为、不在乎人的内心动机的功利主义者。即使是魔鬼，只要他在每次作恶之后肯痛哭流涕地忏悔，肯出钱购买圣徒们多余的善功，肯骑上他的那匹魔马去为基督夺回圣寝，他的灵魂也可以升入天堂。基督教道德发生了异化，导致了一种奇特的现象：人们一面暴戾恣睢地放纵，一面又痛心疾首地悔罪。反正罪孽可以通过善功来消除，而善功又可以用金钱来购买，所以只要有了钱，你就尽可以放心大胆地胡作非为。上帝在教徒心中成为了天堂入口处的守门人，不论你怀着多么肮脏的灵魂，心中充满了多少邪恶的歹念，只要你付足了门票钱，他就会放你进去。这种注重外在形式和拜金主义的功利态度导致了基督教道德的普遍虚伪化。

早期基督教徒曾以道德严谨而著称，“在使徒时代，教会无疑被想象为纯粹由富有灵性经验的基督教徒组成。其中虽然有坏人，也有教规惩罚他们，但是教会可以被理想地描绘为‘没有瑕疵没有任何污点或皱纹’。……基督教以一种新信仰出现，那些加入教会的人是出于个人信仰，为此付出很大牺牲”。[16]那些诚心向主的信徒们往往以惊人的毅力克制心中的邪念，用“心中的律”来战胜“肉体的律”，这种毅力来自于

对基督的信。一种真正的宗教信仰常常可以使人表现出超乎寻常的忍耐力和意志，在基督教产生的初期，这种坚忍不拔的忍耐力和意志一方面表现为教徒们在罗马帝国屠刀下的坚贞不屈的精神，另一方面则表现为教徒们洁身自好的道德品行，而且后一方面往往需要付出更多的自我牺牲。但是人毕竟是血肉之躯，种种邪恶的欲念作为魔鬼的诱惑不断地骚扰虔信的心灵。“我觉得肢体中另有个律，和我心中的律交战，把我虏去叫我附从那肢体中犯罪的律。”[17]这时候对信徒来说就是一种严峻的考验。早期基督教的圣徒们，如圣安东尼、圣杰罗姆、圣奥古斯丁和圣本尼狄克等人，都是以一种骇人听闻的自我折磨来接受这种考验的。早期基督教圣徒们的那种近乎疯狂的自我折磨固然是一种灭绝人性的表现，但是它同时也表明了圣徒们的崇高的道德境界和坚定的道德信念。在他们那里，道德的纯洁性不是依靠外在的压力和种种补偿手段来保证，而是凭藉着内在的意志、真诚的忏悔之心和痛苦的肉体折磨来维系。当然，即使在基督教发展的最初几个世纪里，能够达到这种道德境界的也毕竟只是少数圣徒。但是对于早期基督教的大多数信徒来说，尽管达不到这种圣徒式的崇高道德水平，他们却是自觉地朝着这个方向努力的。早期教会实行公开忏悔制度，有罪的人不像中世纪那样在密室中对着神父一人单独悔罪，而是当着众教徒的面公开忏悔。“忏悔者要低头公开认罪，因斋戒而形容枯槁，身穿丧服，匍匐在教会门口，含泪请求恕罪，并恳求信徒的祈祷。”[18]由于当时基督教还没有成为一种强制性的社会势力，信徒入教皆凭信仰，所以这种公开悔罪的做法也是出于有罪人的自愿，它发自人们内在的道德自觉和良心谴责。这种公开悔罪的方式虽然在痛苦程度上不及圣徒们的自我折磨，但是仍需要付出极大的毅力和忍耐性（有时候这种忏悔要持续数年之久才能得到赦免）。

到了中世纪，随着教会权势的确立和信仰强制化倾向的出现，赎罪方式发生了很大的变化。以对上帝的信心为依托的肉体自我折磨的

赎罪方式，除了在修道院中以一种苦行竞争的变态形式走向极端外，在一般信徒的道德生活中却被各种以教会的承诺为依托的替代性赎罪方式——购买圣徒遗物、向教会捐赠财产、参加十字军圣战和购买赎罪券等等——所取代；而在信众面前进行的公开忏悔也让位于悔罪者与神父在密室中私下进行的灵魂拯救交易。赎罪方式一旦走向外在化和形式化，灵魂就成为无所羁绊的。人们可以一方面肆无忌惮地堕落，另一方面痛心疾首地忏悔，用外在的善功和种种替代性手段（如金钱）来补偿内心善意的缺匮。于是，中世纪基督教徒的道德实践就开始走上了一条普遍虚伪化的道路。

公元5世纪，当众公开忏悔的制度被教会改为向神父私下悔罪，这样就为出钱赎救有罪的灵魂打开了方便之门。一方面，教会和神职人员具有解救灵魂的权力，待价而沽；另一方面，负罪的人有了一条赎罪的捷径，可以随时用金钱来弥补道德的罪过，而无须像早期基督教徒那样经受长时间的自我折磨。到了7世纪时，教会又制定了对苦行赎罪的折算制度，如把几年的斋戒苦行折算为多少次的祷告和唱诗，或者一定的济贫物质和罚金，从而使灵魂的买卖获得了合法性。

除了密室忏悔和苦行折算之外，抢占和朝拜圣徒陵墓、购买圣徒遗物和向教会捐赠财产都成为教会确认的有效赎罪方式。基督教成为占统治地位的宗教之后，随着圣徒地位的日益提高，圣徒的陵寝和他们生前使用过的一切东西都被赋予了赎罪功能。由于圣徒墓地和遗物的确认权掌握在教会手中，这样就为某些具有权威性的主教和神职人员任意地指定圣徒陵墓和遗物大开了方便之门，结果就导致了大量赝品的出现，形成了一种荒唐透顶的赎罪方式。“由朝拜圣地发展到神职人员发掘‘圣徒’墓，出卖所谓‘钉死耶稣的十字架’以及各种‘圣徒遗物’。起初出卖所谓‘圣徒’的沾血的衣服，还有据称沾过圣徒血的海绵出卖，以后又出卖所谓圣徒的骨骸、头发之类。”[19]每一件圣徒遗物的赎罪功能均由教会确定，它们所具有的赎罪年限从几十年到数百年不

等，出售的价格也各不相同。到中世纪后期，出售具有赎罪功效的圣徒遗物的活动达到了惊人的规模，其数量之多和品种之杂也达到了荒谬绝伦的程度。萨克森选侯腓特烈拥有5000件圣徒遗物，足够50万年赎罪之用。迈因兹大主教宣称自己拥有42具圣徒的整尸体和9000件圣徒遗物，在这些圣徒遗物中，据说有耶稣被钉在十字架上时流下的汗珠、童贞女玛利亚哺乳耶稣的奶汁、耶稣睡过的稻草、耶稣进耶路撒冷时骑过的驴子的驴腿、最后的晚餐的餐桌木板，以及上帝创造亚当时用剩的泥块！文艺复兴时期的意大利作家马苏奇奥在揭露法兰西斯修道僧的欺诈丑行时指出："他们欺骗，偷盗和私通，而当他们用尽了一切手段之后，他们装成圣徒假造奇迹，这一个拿出了圣维桑的袈裟，另一个拿出了圣伯尔纳丁的手迹，第三个拿出了圣卡比斯特朗诺的驴缰绳。"[20]总之，各种千奇百怪、荒唐至极的圣徒遗物充斥着整个基督教社会。只要神职人员愿意，任何东西都可以被指定为圣徒遗物，而它们的实际功能无非是从受罪孽意识所折磨的虔诚信徒手中骗取钱财而已。

与出售圣徒遗物相应的是推销赎罪券的活动。13世纪英国神学家、方济各会修士亚历山大提出了"善功圣库"的理论，该理论认为，基督的一滴血就足以救赎全人类的罪孽，而其他的基督教圣徒也以自己的殉道业绩创造了远超过救赎他们本人灵魂所需的额外善功或神恩。基督剩余的血和圣徒们超额的善功由教会掌握，每一个有罪的基督徒都可以用钱向教会购买圣徒剩余的善功，来弥补自己善功的不足，使灵魂免受地狱或炼狱之苦。托马斯·阿奎那进一步完善了这个理论，认为赎罪券的效用不仅限于生前赎罪，而且也可以为那些正在地狱和炼狱中受苦的灵魂代赎罪愆。赎罪券是教会公开发行的一种专门证书，它的价值依所赎罪过的性质和轻重程度而不同，它表明神恩如同商品一样可以自由买卖。教皇约翰二十二世（1316—1334年）最先制定了各种罪行赎买的价目表，后来又经他的后继者们修订完善，在14世

纪以后的西欧社会中广泛流行。这些价目表如同法律条文一样规定得非常具体细致，现列举数条如下：

谁若杀害了父母、兄弟、姊妹、妻子或其他任何一个亲属，只要缴纳5—7枚土耳其金币，便可洗清罪恶。

如果一人同时同案参与谋杀数人，只要缴纳131枚利维尔、14个苏和6个杰尼叶，就可免予任何惩罚。

谁若杀害了妻子，并想另娶，要是缴纳8枚土耳其银币、两枚杜卡特，便可获准。

鸡奸罪和兽奸罪赎价定为131枚和219枚利维尔。

凡血亲相奸者，缴纳4枚土耳其银币即予以赦宥。[21]

1476年教皇西克塔斯四世的上谕宣称，赎罪券将为死者颁发大赦。当时的一个罪人说：我不关心我在上帝面前罪孽的轻重，因为我能够借助于教皇赐给我的宽恕和赎罪券，轻易地、迅速地获得对种种罪孽和惩罚的完全赦免。有人曾问英诺森八世的枢机主教，为什么犯罪的人不受到上帝的惩戒？这位主教大人直言不讳地回答道："上帝不愿罪人死去，宁愿让他们活着出钱。"到了16世纪，多米尼克修道僧台彻尔在德国境内兜售赎罪券时竟然像推销伪劣商品的奸商一样厚颜无耻地吹嘘："当投入钱箱里的银币发出响声的时候，炼狱中的灵魂便升入天堂。"这次卑劣的兜销活动成为马丁·路德在德国发起宗教改革运动的导火索。

霍尔巴赫在《袖珍神学》中以尖刻的嘲讽笔调对赎罪券作了注释："这是教皇和主教为了某种奖赏而发的作恶许可证。由于赦免，不许可的和犯罪的行为就成了合法的，甚至是值得表彰的，因为赦罪费充实了天父和他的钱柜。"[22]海涅则更加形象地讽刺道：

> 这是教会对肉欲作出一些让步的聪明制度，虽然永远采取下列形式，即对任何肉欲行为都要盖上谴责的烙印，同时给精神保留了嘲讽的特权。你尽可倾听内心缠绵悱恻的爱情，拥抱一个漂亮的姑娘，但你必须承认那是一种可耻的罪恶，而且你还必须为这种罪恶赎罪。这种通过金钱来实现的赎罪，对人类是一次善举，对教会是一笔收入。这就是说，教会让人支付一笔罚款来换取各种肉体的享乐，所有的罪都有一个赎价，从此便出现了一批神职商贩，这些人以罗马教会的名义到各地兜售不同金额的赎罪券。[23]

在灵魂与肉体所进行的这种交易活动中，教会成为发放精神债券的大银行家，信徒则成为精神债券的认购人，只要购足了赎罪券，生前可以恣意放纵，死后灵魂也可以顺利地进入天国。赎罪由个人内心的良知发现和道德自觉变成了外在的买卖关系。基督曾说过："有钱财的人进上帝的国，是何等的难哪。骆驼穿过针的眼，比财主进上帝的国，还容易呢。"[24]而现在有钱财的人则最容易进入"上帝的国"。富人不仅可以购买大量的赎罪券，而且可以用钱雇请人代替他进行斋戒忏悔或参加十字军远征。《爱德迦王忏悔规条》中规定："富人可以在三天内完成七年的忏悔。办法是：首先召来十二个人斋戒三天，只吃面包、清水和蔬菜；然后再召来7×120人照样斋戒三天。结果斋戒日共计七年"。而"穷人无权用这种方式进行悔罪。他必须自己替自己专心致志、一丝不苟地完成全部忏悔"。[25]穷人之所以无权使用这种简便的悔罪方式，只是因为他没有钱财。看来，没钱财的人进入天国，真比骆驼穿过针眼还要难了。

从发自良心的自我折磨和公开忏悔，到形式化的朝拜圣墓、捐赠财产和购买圣徒遗物，再到买卖赎罪券的赤裸裸的金钱交易关系，赎罪方式的变化意味着基督教道德的日益沦丧和虚伪化。在这些荒唐离奇的赎罪方式中，基督教的原道德精神遭到了最粗暴的玷污。"赎罪（remissionofsins）——那是灵魂企求着的最高的满足，它藉此可以有把

握与上帝和平相得，那种和平乃人类最深湛与最内在的本性所关怀者——是在粗鄙之至、肤浅之极的方式下举行的——这就是，只要金钱就能买到的；而且所以要出售‘赎罪’的目标，无非藉此得到挥霍的资财。”[26]金钱成为灵魂进入天国的通行证，上帝则成为见利忘义的夏洛克。教会通过出售赎罪券和其他替代性的赎罪手段而成为中世纪最大的财主。另一方面，信徒们在付足了灵魂进天国的入场费以后就可以放心大胆地去犯罪，从而造成了道德状况的普遍堕落，使中世纪基督教社会成为“淫乱的巴比伦”。

教士和修士彻底背离了他们关于清贫的信誓，一味沉浸于铜臭气中，把解救灵魂的神圣职责转变为对信徒钱财的巧取豪夺，挖空心思去榨取每一个小钱，恰如胡斯所揭露的：“甚至穷老太婆藏在头巾里的最后一个铜板，都被无耻的神甫搜刮出来，不是花在忏悔上，就是花在弥撒上；不花在弥撒上，就花在圣徒遗物上；不花在圣徒遗物上，就花在赦罪上；不花在赦罪上，就花在祈祷上；不花在祈祷上，就花在埋葬上。”[27]更为恶劣的是，那些修道士们利用神圣的名义和特殊的身分从事种种欺诈行径，不仅伪造出一些莫名其妙的圣徒遗物，而且相互串通起来，像江湖骗子一样演示各种“奇迹”。他们让自己的同伙假扮成痼疾缠身的样子，然后当着群众的面让“病人”触摸修道士的袈裟或其他“圣物”，于是这“病人”立即就痊愈了。于是，所有在场的人都激动地高呼“上帝慈悲”，这个奇迹也被记录进庄严的神迹书中。或者他们事先安排一位同谋者混迹于群众之中，对正在布道的修士进行攻击。这个攻击者立刻就被魔鬼迷住，浑身抽搐不止；而布道者则把他治愈，从而充分地显示出上帝的万能和布道者的无边法力。这一切拙劣的把戏都是为了骗取钱财，这些骗来的钱足够让主谋者和他的助手从枢机主教那里购买一个主教的职位，从而使他们舒适地过上一辈子[28]。

中世纪基督教的另一种替代性的赎罪方式是参加十字军远征（图39）。霍尔巴赫认为十字军远征是罗马教会有目的地组织的一场祸水东引运动，它“是根据教皇的命令组织的神圣远征，其目的是把欧洲从大量的虔信坏蛋手中解放出来，这些坏蛋为了获得上天对他们在本国所犯罪行的宽恕，便不顾一切地走到异邦去犯新的罪行。”[29]虔诚的天主教神父们一直坚持认为十字军东征是出于崇高的宗教目的（收复圣寝），虽然在实践的过程中产生了一些不道德的副产品。而近代的人文主义者、启蒙主义者和非基督教世界的历史学家们则把十字军运动的原因归结为基督教徒掠夺和扩张的世俗动机。我认为，十字军运动之所以煽动起基督教世界的高涨的热情，一个重要的原因在于：它是一条便宜而简捷的赎罪途径。这条途径对于那些无钱购买天国入场券的贫穷基督徒来说，尤其富有感召力。



图39 手持刀剑的基督教军队战士

耶稣蒙难和复活之地耶路撒冷在西方基督徒心中一直是一个光辉的圣地，由于朝觐圣地被教会确认为赎罪方式之一，所以到耶路撒冷来朝拜圣寝的西方基督徒络绎不绝。公元638年，耶路撒冷被穆斯林所占领，西方基督徒的朝觐活动并未中断。然而自1071年耶路撒冷落入凶悍的塞尔柱突厥人之手以后，西方基督徒的朝圣活动开始受到阻碍，不得不中止，圣地也遭到异教徒的破坏和亵渎。格利哥里七世在位时（1073—1085年）就曾经策划组织十字军东征之事，但该计划由于格利哥里七世和德国皇帝亨利四世的主教叙任权之争而搁置，直到乌尔班二世任教皇时才开始付诸实施。1095年，乌尔班二世在法国东部克勒芒宗教大会上的演说词成为十字军远征运动的总动员令，在这篇著名的演说词中，我们可以看到教皇对十字军参加者的赎罪承诺：

……我现在恳求你们，勖勉你们；不，不是我，乃是主在恳求，主在勖勉；我只是作为基督的使者向你们勖勉，督促一切等级的人，骑士、步兵、富人、穷人，都必须迅速起来，及时地给予基督教徒以援救，将这个邪恶的种族（指塞尔柱突厥人）从我们兄弟的土地（指东罗马帝国）上消灭干净！应当知道，虽然是我在这里向你们这些与会的人呼吁，也向那些缺席的人号召，但下令的却是基督。凡动身前往的人，假如在旅途中——陆上或海上——或者在反异教徒的战争中丧失了性命，他们的罪愆即将在那一顷间获得赦免。上帝授权给我，让我把这个赎罪的权利赐给一切参加的人。[30]

五十年以后，在教皇尤金三世给予第二次十字军参加者的特权书中，不仅是那些在远征中死去的人，而且所有“那些以虔敬之心开始、并且完成这一神圣旅程的人……他们的全部罪孽都可得到赦宥，并且将自赏善罚恶之主那里得到永恒报酬的果实。”[31]

这样一来，参加十字军的人就得到了双重的好处，一方面他们在国内的前愆可以不花一分钱而赎清；另一方面他们可以继续到异邦去胡作非为，不仅无须承担任何法律和道德的责任，而且还可以在对异教徒进行劫掠的同时完成对上帝的最大的善功。因此，十字军运动虽然是由有权势的教会领袖和世俗国王出面组织的，但是穷人、流浪汉、囚犯等下层民众却构成了十字军的主力。这些一贫如洗的穷汉和罪恶深重的囚徒，因其所处的绝望处境，故而对于可获得双重利益的十字军运动寄托了热烈的希望。他们怀着一颗对上帝的悔罪之心去进行“显主荣耀”的屠杀和掠夺，把最深沉的谦卑忏悔与最凶残的血腥暴行奇妙地结合在一起。“耶路撒冷惨遭屠杀的居民犹在鲜血淋漓之中，那些基督徒却已屈身稽颡于‘救世主’之坟前，向他做热诚的祈祷了。”[32]

首批十字军于1096年在“身无分文者”瓦尔特和“隐士”彼得的率领下于法国出发，这群乌合之众一路上杀人放火、打家劫舍，在匈牙利和巴尔干半岛就遭到当地居民的残酷报复，到达君士坦丁堡时已人数寥落。后来与十字军主力部队汇合在一起，终于在1099年7月15日攻占耶路撒冷（图40）。入城后，虔诚的基督徒们表现出穷凶极恶的野蛮本性，对居民进行了惨无人道的屠杀和劫掠。当时亲临其境的弗尔舍·沙特尔在《耶路撒冷史》中记载了这些暴行：

如果你站在那里的话，你的脚直至大腿上，全染着死人的鲜血。还有什么可说？他们中谁也不能保持生命。妇女与幼孩，均不得幸免。

你们可看到……我们骑士的侍从和比较穷的步兵，由于知道萨拉森人的狡猾，怎样剖开了死人的肚皮，要取出他们生时所吞下的金币……为了这个，他们若干天里把尸体堆积起来，然后烧为灰烬，以便容易地找到这黄金。[33]

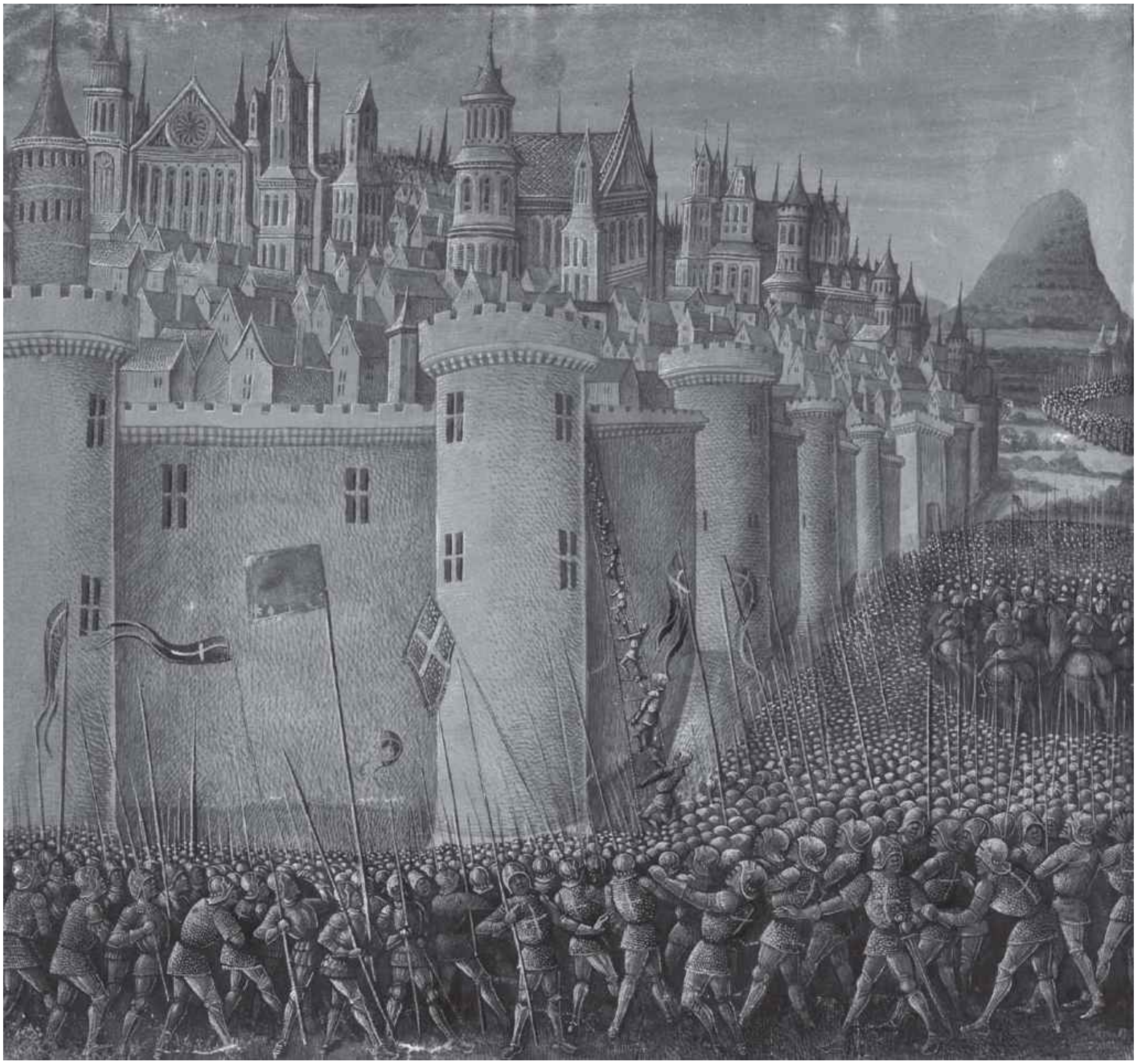


图40 基督教远征大军围攻耶路撒冷

然后十字军战士们就去抢占民宅，先入为主，“很多穷汉遂变为富翁”。

第一次十字军东征是历次十字军中唯一在军事上取得圆满成功的一次，基督教的胜利者们按照西方的封建制度在东方土地上建立了拉丁王国和几个小公国，由一些骑士团领有。第一次十字军东征结束后，当大批基督徒带着劫掠的财富满载而归时，穆斯林又开始威胁和逐渐蚕食西方人设在东方的那些据点和公国。于是基督教世界又组织

了一系列不成功的十字军东征。第二次十字军在大马士革遭到惨败；第三次则因内哄而中途流产；第四次十字军并没有构成对穆斯林的威胁，而是演变为对信奉希腊正教的君士坦丁堡的抢劫，从而加深了基督教世界内部希腊人与拉丁人及日耳曼人之间的仇恨。第五次十字军东征是一场荒唐而悲惨的游戏，法国牧童斯蒂芬和德国少年尼古拉组织了一支儿童十字军，这支毫无战斗力的童子军尚未到达目的地，其中大多数人就被商人拐卖到埃及和东方成为奴隶。最后三次十字军则完全成为一种历史的余波，基督徒的战斗力随着宗教热情的下降而大大削弱，再也无力收复圣地了。1291年拉丁王国在巴勒斯坦的最后一个据点落入穆斯林之手，喧闹一时的十字军东征运动也就从此偃旗息鼓。

十字军运动既表现了基督教信仰的高涨和宗教热忱，也表现了基督徒内心深处的贪婪残忍，它是一场在真诚的悔罪动机驱使下进行的惊世骇俗的犯罪活动。在这场活动中，人类心灵的一切虔诚的信念和卑劣的欲望矛盾地纠合在一起，都在耶稣殉难的圣地面前得到了淋漓尽致的宣泄。这是罗马教会在冠冕堂皇的旗帜下引导的一场祸水东移运动，由于教会的怂恿和承诺，最不道德的行为获得了最道德的名义。

密室忏悔、出售圣徒遗物、兜销赎罪券以及十字军东征等实践活动充分表明了基督教道德的沦丧和蜕化。内在的动机论道德观转化为外在的功利性道德观，虔诚的信仰、爱和深沉的负罪意识都淹没在种种替代性的和虚假的赎罪手段中。基督教道德如同基督教神学一样走向形式化和外在化，黑格尔尖锐地指出："罪恶应该消除，而消除罪恶也必须通过外在的方式：通过赎罪、绝食、责罚、参加十字军、朝拜圣地等等方式。这乃是认识和意志在最高事物方面以及在最琐屑的行为上的一种失掉自我、非精神性和缺乏性灵的情况。"[34]

在基督教道德的蜕化过程中，教会和修道院分别扮演了两种不同的角色。前者由于与世俗社会紧密联系在一起，就难免不在“一个软弱和堕落的人类中”受到种种恶习和腐败的污染；而且由于神职人员具有“上帝的代理人”这种特殊身份，使得一切罪恶都获得了冠冕堂皇的借口，从而由怯生生地做贼走向了赤裸裸地犯罪。后者则力图保持一种出于淤泥而不染的“清流”形象，通过各种矫枉过正的偏激行为来维护摇摇欲坠的道德堤防。然而这种螳臂挡车之举并不能改变基督教道德蜕变的大趋势，因此在修道运动内部也发生了严重的分裂，许多修道士在腐败性和虚伪性方面比教会神职人员更有过之而无不及。

在教会方面，神职人员的道德堕落主要表现在买卖圣职和神职人员蓄妾两个方面。教皇由于具有全教会的圣职卖主这种身份（在11世纪以前这种特权由教皇和国王共同分享），所以成为最大的财主。其他神职人员则一手从教皇那里买到较高级的圣职，一手卖出自己辖内的较低级圣职。一位主教直言不讳地承认：“我付出黄金，而当了主教；只要我按照自己分内的权限行事，我也不怕捞不回这笔款项。我任命一个祭司，于是我收到黄金；我安插一个执事，于是我收到一堆白银，看吧，我付出的黄金，现在又重新返回了我的钱囊。”这种买卖关系层层相袭，低级的神职人员则利用自己手中的权力向平信徒搜刮勒索。总之，“当一个人买到了高级圣职以后，他自然要急于收回为此而付出的代价，于是这人对属世事物的关心势将超过他对于精神事务方面的关心。”[35]神职人员的蓄妾现象也是中世纪教会的一大弊端，这种现象表现了教会神职人员的道德虚伪性：他们一方面依然保持着“独身”的美名，另一方面却可以尽情地享受男女之娱。然而有些神职人员却沉浸在爱河中不能自拔，最终竟弃圣职于不顾。11世纪的教皇本尼狄克九世竟然为了结婚而决心辞去教皇职位，其情形类似于后来的英国国王爱德华八世“不爱江山爱美人”的故事。所不同的是，精明的本尼狄克

没有白白地辞去教皇职位，而是把这一职位卖给了继任的格利哥里六世，从而一举两得，既得到美人，又赚了钱财。

11世纪的一些教皇，如利奥九世和格利哥里七世等人，都曾试图在教会的范围内发起一场道德纯洁化运动，“这场运动主要是为了在教会的神职人员中掀起改革的浪潮，尤其是为了洗刷买卖神职和与异性同居所犯下的亵渎罪。”[36]这场改革运动虽然取得了一些表面性的成效，但是一旦那些改革派教皇死去后，买卖圣神和神职人员蓄妾的现象又开始复苏，而且愈演愈烈。事实上，贪图钱财和迷恋女色这两种人性的弱点，如果不是像早期圣徒那样凭着一种坚定的信念和顽强的意志来自觉地抵御，任何外在的禁令都是难以将其根除的。教会的堕落是人性的弱点所必然导致的悲剧结局，其所以如此，是因为教会的理想过于崇高，过于圣洁，而准备实现这些理想的人却是血肉之躯，无法逃避人性弱点的影响。因此，虽然他们始终打着上帝的旗号，却不由自主地投入到魔鬼的怀抱。教会的崇高理想与人性中的卑劣欲望之间的反差越是强烈，这种二元对立越是尖锐，教会实践在虚伪和堕落的路上就走得越远，其趋势就越是不可逆转。乃至于到了阿维农教廷时期（图41），教会成了一个公开买卖圣职的自由市场，各种实缺和候补的圣职均可标价出售，教皇则巧立名目收取种种“任命费”、“授牧杖费”、“初熟之果”、施恩赦罪的“特别费”以及“十字军什一税”等等。各地主教和神父也挖空心思去榨取各种弥撒费、赦罪费、殡葬费。稍晚一些时候，教皇、主教和大小神父们又都同心协力地投入到兜销赎罪券的活动中。在蓄妾方面，也由偷鸡摸狗的苟且之欢走向肆无忌惮的放纵淫乱，许多神职人员的私生子由于教皇和主教“施恩”而获得合法权利，并且子继父业，成为引导有罪灵魂诚心向主的神父。15世纪末叶意大利的宗教改革家、多米尼克修道僧萨伏那洛拉在揭露教皇和主教们的虚伪时指出，仅在罗马城中就有1万1千多名妓女，腐败已经发展到了骇人听闻的地步，“在罗马，一切都是为了钱，每一个职位，

甚至基督的血，也可以卖钱！”教会这个理论上最圣洁的灵魂拯救所实际上已成为人世间最肮脏腐臭的地方，彼特拉克轻蔑地将其斥为“全世界的臭水沟。”



图41 阿维农教廷

在修道运动方面，出现了泾渭分明的两股潮流：一部分坚持苦修苦行的禁欲主义姿态的修道士、尤其是那些对人类的感性之娱充满了病态的仇恨的托钵僧们，以衣不遮体、跣足垢面的乖戾方式来标榜贫穷和贞洁，刻意地摧残一切美好的人性之花；另一方面，修道院中的大多数僧侣们则由最初的禁欲主义走向了恣肆妄为的纵欲主义，而且由于这种纵欲主义采取了一种道貌岸然的虚伪形式，所以愈益令人作呕。当托钵僧们以乞食宣道的方式把禁欲主义的理想向着野蛮和变态

的极端发展时，修道院却成为藏污纳垢的罪恶渊薮，在堕落的道路上甚至比世俗教会走得更远。到了中世纪后期，修道院不仅成为拥有大量田产的庄园主，而且也成为神职人员寻欢作乐的淫乱之窝。14世纪开始的英法百年战争和遍及欧洲的黑死病使大量人丧生，许多失去依靠的妇女迫于穷困到修道院当修女。结果，女修道院就成为神职人员的半公开的妓院，各种伤风败俗之事层出不穷。1512年，法兰西斯会修道僧多玛·慕纳在讲道中揭露，在女修道院中，孩子生得最多的修女就当上了院长。马苏奇奥披露了修女与修士正式结婚和秘密私通的情况，他这样写道：

我不是一次而是好几次在场，一切都是我亲眼所见。那些修女们以后生出了漂亮的小修士，或者用其他方法防止产生这种结果。如果任何人斥责我说谎，那就请他好好地去搜索一下修女院，他将在那里找到和在希律王时代的伯利恒一样多的小尸体。[37]

至此，修道运动发生了无法愈合的分裂——一边是苦修苦行、灭绝人性的托钵僧团，另一边是恣意妄为、极尽人欲的修道院。“一边到了最严酷的束缚，另一边到了最不道德的放纵过度——每一种感情都是放任到了野蛮的极度。”[38]

早期基督徒奉行的禁欲主义其真实含义在于排除内心杂念，纯洁灵魂，讲究善良动机，它并不过分地拘泥于外在行为，因此它毋宁叫做合理的节欲主义。但是在后来兴起的修道运动中，禁欲主义的侧重点不再是人的内心纯洁，而转向人的外在苦行。独身、贫穷和进行各种残酷的肉体折磨成了善的标志和形式。从早期基督教徒自发的“合理的节欲主义”到后来变态的禁欲主义和修道运动的发展过程，表现了基督教道德面对教俗世界的普遍堕落而采取的一种消极应战姿态，这是道德在普遍的邪恶氛围中的垂死挣扎，是一种有气无力的自救企望。

到了中世纪中期以后，连这种自救企望也开始变得虚伪，从而使修道运动和禁欲主义也如同基督徒的赎罪方式一样走向了形式化和外在化。在伪善的道德旗帜下，人性中的邪恶的东西肆无忌惮地表现出来。由于基督教理想与教会人士实践之间的巨大反差，再加上连年不断的战争、瘟疫和饥荒，整个基督教社会都陷入了世界末日将临的恐慌和自暴自弃的绝望之中，这种绝望心理反过来又促进了人性的堕落和道德的腐败。黑格尔写道：

> 基督教世界里可说是被一种恶的良心煽动着。到了十一世纪，全欧洲一般人都抱着最后的末日裁判将至的恐惧，并且相信世界将迅速殁落。灵魂的沉沦逼着人们去做最不合理的事情。有些人把全部家私赠给教会，而终其生于长期的苦行之中；大多数人则把所有产业挥霍于纵欲之中。只有教会以幻觉惑人，收受各种赠遗而日臻富裕。——约当此时，又有可怕的饥馑发生，死者无算，人肉公然出售于市场。在这种情形下，不法横行，兽欲放纵，野蛮残暴，奸刁诈欺，竟是当时道德人心的特征。其间位居基督教世界中枢的意大利尤其惹人反感。任何美德均非当时人所能有；结果，德之一字也失却了它正当的意义：它通常只指暴虐和压迫，有时竟指奸淫大恶。这种腐败局面，在俗世人民固然，在教会人员亦莫不然。[39]

基督教道德既然已经成为一种虚伪的东西，再也不能有效地约束信徒们的道德实践，罗马天主教会的教皇、主教、神父和修士们就逐渐背离了他们挽救世人灵魂的神圣天职，转而公然参与世俗的权力之争和利益角逐，并且以一种神圣的名义来进行种种卑鄙龌龊的世俗交易。随着基督教道德的蜕化，基督教会也日益堕落为一座人间地狱。

三、从天国之门到地狱之壑

基督教会的发展壮大过程是与罗马帝国的衰颓没落过程同步进行的，从基督教在最初几个世纪里的遭遇来看，基督教会作为“上帝之城”似乎就已经注定了要与“凯撒”的“尘世之城”处于不可调和的对立之中，这种对立就如同灵魂与肉体的对立一样尖锐和无法克服。按照基督教的基本观点，灵魂的最终解脱须以肉体的毁弃作为前提，精神的胜利只能在唾弃物质的基础上才能真正取得。同样地，“上帝之城”的宏伟蓝图，只有在“尘世之城”的废墟上才能全面展开。因此上帝与“凯撒”、统一的大教会与统一的大帝国从一开始就处于势不两立的对峙中。罗马帝国曾经残酷地镇压基督教，然而“动刀剑的”最终却死于刀剑之下，罗马帝国厄运难逃，基督教却日益壮大。罗马帝国灭亡之后，上帝与“凯撒”之间的这种对峙并没有消失，而是采取了另一种形式。教会作为上帝派驻人间的代理人，趾高气扬地走向了历史的前台；而“凯撒”的阴魂却始终不散，成为那些雄心勃勃的世俗统治者们魂牵梦萦的理想。因此，中世纪历史发展的一个重要内容，就是代表神权的罗马教会与代表王权的世俗王侯之间的旷日持久的冲突。

在中世纪，教会与世俗国家之间的冲突由于和拉丁人与日耳曼人、地中海文化与北方蛮族文化之间的冲突混杂在一起而变得更加复杂化。罗素认为，这种冲突不仅是一场“教士与俗人的冲突”，而且也是“地中海世界与北方蛮族之间的冲突的重演”。“教会的统一就是罗马帝国统一的反响；它的祷文是拉丁文，它的首脑人物主要是意大利人西班牙人和南部法国人”。而另一方面，“世俗权力则掌握在条顿血统的王侯们的手中，他们企图极力保持他们从日耳曼森林里所带出来的种种制度。”[40]在中世纪的教俗之争中，罗马天主教会以上帝的名义和“君子动口不动手”的文明方式规劝日耳曼王侯们放弃武力，绞尽脑汁地限制世俗统治者手中的权力，然而它自己却对这种权力垂涎三尺，越来越深地陷入了世俗性的争权夺利的斗争中。在中世纪的历史舞台上，教皇和主教们虽然披着上帝的外衣，然而他们的表演却与另

一个主角——“凯撒”毫无区别，只是他们的言辞更加娓娓动听罢了。教会在他们手中完全被弄成了一个寡廉鲜耻的权力机构，而神职人员则成为一些利欲熏心的贪婪之徒。基督教劝导世人轻视此生、向往彼岸，罗马教会却执着地追逐此岸的财富和荣耀。当俗人们听从教会的宣传谦卑地把目光投向天国时，教皇和主教们却在野心勃勃地觊觎着现世的权柄，从而使教会的实践与它的宗旨发生了严重的分裂，导致了基督教会在中世纪的腐败和堕落。

西罗马帝国崩溃以后，从公元496年法兰克国王克洛维皈依基督教会到格利哥里七世登上教皇宝座（1073年）的这一段时间，是基督教会在对蛮族进行文明教化的同时潜在地积蓄力量的时期。在数百年的时间里，基督教在欧洲大陆和不列颠诸岛确立了稳固的精神统治地位。如果说在墨洛温王朝时代基督教会还是在法兰克人国家的卵翼下小心翼翼地发展，教会的权限和财产均处于世俗政府的控制之下，那么当矮子丕平建立了加洛林王朝以后，教会已经羽翼丰满，足以与世俗国家平起平坐了。751年丕平的国王加冕礼是由当时的罗马主教卜尼法斯主持的，后者以上帝的名义确认了丕平登基的合法性，从而用上帝“拣选”国王的新形式取代了以往由各部落首领选举国王的旧传统，使基督教不仅在名义上而且在实际上成为法兰克王国统治者的精神支柱。作为回报，丕平把拉文那总督区以“赠献”形式交给罗马主教，“丕平赠土”遂成为“教皇国”（教皇的世俗君主权）的开端。“这笔交易在当时看起来平淡无奇，但其影响极其深远。因为由此可得出结论：王位的授予和废黜都属于教皇的职权范围。这一件事的重要性当时虽未看出，但在西方重建帝国——神圣罗马帝国以及教皇和该帝国间的相互利用相互斗争皆孕育其中，而这构成了整个中世纪史的非常庞大的一部分。”[41]教会与国家之间的这种相互借重的关系在加洛林王朝统治时期一直被维护着，796年丕平的儿子查理大帝在给教皇利奥三世的信中明确地划分了双方应承担的职责：“我的天职是用武力保卫教会，使它不

受异教徒的攻击蹂躏，在教会内部确保教会的纯正信仰。而圣父，你的职责则是用祈祷支持我的武力。”[42]这样就使得“上帝之城”（教会）与“尘世之城”（国家）相互协调，并承认教会具有相应的权力。但是在查理的强权统治下，教会仍需仰承帝国的鼻息，教会的存在须以效忠皇帝为前提，因此在这种相互利用中已经蕴含着难以调和的矛盾。这矛盾在查理死后即开始明朗化，随着法兰克帝国的解体，教会也开始摆脱皇帝的控制，不再履行向皇帝效忠的职责，并极力为把自己的权力提高到国家之上而制造理论根据。教皇不满足于拉文那的弹丸之地，在领土和世俗统治权方面表现出更大的野心。于是在9世纪中叶就出现了伪造的《艾西多尔文献》，该文献收集了一封据称是君士坦丁皇帝致罗马主教西尔维斯特的信，在信中君士坦丁宣称：为了感谢基督教会对他的拯救，他把罗马之外的4个宗主教区的一切信仰事务的宗教管辖权与“罗马城和所有意大利的或整个西部地区的行省、地区和各城市”的世俗统治权均授予西尔维斯特及其继承者。这就是教会史上著名的“君士坦丁赠礼”。“君士坦丁赠礼”从理论上确认了宗教事务的独立性和罗马教会对原罗马帝国西半部（即西罗马帝国）的统治权，成为后来教会与世俗政权斗争的重要依据。由于该文献盗用了罗马帝国皇帝君士坦丁的名义，所以使得后来的神圣罗马帝国的皇帝们在与教皇的较量中常常在理论上处于不利的地位。格利哥里七世在与亨利四世争夺主教叙任权时，所凭藉的重要依据就是“君士坦丁赠礼”。

神圣罗马帝国建立之后，罗马教会与世俗帝国之间的矛盾日益白热化。教皇的权威虽然已在意大利和南部欧洲牢固地确立起来，但是在阿尔卑斯山以北的世界中，宗教事务仍然控制在皇帝手里。1046年神圣罗马帝国皇帝亨利三世在赴罗马举行加冕仪式的途中主持召开了苏堤宗教会议，在会议上他以腐败为由解除了教皇格利哥里六世的职务，并任命一位德国主教来取而代之。这一事件成为教俗权力公开冲突的导火线。20多年后，当教会的强硬派人物希尔德布兰登上教皇宝

座（即格利哥里七世）后，他开始在大刀阔斧地推行教会改革的同时寻机报这一箭之仇。这位被他的同伴们称为“圣洁的撒旦”的铁腕教皇极力提高教权对于王权的优势地位，他把教皇说成是由上帝封立的普世的最高统治者，所有的教俗人员包括尘世间的君王都必须对教皇负责。他在1075年发布的《教皇敕令》中极力鼓吹“唯有教皇一人具有任免主教的权力”、“一切君主应亲吻教皇的脚”、“教皇有权废黜皇帝”、“教皇可以解除臣民对邪恶统治者的效忠”、“教皇永不受审判”等观点。他把教皇和皇帝分别比作太阳和月亮，认为教皇的权力是至高无上的和不容亵渎的。当格利哥里七世为争夺神圣罗马帝国境内的主教叙任权而与神圣罗马帝国皇帝亨利四世（亨利三世之子）发生冲突时，他以革除教籍和废黜皇位对后者相威胁，并以种种手段离间德意志的贵族和主教们，迫使亨利四世不得不负荆悔罪。格利哥里七世在致日耳曼诸侯的信中描述了亨利四世忏悔的经过：

……最后他自动地携带随从数人，毫无敌意或卤莽的态度，来到了我所逗留的卡诺沙堡。在那里，他卑微地除下了一切属于国王的尊荣表记，赤足披毡，连续地三日之久站在堡垒的门前。恸哭流涕，哀求我仁慈的救助与安慰，直到所有在场的人都被感动，甚至不少的人为怜悯与同情所激动，哭泣哀恳，为他代求，而且对我当时异乎寻常的刚硬心肠，表示惊奇。另外一些人则指斥我并不是在施行使徒的严峻，而是在表现暴君的残酷。

最后，我为他那坚定的痛悔，和那些在场者的代求所动，终于松开了咒逐的锁链，接纳他回到圣餐的恩典中和圣母教会的怀抱中。

亨利则发布誓词，表示悔改之心：

余，亨利王，因各大主教，主教，公爵，伯爵，日耳曼国内诸侯，暨在争端中附和上述诸人者对我的怨言与仇恨，愿在我们的主人，教皇格利哥里所拟定的范围内，

遵照他的判断改正前愆，或依据他的主张签订和约。……[43]

虽然亨利四世在积蓄了力量以后又卷土重来，迫使格利哥里七世逃离罗马而求助于诺曼人的庇护，但是罗马教廷在主教叙任权的问题上并未作出让步。这场斗争一直持续到1122年，以《沃尔姆斯宗教和约》的签订作为结束争端的标志。在这个和约中，因树敌过多而战败的德皇亨利五世不得不放弃主教叙任权，交出了象征宗教权力的权戒和牧杖。而教皇卡利克斯特斯二世则承认皇帝拥有世俗册封权，并承诺德国主教和修道院院长的选举须受皇帝的莅临监督。《沃尔姆斯宗教和约》是双方妥协的结果，但是它至少把意大利境内的主教叙任权从神圣罗马帝国皇帝手中转到教皇手中；而且对于德国境内主教的任命，皇帝也不再像以前那样包揽一切，而仅仅只具有“莅临”和监督的权力。因此，它仍然表明了教会的胜利。“这场斗争的结果，要是希尔德布兰仍然在世，他是不会全然满意的。不过教会还是取得很大的胜利。它证明教会即令没有凌驾于国家之上，至少也同世俗权力处于平起平坐的地位了。”[44]

如果说在争夺主教叙任权的斗争中教皇与德意志皇帝打了个平手，那么在此后的100多年中，形势变得越来越有利于教会一方。英诺森三世（1198—1216年在位）登上教皇宝座后，大力鼓吹“王权来自于教皇”的思想，利用德国政权的分裂局面，翻手为云，覆手为雨，把皇帝的废立玩弄于股掌之间。在法兰西和英格兰，他也取得了空前的控制权，从而使教廷的世俗权力达到了顶峰。

自从奥托一世建立神圣罗马帝国（962年），一直到13世纪中叶，帝国皇帝始终是教皇的主要对手。在这场旷日持久而又错综复杂的冲突中，教皇们发挥了拉丁人擅长玩弄政治权谋的优势，通过煽动和利用日耳曼人的宗教情感，最终取得了对帝国皇帝的胜利。这场斗争大大地削弱了德意志神圣罗马帝国，使它在13世纪以后成为一个徒具虚名

的松散的联合体。教皇之所以取得了最终的胜利，在很大程度上要归功于法国国王们的支持。这种支持使得教会对于帝国不仅具有精神上的绝对优势，而且也具有了必要的物质后盾。此外，德国诸侯们在宗教情感方面的狂热性和盲目性、在政治素质上的幼稚性和软弱性，以及原始野性中遗留下来的反复无常、多疑猜忌等秉性，也构成了教皇胜利的重要条件。当精于算计的教皇与虔诚而野蛮的德国王侯相对峙时，教皇赢得了最终的胜利。但是到了13世纪以后，当教会开始把法国人当作主要对手时，教皇就遇上了一些与他同样具有文明的拉丁文化遗传因子、同样以一种实用主义的态度来对待信仰和同样精于算计、擅长权谋的敌人。而且尤其令教皇们头痛的是，这些法国对手们具有双重的恶棍特点：一方面他们具有德国皇帝和王侯们的那种动辄诉诸武力的蛮横脾性，却又不具有德国人的虔信和愚钝；另一方面，他们具有罗马教皇和主教们的种种奸狡、机智和阴险特性，却不具有后者“君子动口不动手”的温文尔雅的风范。这些法国人把日耳曼文化的野蛮恶习和拉丁文化的文明恶习熔于一炉，因此当教会面对这样的双料恶棍时，它就不可避免地走向了衰落。

罗马教会与法国国王交手的第一个回合，就以惨败而告终。雄心勃勃的法王腓力四世因为向法国境内的教士征税之事，与教皇卜尼法斯八世处于对抗之中。卜尼法斯八世发布了著名的《神圣一体敕谕》，援引阿奎那的观点宣称：“任何人要得救都必须服从罗马教皇。”腓力则针锋相对，于1302年召开第一次三级会议，反对教皇充当法国的太上皇。更有甚者，腓力为了让教皇尝尝法国人的利害，派遣了一群凶汉去绑架教皇。当那位年逾八十的教皇因受恐吓而死后，腓力索性选举了一个根本未曾到过罗马的法兰西教皇（即克雷芒五世），从此拉开了教皇被囚阿维农（1305—1377年）这段教会耻辱史的帷幕。

“阿维农之囚”是教会在中世纪所遭受的最沉重的打击和最难堪的耻辱。在教廷迁居法国南部的教皇国飞地阿维农期间，几任教皇全是

法国人，教廷成为法国的一个行政机构，成为法王与其他国家进行政治交易时的一个筹码。70多年以后，乌尔班六世在罗马重新组建枢机主教团，与阿维农的教廷相抗衡。至此，“阿维农之囚”时期结束了，却又出现了长达40年之久的“西方教会大分裂”。在此期间，欧洲同时存在两个甚至三个教皇，相互攻讦，各行其是。教皇之间的教务之争又与欧洲各国的政治斗争搅和在一起，意大利北部和中部、德国的大部分、斯堪的纳维亚诸国和英国承认罗马教皇；法国、西班牙、苏格兰、那不勒斯、西西里和德国部分地区则拥护阿维农教皇。“两位教皇滥用职权，尤其是滥增捐税以维持两个教廷的开支，使欧洲蒙受耻辱，备受痛苦煎熬。尤为严重的是，有形教会只有一个的这种感情大受伤害。在民众的心目中，教皇的权威一落千丈。”[45]这种分裂的局面直到1417年才结束，康斯坦茨宗教会议废黜了并立的三个教皇，选出了新教皇马丁五世。分裂的状态虽然结束了，但是罗马教廷却已病入膏肓，教皇再也无力与法国这样强大的君主专制政权相抗衡了。到了宗教改革的时代，当改信新教的北方诸国纷纷公开脱离了罗马天主教会的一统天下时，精疲力竭的罗马教会终于彻底放弃了在人世间建立神权统治的野心，重新操持起拯救灵魂的本职工作。

基督教本是一种“信者的福音”，它最初是通过和平主义的方式而传播的，而且只为有福缘者所自愿领受，不带有丝毫的强制色彩。然而当基督教成为中世纪唯一的宗教信仰和意识形态、基督教会成为凌驾于分散的世俗王国之上的统一的精神王国之后，教会就开始用强制性的手段来推行所谓的正统信仰，并且对那些持有不同意见的人——这些人一概被教会斥为“异端”——进行精神上和肉体上的残酷迫害。托马斯·阿奎那就曾经表示，对于那些经过规劝仍然执迷不悟的人，应该逐出教门并交付世俗法庭处以死刑，以便对其他信徒起到儆戒作用。这种迫害“异端”的野蛮作风在13世纪宗教裁判所建立之后愈演愈

烈，最终竟成为中世纪基督教文化这棵大树上所结出的最残忍无情和灭绝人性的果实。

基督教世界里的仇恨和残忍在很大程度上是由那些身穿黑色修士服、面目阴郁冷酷的修士们煽动起来的。这些修士由于怀着为上帝而舍弃一切人间享乐的忠诚，而且由于经受了长期的禁欲煎熬，因此对人类的各种情欲和世俗欢乐都抱有一种变态的仇视心理。这种由于人性的扭曲而产生的铭心刻骨的仇恨，使得他们把一切具有感性魅力的事物都当作魔鬼的诱惑而任意蹂躏，对人类本性中的许多美好愿望严加压抑，把现实生活中的真善美的东西碾为齑粉，以作为他们对上帝献祭的牺牲。这是一种以信仰的名义掩饰着的愚昧和野蛮，一种散发着虔诚的宗教呓语的疯狂。它的目的就是要摧折人类文明苗圃中的一切色彩斑斓的鲜花，让整个世界沉浸在一片阴暗的禁欲苦海之中。这种仇恨心理由于是在对人的正常情欲的变态压抑中培养出来的，它的根须浸饱了残忍和阴险的毒汁，所以它对人类文明的摧残比起任何原始的野性都更为无情和可怕。原始野性对文明的摧残或多或少还带有一些粗犷的壮美色彩，而变态的情欲对文明的仇恨和摧残却始终笼罩着一层阴沉沉的鬼气，令人浑身直起鸡皮疙瘩，就像在火刑宣判仪式上宗教裁判所的刽子手们从遮盖全身的长袍中唯一露出的那双眼睛一样阴森可怖。

中世纪臭名昭著却又令人谈虎色变的宗教裁判所就是修士们这种变态的仇恨心理的杰作。教会的职责本是诱导，然而它却选择了异端法庭和火刑架。在中世纪早期，教会和世俗统治者也曾以极刑处死过意大利、法国和德国境内的一些异端者，但是那时对“异端”的迫害尚未形成规模，只是零星地发生，而且还没有建立起专门性的组织。到了12世纪，由于华尔多派、阿尔比派等“异端”思想的广泛流传，教会联合世俗国王和贵族们组织了讨伐阿尔比派的十字军。英诺森三世认为，异端乃是叛逆上帝，其罪行远过于背叛国王，因此对异端者不仅

要使用“开除出教的精神之剑”，而且还要对他们的肉体使用“铁剑”。他收容了一群游手好闲的无赖和杀人越货的歹徒，对法国南部的阿尔比派发动了新的十字军战争。阿尔比派异端虽然被镇压下去，但是罗马教廷却产生了提心吊胆的危机感。“到了十三世纪，教会显然已经感到那使人痛苦的怀疑可能很快会摧毁它的整个权利机构而焦急不安。它没有了灵魂上的宁静。它到处搜索异端，就像传说中的胆小的老妇在睡觉以前到床下和碗橱里搜索窃盗一样。”[46]这种惶恐不安的感觉使罗马教廷决心建立一个镇压“异端”的常设性机构。在1215年的拉特兰公会议上，英诺森三世和与会的教俗人士讨论了根绝“异端”和改组旧僧团的问题。1220年教皇洪诺留三世通令，由新组建的多米尼克会和法兰西斯会修道士建立并主持异端审判法庭，直属教皇领导，不受地方主教管辖。1233年教皇格利哥里九世发布通谕，赋予多米尼克修会以审判“异端”的全权。1252年教皇英诺森四世颁布了从组织上批准建立异端审判法庭和准许使用体刑的训谕《论连根拔除》，标志着宗教裁判所的正式确立（图42）。此后不久，异端审判法庭在各教区纷纷建立，成为凌驾于地方主教和世俗领主之上的“神圣”法庭。



图42 宗教裁判所的酷刑

如果说罗马教廷是出于恐惧而搜索和迫害异端，那么修士们则把迫害“异端”当作一种具有强烈刺激性的娱乐，通过对异端者的灭绝人性的折磨和杀戮来发泄积郁于心中的变态的疯狂，从而使因长期禁欲而积满仇恨和嫉妒的心灵获得一种报复的快感。霍尔巴赫认为，宗教裁判所的火刑“是偶尔献给神的美味肴馔。它是隆重地用异教徒和犹太人烧烤而成的，其目的在于更有把握地拯救他们的灵魂并教育观众。不言而喻，仁慈的父总是特别喜爱这道菜的。”[47]实际上，这道美味肴馔更投合修道士们嗜血狂的病态心理。作为宗教裁判所的主要支柱的多米尼克修士是“罗马教会常备的使徒”，是“真正信徒的警犬”，该会的标志是一头口衔熊熊燃烧的火炬的狗，象征着火刑和流血。“多明我的特点是对教廷的愚忠，属于那种为了‘神圣事业’而不惜犯任何罪行的冷酷的狂热分子。”[48]然而在这种表面的愚忠背后，还深深地埋藏着对人类文明和世俗幸福的刻骨仇恨。托钵修士们既然能跣足披发，乞食为生，心甘情愿地忍受贫寒和自我摧残，唾弃人类文明的一切成就，他们那阴暗的心灵必定已泯灭了所有的人性良知。因此当他们把这种变态的折磨从自身转向他人时，必然表现为一种令人毛骨悚然的残忍，一种铁石心肠的冷酷无情，一种绝对的不宽容和一种以神性相掩饰的渴血的兽性！

于是我们就看到修士们所把持的宗教裁判所法庭是如何灭绝人性地迫害所谓异端者——“女巫”、犹太人、持不同宗教见解者和具有新思想的先驱，如何对这些人施以酷刑并最终庄严隆重地把他们送上火刑场。对“异端”的认定权完全操在宗教裁判所手中，任何言论、情绪和任何人都可能被指责为“异端”，从而使告密、诬陷、诽谤以及种种出于个人恩怨的报复活动甚嚣尘上。陀思妥也夫斯基曾合乎逻辑地推断：按照异端裁判所的眼光，“福音书”中的基督无疑也属于应该处以

火刑的双料异端分子。一个人一旦被宗教裁判所认定为“异端”，等待着他的就只有酷刑和死亡，任何申辩都是无济于事的，反而会增加罪过。例如在审判所谓“女巫”的过程中，宗教法庭对被告施以酷刑，拒不招供者，被冠以“不肯改悔的异端分子”之名处以火刑或凌迟之刑；捱不过重刑者，违心招供，则被法庭证明确实是女巫，处以绞刑或斩首。更为荒谬绝伦的是：将被告投入水中，如浮出水面，则以女巫之名处死；如沉入水底，则不予追究。总之，只要一旦被怀疑为女巫，就是死路一条。耶稣会修士弗里德里希·什佩在对几百名受过维尔茨堡宗教裁判所拷问的女巫进行了调查后总结道：

如果被告过着不道德的生活，那么这当然证明她同魔鬼有来往；而如果她虔诚而举止端庄，那么她显然是伪装，以便用自己的虔诚来转移人们对她同魔鬼来往和晚上参加狂欢晚会的怀疑。如果她在审问时显得害怕，那么她显然是有罪的：良心使她露出马脚。如果她相信自己无罪，保持镇静，那么她无疑是有罪的，因为法官认为，巫女惯于恬不知耻地撒谎。如果她对向她提出的控告辩白，这证明她有罪；而如果她由于对她提出的诬告极端可怕而恐惧绝望，垂头丧气，缄默不语，这已经是她有罪的直接证据。……如果一个不幸的妇女在行刑时因痛苦不堪而骨碌碌地转动眼睛，对于法官来说，这意味着她正用眼睛来寻找她的魔鬼；而如果她眼神呆滞，木然不动，这意味着她看见了自己的魔鬼，并正在看着他。如果她发现有力量挺得住酷刑，这意味着魔鬼使她支撑得住，因此必须更严厉地折磨她。如果她忍受不住，在刑罚下断了气，这意味着魔鬼让她死去，以使她不招认，不泄露秘密。”[49]

总之，无论她如何表现，都只是增加了其有罪的证据。在13世纪以后的数百年间，被宗教裁判所以各种“异端”的罪名处死的人数以万计，据有人统计，仅以“巫士”之名处死的就有10万人。在灭绝人性的疯狂和野蛮方面，宗教裁判所所达到的登峰造极之程度是健全的理性难以想象的，堪称为人类有史以来最令人毛骨悚然的一幕。从以下引

文中，我们可以对宗教裁判所在荒唐和野蛮方面的劣迹略见一斑：

1597年，67岁的德国寡妇、打日工的克拉拉·盖斯勒，由于另一个因巫术被处决的女人告发她同三个魔鬼姘居及其他罪行而被捕。克拉拉在审讯时否认自己有罪。于是开始对她用刑。审讯记录说，用钳子钳她的脚趾，但“魔鬼使她顽抗，并坚持了下来”。当“足发痛并钳得更厉害”时，她“苦楚地嚎叫起来：向她询问的一切都是真事——她喝过偷来的小孩的血”，等等。但只要一停止用刑，克拉拉就否认说，“她说这一切都是出于痛苦，都是撒谎，没有一句是真话”。在重新用刑后——这一次是“非人的”，她彻底招认了：“我同许多魔鬼淫乱了40多年。他们有时变成猫和狗的样子到我这里来，有时变成蠕虫和跳蚤的样子到我这里来。我已经使240多个老人和青年惨死，吃他们的肉，喝他们的血。三四十年来，我好多次在大范围内掀起风暴，9次使房子起火。我想把这座城市统统烧毁。但名叫布尔西安的魔鬼不让我这样做，他说，他在这里还能够使许多妇女变成巫女，迫令她们像为上帝效劳一样为我效劳。”她的口供到这里中断了，因为她在刽子手严刑拷打下咽了气。侦讯记录上写道：“魔鬼不想让她再供出什么，因此勒紧了她的脖子。”

1616年初符腾堡的一个巫女的口供（当然离不开严刑）说：“我从记不起的时候就当了巫女。我折磨死了104个小孩，包括我亲生的3个。他们后来全都从坟中挖了出来。一部分煮了吃掉，一部分加工成药膏及其他用于妖术的药剂。腿骨制成笛子。我折磨过我的媳妇和两个小孩，我折磨了我的两个丈夫好多年，最后使他们死掉。我无止境地同魔鬼淫乱，40年来我在直到盖赫尔伯格多座山的好多好多里路范围内掀起了无数次风暴。在这些山上，每年举行5次狂欢晚会。会上集中了2500名形形色色的人：穷人、富人、青年、老人，也有名门望族。”不言而喻，她被押上了火堆。

在班贝格，在德国中部，1609—1633年，那里公开处决了近900名被控进行巫术活动的人。受难者中不仅有普通居民，而且有城市当局的代表人物，包括5名市长。甚至连法官也被告发同魔鬼往来。1625年，该城参事约翰·尤尼乌斯被捕。3个证人、包括他本人的儿子供述说，曾看见他参加巫女狂欢晚会。约翰断然否认，于是动起了大刑。他被吊上绞刑架8次，并警告说，刑罚将继续到他彻底招认为止。约翰为了免

遭进一步的痛苦而“部分招认”了：有一次在田野里，一个姑娘向他走来，突然变成了一只山羊，对他说：“你将是我的！”并以咬断他的喉咙要胁他抛弃上帝。约翰同意了，于是给他举行了“信仰魔鬼的洗礼”，并送他去参加狂欢晚会。法官要求他举出同他一起参加狂欢晚会的居民的名字。这位被捕者在严刑的“感召”下招出了30个人。刽子手迫令他承认扮演了男梦魔角色，从魔鬼那里取得了想用来毒死儿子的白药粉，并承认亵渎圣饼。非刑使约翰到了准备供出任何人和交代任何事情的地步。他在法庭上确认了侦讯时招认的口供，结果被处以火刑。但他通过女儿成功地转出了一封翻供信：“这一切全是谎言和捏造。……在取得任何口供前，他们永远不会停止用刑。”[50]

这些血淋淋的记载表明，宗教裁判所是一座令人不寒而栗的人间地狱，而那些面色阴冷的修道士们则是一群杀人不眨眼的嗜血魔王。

到了中世纪后期，整个基督教世界陷入了自我撕裂的内在痛苦之中：一方面是教皇、主教和神父们的恣睢放纵和声色犬马，另一方面是修道士们的兽性的残忍和对世间一切美好事物的变态的仇恨。一方疯狂地想要穷尽人世的一切情欲和幸福，领略人欲横流的极乐；另一方则同样疯狂地想要摒绝人世的一切情欲和幸福，实现非人的禁欲理想。当脑满肠肥的罗马教皇和枢机主教们把天主教廷变成“淫乱的巴比伦”时，面色阴沉的修道僧们则把宗教裁判所变成了燃烧着硫磺之火的可怖地狱。双方尽管在表现形式上相互对立，但是在背离基督教的唯灵主义精神与和平主义理想的道路上却走得同样远。而且双方都戴着同一幅道貌岸然的面具，举着同一具拯救灵魂的苦难十字架，在背地里还不时地相互反串角色。因此，二者实际上是狼狈为奸、沆瀣一气，共同谱写了中世纪基督教文化的伪善奏鸣曲。由于教士们和修士们在邪恶方面的相互竞争，基督教文化加快了堕落的步伐。在神职人员的道貌岸然的慈爱面目背后，掩藏着惊世骇俗的滔天罪恶；在基督救赎的十字架后面，各种不堪入目的丑行正在竞相媲美。教会的实践

活动表明它已经极大地背离了基督教的精神宗旨，它在表面上一板正经地把自己标榜为“天国的阶梯”，实际上却把基督徒引向了地狱的深渊。

在这种普遍堕落和虚伪的状态中，基督教文化犹如一只濒死挣扎的巨兽，绝望地匍匐在中世纪历史的尽头。到了14世纪以后，基督教文化已经完全被笼罩在那个曾经葬送了罗马文化前程的无情命运的巨大阴影之下，广大的基督徒则陷入了与公元3世纪以后的罗马人同样茫然无措的焦虑和恐慌之中。这个唯灵主义的文化，曾经以它不屈不挠的坚定信仰和崇高德行战胜了庞大而腐朽的罗马帝国，昂首阔步地走上了历史的前台；然而现在却轮到它自己向历史的观众谢幕了。在中世纪基督教文化的幕布降落时的普遍黑暗之中，一个崭新的时代精神的“日出”正在悄然酝酿，那新升的太阳一旦冲破茫茫的黑暗，将在人世间建立起一个崭新的生活世界。正如黑格尔在《精神现象学》中所热情讴歌的：

> 现存世界里充满了的那种粗率和无聊，以及对某种未知的东西的那种模模糊糊若有所感，在在都预示着有什么别的东西正在到来。可是这种逐渐的、并未改变整个面貌的颓毁败坏，突然为日出所中断，升起的太阳就如闪电般一下子建立起了新世界的形相。[51]

这个“新世界的形相”就是以历史的合题形式包含了古典文化和基督教文化的西方近代文化，而那个光芒万丈的太阳则是体现在文艺复兴、宗教改革和启蒙运动等一系列重大文化变革中的自由的理性精神。

注释

[1] 《新约·马太福音》，第1章，第1-17节。

[2] 《新约·马可福音》，第1章，第9-11节。

[3] 参见《新约·约翰福音》，第1章，第1-14节。

[4] 德尔图良：《驳普拉克西亚》，第2章，转引自威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第81-82页。

[5] 张绥：《中世纪“上帝”的文化》，浙江人民出版社1987年版，第34页。

[6] 安瑟伦：《上帝存在论》，载《中世纪基督教思想家文选》，金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社1962年版，第181页。

[7] 安瑟伦：《神何故化身为人》，载《中世纪基督教思想家文选》，金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社1962年版，第208页。

[8] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第290页。

[9] 安瑟伦：《上帝存在论》，载《中世纪基督教思想家文选》，金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社1962年版，第182-183页。

[10] 请参阅拙著：《黑格尔的宗教哲学》，武汉大学出版社1996年版，第195-204页。

[11] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第296页。

[12] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第510页。

[13] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第562页。

[14] 转引自黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第318页。

[15] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第318页。

[16] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第118—119页。

[17] 《新约·罗马书》，第7章，第23节。

[18] 吉本：《罗马帝国衰亡史》选，第十五章，商务印书馆1964年版，第52页。

[19] 杨真：《基督教史纲》上册，三联书店1979年版，第121页。

[20] 转引自雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第450页。

[21] 约·阿·克雷维列夫：《宗教史》上卷，中国社会科学出版社，1984年版，第225-226页。利维尔是法国旧时的银币，苏、杰尼叶是法国旧时的辅币，杜卡特是古代威尼斯金币。

[22] 霍尔巴赫：《袖珍神学》，商务印书馆1972年版，第77页。

[23] 亨利希·海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1974年版，第30页。

[24] 《新约·路加福音》，第18章，第24-25节。

[25] 参见约·阿·克雷维列夫：《宗教史》上卷，中国社会科学出版社1984年版，第225页。

[26] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第659页。

[27] 转引自杨真：《基督教史纲》上册，三联书店1979年版，第292页。

[28] 参见雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第450页。

[29] 霍尔巴赫：《袖珍神学》，商务印书馆1972年版，第85页。

[30] 周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》中古部分，商务印书馆1964年版，第152页。

[31] 周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》中古部分，商务印书馆1964年版，第161页。

[32] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第625页。

[33] 周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》中古部分，商务印书馆1964年版，第157页。

[34] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第276页。

[35] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第500-501页。

[36] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第172页。

[37] 转引自雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第451页。伯利恒是耶稣出生地，当时的统治者希律王听说刚刚降生的耶稣将成为犹太人的王而深感不安，遂下令将伯利恒城内和周围地区的所有两岁以下的男孩尽数杀死。参见《新约·马太福音》第二章。

[38] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第547页。

[39] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第595页。

[40] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第16页。

[41] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第235页。

[42] 《日耳曼史记：通信汇编》：第4卷，转引自杨真：《基督教史纲》上册，三联书店1979年版，第153页。

[43] 周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》中古部分，商务印书馆1964年版，第53、54页。

[44] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第270页。

[45] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第339页。

[46] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第738页。

[47] 霍尔巴赫：《袖珍神学》，商务印书馆1972年版，第21页。

[48] 董进泉：《黑暗与愚昧的守护神——宗教裁判所》，浙江人民出版社1988年版，第69页。

[49] H·斯佩兰斯基：《巫师和巫术》，转引自董进泉：《黑暗与愚昧的守护神——宗教裁判所》，浙江人民出版社1988年版，第150-151页。

[50] 董进泉：《黑暗与愚昧的守护神——宗教裁判所》，浙江人民出版社1988年版，第147-149页。

[51] 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第7页。

第三章
基督教与西方近现代文化

第一节 变革时代的历史挑战与应战

一、基督教文化的个性特征与内在矛盾

如果说古代希腊文化的个性特征表现为和谐之美，古代罗马文化的个性特征表现为凝重之力，那么中世纪基督教文化的个性特征则表现为一种深刻而痛苦的自我分裂和二元对立。在希腊文化中，一切矛盾均处于尚未发展为直接对立的原始同一状态，精神与物质、灵魂与肉体、彼岸与现世、天国与人间这一系列范畴仅仅只是以一种量的差别的形式而存在，并没有形成水火不容的质的对立。在罗马文化中，物质财富、肉体享乐、现世贪婪和人间生活获得了单方面的发展，这种片面发展的物质主义是如此地汹涌澎湃、势不可挡，以至于将另一面的东西——精神、灵魂、彼岸、天国等——完全吞噬在它那功利而奢靡的冷漠之中。在基督教文化中，作为对穷奢极欲的罗马物质主义的一种历史性报复，唯灵主义得到了近乎病态的疯狂发展，精神超越、灵魂不朽、彼岸境界和天国理想成为现实世界中的人们刻意追求的唯一生活目标，而与之相反的一切东西都被打上了深深的罪恶烙印，成为魔鬼和地狱的化身。然而，唯灵主义的这种绝对主宰在中世纪的现实生活中却始终只是一种理论形态或理想形态，在崇高而圣洁的精神旌旗下面，种种卑微而邪恶的人性欲念却在不断地萌动着，并且随着基督教信仰在形式上对世俗世界的全面胜利而变得越来越难以遏制，最终竟把整个唯灵主义的空中楼阁冲得四分五裂，从而使基督教文化陷入了无力自拔的自我矛盾和普遍虚伪状态。海涅形象地指出："天主教乃是上帝和魔鬼，亦即精神和物质之间的一种妥协，通过

这种妥协，在理论上宣布精神的独裁统治，同时又让物质处于这样一种地位，它在实践中可以行使被剥夺了的一切权利。”[1]因此，中世纪基督教文化留给人们的最深刻的印象就是它的理论与实践、理想与现实、原则与事实之间的巨大反差。基督教的理想力图将人提高到光明圣洁的神性生活，然而罗马教会的实践活动却把基督徒们引向了最粗鄙野蛮的肉欲放纵之中。

罗素指出："中世世界与古代世界对比之下，是具有不同形式的二元对立的特征的。有僧侣与世俗人的二元对立，拉丁与条顿的二元对立，天国与地上王国的二元对立，灵魂与肉体的二元对立等等。”[2]但是，这些二元对立只是基督教在主观上有意识地加以渲染的东西，基督教鼓吹这些对立的目的是为了确立精神和教会对于物质和世俗王国的绝对优势，以便在唯灵主义的高度上最终超越这些对立。然而不幸的是，当基督教在实施这种超越对立的善良愿望时，当它企图将人类拽出污秽不堪的世俗泥沼时，它自己却由于过多地沾染上了这个泥沼中的污浊之气而越来越深地陷足于其中。它那轻盈的翅膀由于浸透了世俗社会的瘴气而变得沉重不已，再也难以展翅高飞，于是就不得不从一尘不染的天国乐园一头扎进了满目疮痍的人间地狱，拯救灵魂的崇高使命也就日益蜕化为蝇营狗苟的卑劣勾当和狼狈为奸的同流合污。从而就使自己陷入了一种客观上的二元对立，即自我分裂的窘迫之中。

这种在力图克服二元对立的过程中所不由自主地陷入的更深刻的二元对立或自我分裂，就是基督教的精神理想与它的实践活动之间的对立，它构成了基督教文化的最本质的个性特征，并且导致了基督教文化的一系列矛盾现象和由此而产生的各种不堪入目的罪恶行径。基督教文化既不像希腊文化那样呈现为一种原始的和谐，也不像罗马文化那样呈现为一种单纯的片面性，而是呈现为一种无法克服的痛苦的自我分裂。因此在基督教文化中，触目之处皆是一些深刻且无法调和

的矛盾。而且这些彼此处于尖锐的矛盾状态的对立面，美与丑、善与恶、真挚与虚伪、崇高理想与卑劣欲念、精神的极乐与灵魂的痛苦等等，在基督教文化的历史过程中又以一种令人震惊的野蛮方式融为一体，其结果就表现为普遍的伪善。于是，在中世纪基督教社会中，我们就看到了种种由无比虔诚的宗教动机而造成的滔天罪恶、受到普遍赞美的令人作呕的丑行、在骇人听闻的自我折磨中所体验的心旷神怡境界，以及以上帝的名义而理直气壮地从事的邪恶勾当。“宗教结构的有效性正是被宗教制度的历史和教徒们所侵蚀。在历史上，教会发起了十字军东征，在其政治迫害中屠杀了数百万的妇女，支持大屠杀以及奴隶制。教会使压迫和残酷的战争圣洁化，赋予大规模的破坏行径合法的外衣。”[3]所有这一切对立面的融合在中世纪都表现得那样惊心动魄，充满了一种被蹂躏的快感、一种异化的兴奋。正如那个被钉死在十字架上的基督，那样的羸弱，那样的枯槁，丝毫也不具有希腊罗马式的感性之美，然而在那高耸的十字架上，在那痛苦悲惨的面容和那一缕流自心口的鲜血中，却透出一种震撼人心的力量，一种令人颤栗、令人惶恐、令人迷狂的无以言状的美。这种从被撕裂的痛楚中升发出来的美，这种“痛苦的极乐”感受，这种尖锐的二元对立，以及粗暴地将这尖锐的二元对立揉合在一起时所体验到的陶醉之情，正是基督教的最可怕的魅力所在。在那些真挚的虚伪、善意的邪恶以及在崇高纯洁的宗教理想指引下所进行的各种卑污残酷的非人暴行中，对立的双方是如此地水火不容，却又如此粗野地被熔铸为一体。这种触目惊心的强烈反差，恰恰构成了基督教文化的内在矛盾和本质特征。

基督教文化所表现出来的这种深刻而痛苦的二元对立，归根结蒂是由人性中固有的两种倾向决定的。维克多·雨果曾形象地比喻，人有两只耳朵，一只听从上帝的声音，一只听从魔鬼的声音。就此意义而言，人本身不过是一个关于上帝与魔鬼、神性与人性、天国与地狱之间激烈鏖战的漫长故事，他的整个生命就是承担着这场艰苦卓绝的战

斗的战场:

在我的心中啊，盘据着两种精神，
这一个想和那一个离分！
一个沉溺在强烈的爱欲当中，
以固执的官能贴紧凡尘;
一个则强要脱离尘世，
飞向崇高的先人的灵境。[4]

希腊文化由于尚未将这两种精神对立起来，所以在希腊人的生活中我们只能感受到和谐、完美和灵肉一体的欢愉之情，尽管这种和谐、完美尚处于天真的状态，这种欢愉之情只是一种童稚的欢欣。与希腊文化的原始和谐不同，罗马文化采取的是一条“下降的路线”，即极力满足人性方面的欲望，而置神性的呼唤于不顾。这种片面的做法固然也导致了痛苦，即灵魂空虚的痛苦；但是这种丧失了灵性的痛苦却可以很轻易地由肉体方面的放纵来加以弥补，从而就使罗马人在穷奢极欲方面表现得更加肆无忌惮和寡廉鲜耻。基督教的禁欲主义作为对付罗马纵欲主义的一个天然的克星，代表着一条“上升的路线”，这条路线要求单方面地弘扬人的神性潜能，彻底杜绝人身上的一切人性的成分。唯灵主义的理想犹如一副猛烈的泻药，它要掏空被饕餮的罗马人弄得臃肿不堪的躯体，将这丧失了灵魂的躯体变成一个干瘪脱水的臭皮囊，变成一堆猥鄙卑微的垃圾，从而反衬出精神的恢弘壮丽和博大精深。然而，唯灵主义的理想固然崇高辉煌，它却对人提出了过高的要求，这种要求是一般的凡夫俗子根本无法达到的。这种理想是神的境界，而非人的境界。相对而言，“上升的路线”要比“下降的路线”艰难得多，做一个彻底的罗马人容易，做一个真正的基督徒却极其困难。人毕竟刚刚揖别动物界不久，离光辉的神界尚路途遥远。人性

的自然倾向与自然界的物体运动趋势一样，仍然受着先前的惯性的制约，因此人类在天性上更容易向动物性和纵欲主义的一端滑落。尽管在芸芸众生的蛮荒旷野中也点缀着几朵吐露着神性的芬芳的奇葩异草，但是要求所有的粗野荆棘都必须长成这样的奇葩异草，那却是不合情理的。然而中世纪的基督教会却执拗地对所有的基督徒都提出了这种不近情理的要求，甚至动用了宗教裁判所和火刑架等各种野蛮的手段来强制推行这种异化的理想。尽管如此，在这神圣理想的灿烂光环背后，在熊熊燃烧的火焰下面，各种人性的欲望仍然不可遏制地发动着、膨胀着，并且拼命拖曳着力图向上超越的唯灵主义理想。从而就造成了一种奇特的二元分裂现象：一边是光明圣洁的神性，一边是粗野卑劣的人性；一边是白璧无瑕的理想，一边是污秽龌龊的现实。双方都在努力奋争，都企图将对方吞噬在自己的汪洋大海之中，这种尖锐的对立导致了每个基督徒灵魂深处的最惊心动魄的鏖战。

在这场惊心动魄的战斗中，确曾有一些高尚的圣徒以神性的理想湮灭了人性的欲念，他们在经受了灵魂被撕裂的痛楚之后，终于以令人难以置信的顽强意志奏响了唯灵主义的胜利凯歌：

> 主啊，请你不断增加你的恩赐，使我的灵魂摆脱情欲的粘染，随我到你身边，不再自相矛盾，即使在梦寐之中，非但不惑溺于秽影的沾惹，造成肉体的冲动，而且能拒而远之。全能的天主，“你能成全我们，超过我们的意想”。[5]

然而，对于绝大多数人、甚至对于那些自以为在信仰方面是坚定不移的基督徒来说，这种摒弃一切人性欲念的崇高境界都是难以达到的，即使暂时达到了，也难以长久保持。对于所有的血肉之躯，魔鬼的诱惑总是要比上帝的感召来得更加强烈。在神性的漫长的堤岸上，任何一个微小的缝隙都可能成为邪恶欲念长驱直入的突破口，从而使得整个堤防土崩瓦解。那矗立在灵魂制高点上的神性不能有片刻的懈

怠，它必须时时警惕着魔鬼变换成各种化身来腐蚀人的意志，它的弦绷得太紧，就如同执行火刑仪式的修道士的那张因为过分紧张而痉挛抽搐的面容一般。然而无孔不入的魔鬼们却悄悄地蛰伏在每个阴暗的角落里，如同空气一样包围着被崇高的神性折磨得疲惫不堪的基督徒[6]，只要神性稍事松懈，它们便会迅速地将人拖入堕落的泥淖。在雨果的《巴黎圣母院》中，那个“严肃、平静而阴沉”的副主教多姆·克罗德·孚罗诺一生都过着一种绝对圣洁的生活，他不仅是一个学识渊博的学者，而且也是一个品德高尚的牧师。然而狡狯的魔鬼仅仅通过一个微不足道的化身——一张美丽的面容、一个优美的舞姿、一串悦耳的歌声——就彻底击溃了他在长期的斋戒、祈祷、学习、修道生活中树立起来的神性的统治，使他一发不可收拾地坠入了罪恶的深渊。在那间阴暗潮湿的牢房中，被炽烈的爱情所焚烧着的孚罗诺对美丽的“女巫”爱斯梅哈尔达作了一番发自肺腑的自白，这段淋漓尽致的自白所蕴含着的奔腾激越的爱情烈焰，不仅与那件把他从头到脚捂得严严实实的尸衣一般阴森可怖的黑色道袍形成了尖锐的反差，而且也最充分地表达了神性的脆弱：

在没有认识你以前，我是快乐的……至少我以为我快乐。我是纯洁的，我的灵魂里布满一种透明的光辉。没有谁的头抬起得像我的一样高傲和光明。牧师们同我谈论教义，医生们同我谈论学理。是的，科学对于我就是一切，那是一个姊妹，一个令我满意的姊妹。并不是没有别的念头随着年岁到来。好多次我曾因一个女人的影象经过我面前而在肉体上受了感动。这个男人的生理和血液的力量，使我在很年轻的时候，就以为能够压碎生命的，我好多次痉挛地解开将我这可怜人拴在神坛的冰冷的石头上的铁链。但是斋戒，祈祷，学习和修院的灭欲制度，又使灵魂作了我身体的主人。于是，我回避一切女性。此外，我只能打开书本，使我脑子里一切不洁的烟雾在科学的崇高之前消灭。几分钟后，我便觉得来自地下的东西向远处飞游。我重又回复平静，灿烂澄清于永恒的真理底安静的光辉之前。魔鬼多次来偷偷地把许多女人的模糊影象

送到我面前，多少次她们在教堂里，在大街上，在田野中打我的眼睛底下出现，但在我沉思时她们就很难到来，我很容易地把她们征服了。唉！如果胜利已不在我这里，那是上帝的过错，他没有使得人和魔鬼有同样的力量。听着。有一天……

副主教接着讲述了那一天他如何被爱斯梅哈尔达的美丽的面容、优美的舞姿和悦耳的歌声所吸引，这来自地狱的诱惑是如此强烈，使得这位可怜的副主教再也无法抑制和平息内心的欲火。他堕入了忘情的爱河，痛苦地忍受着淫欲的煎熬。他用尽了一切努力，试图从心中消除掉这个可怕的女人的影象。然而这个影象是那样的不可抗拒，它已经深深地融化在他的血液中：

从那天起，我的心里就有了一个我不认识的人。我想重新使用我的治疗法：修道院，神坛，工作，书籍。愚蠢的事情！呵，当一个充满热情的头脑里渗入了失望的时候，科学响着多么空洞的声音！少女呵，你知道从此我在书籍和我之间看见什么吗?你，你的影子，那有一天穿过我面前的灿烂的幻像的影象。但这个影象不是那同一个颜色，她是阴森的，惨淡的，幽暗的，就像望太阳望得太久之后在眼前跳跃着的一圈黑影。

我不能摆脱它，我常常听见你的歌声在我的脑子里响着，常常看见你的脚在我的祈祷书上跳舞。夜里当我作梦的时候，你的影象滑过我的肌肉，我想再看到你，触摸到你，知道你是谁，看见你是否和你留给我的理想的影象完全一样，也许可以用现实把我的幻像粉碎。在这种情形中，我希望有一个新的影象来把第一个影象消灭，因为那第一个我简直无法忍受。我寻找你。我又看见你。不幸呵！当我看见了你两次以后，我就想看见你一千次，想常常都看见你。所以——在那滑向地狱的斜坡上，怎么停止得住呢?——所以我不复能主宰我自己。魔鬼系在我翅膀上的绳子的另一端，却是系在你的脚上的。我变得像你一样流浪无定。我在一切拱门下等候你，我潜伏在一切街角上，我回到我的屋子里时更加入迷，更加失望，更加着魔，更加丧魂失魄！[7]

于是，这无法遏制的情欲就决定了整个故事的悲剧结局——他的和她的悲剧。他的悲剧是由于他再也无法保持以往那种神性的圣洁和内在的单纯；她的悲剧则是由于她那魔鬼般难以抗拒的美丽面容、优美舞姿和动人歌声冲破了他心中牢固的神性堤防，燃起了他心中难熬的欲火。孚罗诺副主教绝望地呻吟道：

> 她长得那么美，难道是我的错吗？……
>
> 究竟，一个男人爱了一个女人，这并不是他的过错呵！

与孚罗诺的不幸遭遇相似，海涅讲述了一个巴塞尔夜莺的故事，这个故事具有更加令人沮丧的情调。在1433年巴塞尔宗教会议期间，一群虔诚而渊博的主教和修士们在巴塞尔附近的森林中散步，他们热烈地讨论着各种深奥而抽象的神学问题，心中充满了对上帝的真诚信仰。突然，他们在一棵盛开的菩提树前停下了脚步，那棵树上栖立着一只夜莺，正在千回百转地高唱着悠扬悦耳的歌曲。这歌声是如此地美妙动人，如此地富有不可抗拒的魅力，竟使得那些博学而严肃的僧侣们寸步难移。他们那饱受经院教规束缚的心灵陶醉在和煦的春天的曲调中，那些枯燥晦涩的神学教条早已被抛置到九霄云外。当他们从这种忘我沉醉的美好境界中清醒过来时，他们以惊愕雀跃的心情互相注视，一时间竟不知道自己置身何处。终于有一个神性根基最为深厚的修士感觉到此事的蹊跷，他认为这只夜莺可能是个妖魔，它试图用惑人心智的悦耳歌声来引诱他们离开神圣的基督教问题而坠入甜蜜享乐的罪恶深渊。为了驱除这可怕的精灵，这个修士念起了当时通行的赶鬼咒语。据说就在这时候，那只鸟儿竟然回答道：“是啊，我就是一个邪恶的精灵！”然后笑着飞走了。所有听到它那优美歌声的人在当天都病倒了，而且不久就相继死去。海涅对此评论道：“这个故事不需要什么注解了。它整个儿带着一个把一切甜蜜的可爱的东西都当作妖魔

来加以咒骂的时代的凄惨印记。甚而连一只夜莺也要遭受诬陷，当它唱歌时，人们便在自己身上画十字。真正的基督徒就这样战战兢兢，闭目塞听，活像一个抽象的阴魂，漫游在鲜花盛开的大自然中。”[8]然而最为悲惨的是，这个“抽象的阴魂”并不能真正做到闭目塞听、万念俱寂，他常常禁不住要觊觎人间的温存，就像那些品德高尚的主教、修士们会情不自禁地被夜莺的美妙歌声所吸引一样。

由神性与人性之间的这种尖锐对立所导致的彻心透骨的痛苦，必然会把人引向最无耻的虚伪和最无情的残忍，正如希腊式的原始和谐必然会把人引向最无邪的欢愉，罗马式的极尽人欲必然会把人引向最肆无忌惮的奢靡放荡一样。在这方面，孚罗诺副主教已经为我们提供了一个最具有说服力的例证：那神性的圣洁一旦被奔涌的情欲冲破，它就会立即转变为一种不顾廉耻的狂暴和极度贪婪的占有欲，就如同一个从死囚牢中逃出来的囚犯的疯狂心态一样；然而当它所追求的目标不能被达到时，它又会立即转变为一种阴险歹毒的毁灭欲和铭心刻骨的仇恨心理，通过毁灭目标本身来完成深沉的内心忏悔，亲手将美好的情欲对象作为祭品奉献到重新建立起来的神性的祭坛上。当孚罗诺得不到爱斯梅哈尔达的爱时，他就以“女巫”的罪名告发了她。法庭判处这可怜的少女死刑，当行刑队伍在庄严肃穆的赞美歌声中缓慢地走向绞刑架时，绝望的爱斯梅哈尔达又看见面色像死人一般苍白的副主教向她迎面走来：

副主教慢慢地走到她身边。甚至在这个时候，她看见他的眼睛里还闪着逸乐、妒嫉和欲念。接着他高声向她说道：“少女，你向上帝要求宽恕你的错误和罪恶了吗？”他凑到她的耳边（观众们以为他是在听取她最后的忏悔呢）说：“你愿意爱我吗？我还能救你！”

她盯着他。“滚吧，恶魔！否则我要公布你的事情！”……

“好吧！死掉吧，你！”他切齿地说，“谁也不会得到你！”

于是他把手放在吉卜西女郎的头上，用阴惨的声音念道：“Inunc, animaanceps, etsittibi Deusmisericors！”

这是通常用以结束这种暗淡的仪式的可怕的句子。这是牧师给与刽子手的暗号。[9]

这不仅仅是文学的夸张，在中世纪的社会现实中，这种令人作呕的虚伪和狂暴不断地出现在神圣的十字架下。在迫害异端特别是大规模地迫害“女巫”的热潮中，那些面色阴沉的修道士们之所以表现出如此不宽容的残暴行为，更多地倒不是出于对纯洁神性的真正忠诚，而是出于一种可怕的自虐心理。他们的内心世界里并非一片纯净的安恬，而是升腾着难以抑制的情欲之火。当他们把那些美丽的“女巫”作为魔鬼的化身绑上火刑架时，他们实际上是把自己心中苦苦挣扎的人性欲望投入了熊熊燃烧的大火之中。这些可怜的禁欲主义者，这些自我摧残的伪君子，当他们看到自己情欲的替代品在火焰中痛苦地辗转呼号时，他们从血腥的气味中体验到一种被扭曲了的灵魂的净化的快感。一个人如果不能宽容地对待人性，他也同样不可能具有真正圣洁的神性；一个人如果不敢坦然地面对自己的正常情欲，他就必然会对别人的情欲怀着一种刻骨的仇恨，就必然会对一切可能引起情欲的对象抱着一种撕心裂肺的矛盾心态——他那被扭曲的阴暗心灵对这对象爱得越疯狂，他就越是要残酷地折磨这对象。这种变态的自虐—施虐狂由于借用了神圣的名义，结果就表现为一种必须通过火与血的献祭才能够最有效地加以表达的宗教虔诚。在这血与火的祭坛上，绽开出中世纪基督教文化的一朵最富有恐怖魅力的花朵——宗教裁判所和“火刑法庭”。痛苦地压抑着内心欲火的修道士们对这朵阴森诡异的花儿情有独钟，它越是具有血腥的恐怖气息、越是能够在他们的被阉割（却又未曾阉割干净！）的灵魂中引起一种刺痛的快感，他们就越是热爱它。这

就如同小孩子在听关于鬼的故事时的情形一样，这些故事越是令人毛骨悚然，他们就越是想继续听下去。

这个作为中世纪基督教文化的巨大怪胎的宗教裁判所和“火刑法庭”，既是基督徒的一切野蛮、残忍、疯狂的可怕结晶，同时也凝聚着他们的最深沉、最内在的痛苦体验！这是他们的崇高神性、变态人性与狂暴兽性的奇特混合物。在这个怪物的血管里流淌着一种黑色的液体，这液体的名字就叫做“神圣的虚伪”！

在基督教文化中，灵魂的这种内在分裂既导致了修道士们的变态的阴毒和血腥的暴行，又表现为教士们的最粗野的放纵和最无耻的堕落。中世纪教会实践对基督教精神和教会天职的背离表现为：教会日益从超度信徒灵魂的彼岸性机构转化为贪婪和权力欲恶性膨胀的世俗性机构，从培育美德的温室转化为滋生罪恶的渊薮。置根于神职人员的人的天性中的种种卑劣成份，如贪婪、淫邪、世俗权力欲等等，都在冠冕堂皇的上帝旗帜下面汪洋恣肆地尽情倾泄，从而造成了教会内部的普遍腐化和神职人员的道德败坏。教皇和教士们纷纷背离了基督教关于“贞洁”、“贫穷”和“服从”的三大信誓，使教会成为邪恶淫乱之薮。于是我们就看到了一种最触目惊心的对照：一方面是修士们因人性扭曲而造成的变态癖和对人类一切美好事物的仇恨心态，它促使那些面目阴沉、心如铁石的修士们怀着变态的宗教虔诚去进行灭绝人性的大屠杀；另一方面则是教士们丧尽天良的淫佚放荡，其寡廉鲜耻之程度甚至令罗马人也自愧弗如。这二者的奇妙结合构成了中世纪后期基督教文化的全貌，这种面貌在人格方面的最突出的特点就是伪善。黑格尔一针见血地指出：

第三种矛盾表现于个人的性格方面，这种性格一方面固然显出虔敬，宗教的诚笃，这在外表上是最美不过的，而且是出于最忠诚的心底的，然而在另一方面又显出野蛮地缺乏睿智与意志。我们虽然认识了抽象的“真理”，然而这是“世俗界”与“精神

> 界”之最无修养的、最粗鲁的观念：这是一种犷野狂放的激情，同时又是一种基督教的圣洁，它弃绝了一切俗世的事物，而专心致志于神圣方面。这个中古时期是这样自相矛盾，这样欺罔骗诈；……原始的野蛮情形，粗笨的举止行为，和幼稚的幻想妄念只能打动我们的怜悯，不致激起我们的厌恶。至于灵魂之最高的纯粹性竟被最可怕的野蛮性所玷污；高等知识所获得的“真理”，竟被虚伪与自利所堕落为一种工具而已；再有种种最不合理、最为粗鄙者竟被宗教的情调所奠定与加强——这却是空前未见的最可厌恶而且悖逆人情的景象……[10]

中世纪基督教文化的最本质的特点不在于它的愚昧、黑暗和野蛮——它曾经创造了优美的哥特式建筑、精深的经院哲学、初具规模的大学教育和别具一格的政治模式，甚至在修道院的炼金术中还孕育着近代自然科学的前身——而在于它的自我分裂和二元对立，以及由于力图克服这种对立而导致的普遍虚伪。它的精神理想是如此崇高圣洁，它的组织机构和成员们的实践活动却是如此猥琐卑污，而这尖锐对立的两方面又被同一个文化主体所承担着，互相撕咬着紧紧扭在一起。因此，对待由于这样一种尖锐对立和普遍虚伪所造成的**历史的痛苦**，可能的解救方案只有两种，这两种方案从表面上看来正好是针锋相对的，然而它们却同样都是驱散基督教文化中普遍弥漫的伪善瘴气的有效方案。既然基督教文化的痛苦根源在于它的理想与现实、理论与实践、神性与人性之间的深刻矛盾，那么人们**要么就理直气壮地确立现实人性的合理性**，撕破一切虚假的和异化的神性生活的面纱，勇敢地宣称：“我是人，凡是人的一切特性，我无不具有。”[11]**要么就自觉地奉守理想神性的原则**，追求真正的内心圣洁而无须拘泥于外在性的宗教形式和禁欲藩篱，将灵魂自由和善良意志作为生活的终极目标，再现早期基督徒的崇高道德境界。在中世纪，基督教会和基督徒们在理论上遵循唯灵主义，在实践上却遵循感觉主义。这种矛盾的结

果，一方面使唯灵主义被弄得面目全非，另一方面也使感觉主义被弄得面目全非。在这种尴尬的情况下，以热情奔放、精明狡猾的意大利人为一边，以道德严谨、愚钝质朴的德国人为另一边，几乎同时对教会发起了两场方向相反的改革运动。一方要申张感觉主义，呼吁人性生活的正当权利，公开宣扬肉体的享乐；另一方要高扬唯灵主义，恢复神性生活的真正内容，努力追求精神的自由。其结果，一方导致了意大利人文主义，另一方导致了德国宗教改革。这两场彼此呼应、相反相成的改革运动构成了中世纪基督教文化向近代西方文化过渡的历史分水岭；而这个普遍的文化变革的时代，就是所谓的文艺复兴时期。

二、文艺复兴与人文主义

从表面上看来，1453年奥斯曼土耳其人对君士坦丁堡的攻陷似乎使西欧基督教社会陷入了极大的被动之中。君士坦丁堡这个自西罗马帝国崩溃以后一直屹立在亚欧大陆接壤处的基督教世界的坚固堡垒（尽管君士坦丁堡的东正教徒与西方的天主教徒之间存在着极大的隔阂），一千年来在客观上构成了保护分散落后的西欧社会免遭东方专制主义和异教文化侵扰的有力屏障。自从这个罗马帝国的不灭阴魂终于被剽悍的土耳其人驱散之后，西欧基督教社会抵御伊斯兰异教徒锐利兵锋的前沿阵地就由博斯普鲁斯海峡退至多瑙河一线，由小亚细亚和巴尔干半岛退至匈牙利和奥地利。然而，这种战略上的失败却对西欧文化产生了一个极其重要的积极后果，这个后果在当时也许并没有被人们太多地注意到，但是它的实际意义却是非常明显的。这就是，由于大量希腊人向西方社会的流归，他们所带来的灿烂辉煌的古典文化成就使愚昧落后的西欧基督教社会一下子陷入了一种目瞪口呆的惊讶中，随之而来

的就是对阔别已久的古典文化的全面模仿和复兴。这就是传统意义上所理解的“文艺复兴”（Renaissance）概念，即认为15世纪欧洲古典文化的复兴是土耳其人攻占君士坦丁堡和希腊人流归西方的结果，代表着这种看法的是英国18世纪的著名历史学家吉本。在他的巨著《罗马帝国衰亡史》中，吉本以他那独有的庄严华丽的散文风格对古典文化的复兴运动欢呼道：

> 在古典文学复兴以前，西欧的蛮族陷于愚昧无知的黑暗深渊中，他们的土语带有他们习俗的粗鄙和低劣意味。这些希腊和罗马优美典雅语风的学习者，此刻却被引入了一个光明的和科学的新世界，一个自由的社会和一个优美的古国。他们也被引入古代圣哲富于雄辩和推理的语言之中……一旦天空中充满着雨露，大地就会欣欣向荣，呈现一片蓬勃的生机。当代的俗语精练了，雅典和罗马的古典作品引发了高度的鉴赏力和广泛的仿效。在意大利，以及后来在法兰西和英格兰，惹人喜欢的诗歌与小说王朝遂由思辨与实验哲学的光辉所继承。[12]

吉本对文艺复兴的这种赞美是他本人对古典文化的偏爱和对基督教文化的鄙视的必然结果，但是他显然对文艺复兴的历史意义过于夸大了。文艺复兴固然在人们眼前展现了一个光明的世界，但这个世界决非一个“科学的新世界”。罗素认为，文艺复兴时期在科学和哲学上都是一个“不毛的”时代，他指出：“文艺复兴时期的意大利人，除雷奥纳都及其他几个人而外，都不尊重科学……他们当中不少人仍旧像中世纪哲学家一样崇敬权威，不过他们用古代人的威信替代教会的威信。”[13]霍莱斯特也强调：“文艺复兴人文主义者实际是‘古典文学’的学者，对于科学的兴趣，可以说并不大于一位现代英国文学或拉丁文学教授。现代科学产生于中世纪的大学……”[14]同样地，文艺复兴虽然把意大利人引入了一个“自由的社会”，但是它并没有把他们引入一个“优美的古国”。文艺复兴主要是一场意大利的运动，虽然它也曾向阿尔卑

斯山以北的地区扩散，但是它的发源地和精华部分都集中在意大利。14—16世纪（即文艺复兴时期）的意大利确实是一个自由的社会，但是这种自由已经达到了散漫甚至狂乱的程度。这样一种道德上和政治上的混乱状态，对于一种历史性的变革往往是非常必要的，因为从中世纪基督教文化的普遍虚伪中解放出来的最直接、最有效的方式，就是公开地强调个人的人性权利和理直气壮地追求一切感性的快乐。这种个人主义的迅猛膨胀势必导致整个社会陷入一种无序状态，而这正是文艺复兴时期意大利的现实状况。

关于文艺复兴以及与此紧密相关的人文主义的历史意义问题，史学界一直存在着不同的看法。早在吉本的《罗马帝国衰亡史》问世之前，伏尔泰就在1756年出版的《论各族的风尚与精神》一书中指出，文艺复兴的意义不在于复古，而在于创新。文艺复兴的辉煌成就是意大利人天才创造的产物，而不是君士坦丁堡的希腊逃亡者们带来的礼物，后者至多不过是把希腊文教给了意大利人。伏尔泰的这种观点在19世纪中叶以后受到越来越多的历史学家的支持。在关于文艺复兴的最权威的著作《意大利文艺复兴时期的文化》中，布克哈特认为，所谓“文艺复兴”那个时代的丰富内容主要应该归功于意大利人的天赋和个人主义。他在该书的第三篇“古典文化的复兴”中强调：“作为本书的主要论点之一，我们必须坚持的是：征服西方世界的不单纯是古典文化的复兴，而是这种复兴与意大利人民的天才的结合。”他提出许多证据说明，在“文艺复兴”时期来临以前，希腊罗马文化在意大利的社会生活中就已经有着强有力的影响，这种影响在12世纪托斯卡纳的建筑和“拉丁诗歌”中就显而易见[15]。自从布克哈特的这部研究文艺复兴的权威性著作出版（1860年）以来，引起了各种见仁见智的观点。尤其是在20世纪初叶，出现了一些全盘否定“文艺复兴”作为一个特殊历史时期的文化意义的观点，例如查尔斯·霍默·哈斯金斯强调，文艺复兴时期的许多文化成就早在12世纪时就已经出现了，他认为在中世纪和文艺

复兴时期之间并没有“明显的和剧烈的变化”，“中世纪并非像前人想象的那样黑暗和僵化，文艺复兴亦非那样辉煌和突如其来。”[16]桑戴克在《十五世纪的科学与思想》一书中甚至否认“文艺复兴”的事实，而把这个时期说成是一个文化衰落时期。但是到了20世纪中叶以后，布克哈特关于文艺复兴的基本思想又在爱丁堡大学教授丹尼斯·哈伊等历史学家的“新的综合”的基础上得到了进一步的发挥。他们坚持认为，古典文化的“复兴”对于14—16世纪意大利文化的繁荣并不具有十分重要的意义，在君士坦丁堡陷落以前，意大利就已经显示出文化发展的迹象。丹尼斯·哈伊指出：“在意大利，不论是在文化领域还是政治领域，任何重要的事情都在15世纪末以前早已发生；实际上，是在1453年很久以前发生的。如果但丁可以归属于中世纪，彼特拉克则不能；而在科卢乔萨卢塔蒂（1406年卒）那一代的佛罗伦萨，意大利世界所独有的一切几乎全都略具规模了。”[17]

布林顿等人在综合各家之说的基础上对文艺复兴进行了评说：“但是，要以为任何具有文艺复兴时代特色的事物的根源，于1300年代前很久就已存在的话——有些历史家否认文艺复兴时代有任何的创造力——也未免太夸大了。文艺复兴时代的人士受中世纪先人们学识与艺术的恩惠，无疑地实在很多，而且，文艺复兴时期的人士们也无疑地与他们的祖先一样地笃信宗教，轻信人言，满怀阶级意识和封建思想。可是他们也是唯物论者，怀疑论者，和个人主义，这些都是中世纪闻所未闻的。文艺复兴有它本身鲜明的风格，既非全部中世纪的，亦非整个近代的，而是一种过渡时代的风格。”[18]这种把文艺复兴看作是欧洲中世纪文化与近代文化的“过渡时代”的观点是比较客观的，它表明，文艺复兴时期是一个混杂着一切旧历史时代的残余和新历史时代的萌芽的大熔炉。正因为如此，我们在那个时期的一切人物尤其是人文主义者身上，都可以看到明显的自我矛盾的特点。黑格尔在总结人文主义者的思想性格特征时精辟地指出：“这个时期有一大群人物，

他们由于精神和性格的力量而成为巨人，但在他们身上同时却存在着精神和性格的极度混乱：他们的命运正像他们的著作一样，只标示出他们的生命的这种不稳定和对于现存生活和思想的内心反抗，以及离开它们达到确定性的那种渴望；在他们身上，那种想要有意识地去认识最深刻的和具体的事物的热切渴望，却被无数的幻想、怪诞念头，想求得占星术和土砂占卜术等秘密知识的那种贪念所破坏了。这些特出的人物本质上很像火山的震动和爆发；这种火山在自己内部酝酿一切，然后带来新的展露，而且它的展露还是狂野而不正常的。”[19]

可以说，文艺复兴主要甚至仅仅是一场文学艺术方面的复兴运动，它的全部兴趣都在于发掘优美的古典艺术风格和典雅的拉丁文风。那个时期有文化的意大利人都把眼光投向了古代的（主要是古代罗马的）文学、雕塑和绘画作品，投向了西塞罗的庄严华美的修辞文体和维吉尔的幽婉瑰丽的诗歌风格；那个时期最响亮的名字是但丁（他是文艺复兴的思想先驱）、彼特拉克、薄伽丘、布鲁尼、乔托、波提切利、达·芬奇、拉斐尔、米开朗琪罗等等，他们全部都是文学艺术方面的巨匠；而那个时代留给后世的最辉煌的成就则是《神曲》、《歌集》、《十日谈》等文学作品和《维纳斯的诞生》（图43）、《蒙娜丽萨》（图44）、《西斯廷圣母》等艺术精品。这些优秀作品都表现了那个时代的共同特点，即人性的觉醒、个性的解放和感性之美。从14世纪开始，由于城市经济的发展和罗马天主教廷的庇护而变得日益文雅化的意大利人对中世纪文学艺术的鄙陋状况越来越不满意，他们纷纷指责从古典文化结束到14世纪的这一漫长历史过程中缺乏精美的修辞学、优雅的诗歌、伟大的雕塑和绘画作品。只是从彼特拉克、布鲁尼和乔托等文艺复兴大师出现以后，这种令人沮丧的状况才得以改变。15世纪的佛罗伦萨作家马泰奥·帕尔米耶里在《论文明生活》一书中写道：

我们可以看出在乔托以前的绘画是没有生命的，人物形象是可笑的。乔托和他的门徒们复活了绘画艺术，他们留下了不少令人钦佩的作品。在此以前的相当长一段时间里，优秀雕刻和建筑也被埋没了。今天有才华的大师们终于又发现了它们。八百多年以来，优秀的文学和艺术作品被世界遗忘了。它们被写在纸上或刻在大理石上，人们却对它们一无所知，更没有利用哪怕是一点点来作为装饰。今天我们看到，在文学方面首先由莱奥纳尔多·阿雷蒂诺又把它们带到世界上来，使人们在光彩夺目中领略拉丁文的优美和柔和。……人们将会看到，这些最初的发现将会结出怎样令人惊叹的果实。[20]

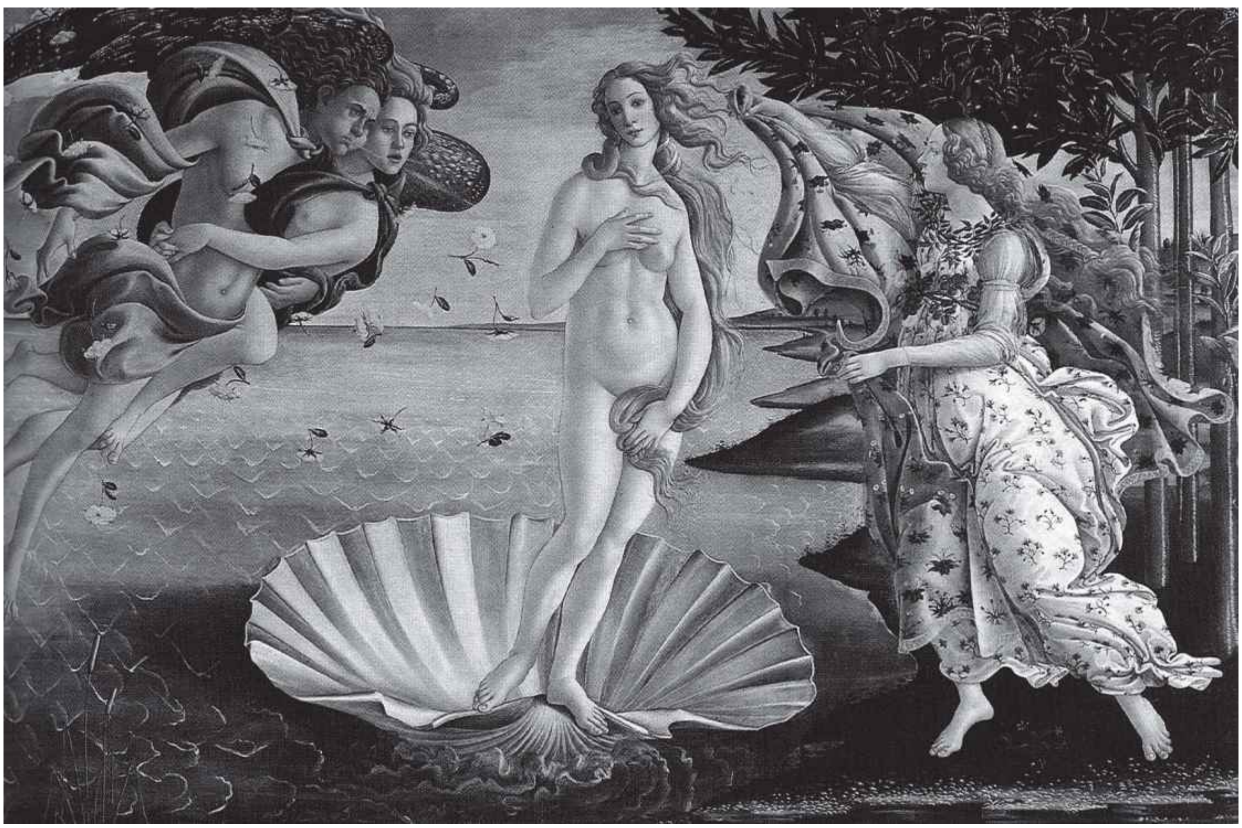


图43 波提切利的《维纳斯的诞生》

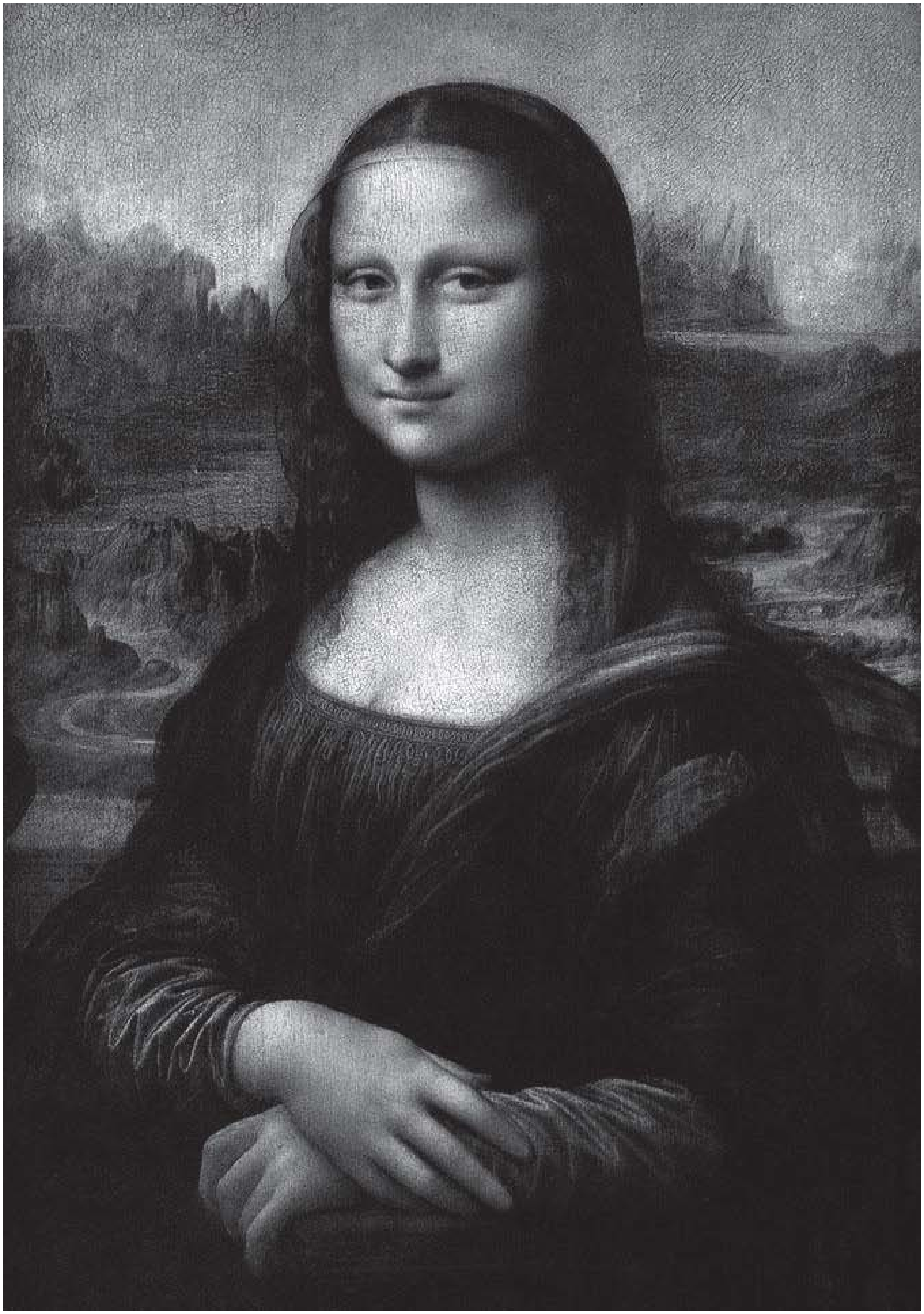


图44 达·芬奇的《蒙娜丽莎》

文艺复兴时期的文化呈现出一种艳丽的感性色彩，而不是深沉的理性特点；它并非18世纪那样的深刻反思的时代，甚至也不像17世纪那样是一个充满了怀疑精神的时代，而是一个崇拜权威的时代，只不过把被崇拜的对象由中世纪推向了古代。罗素说道："大多数人文主义者把在古代受到维护的那些迷信保留下来。……从教会里得到解放的最初结果，并不是使人们的思考合乎理智，倒是让人对古代样样荒诞无稽的东西广开心窍。"[21]文艺复兴的大师们用古代的权威代替了教会的权威，又用感觉主义和个人主义的权威代替了古代的权威。古代的权威只是一个冠冕堂皇的幌子，而人的感性权利才是真正的实质。文艺复兴并非复兴了古代世界的所有东西，而仅仅只是复兴了古代世界中的那些富有人性和感性特点的东西。因此这种"复兴"在文学艺术上的成就琳琅满目，在哲学和科学上的成就却寥若晨星。文艺复兴的时代精神就是人性的解放，即以感性意义上的人性（而非18世纪启蒙时代的理性意义上的人性）来反对抽象的神性，以人的正常情欲和感官享乐来反对中世纪的禁欲主义和变态的虚伪。因此，这种时代精神决定了这个时期的基本生活姿态就是感觉主义和唯美主义。

从这种感觉主义和唯美主义的生活姿态中产生了人文主义者（Humanist），即专门从事西塞罗的所谓"人文学"（Studiahumanitati）的研究者。这种"人文学"包括修辞学、文法、历史、诗歌和伦理学等等，但是并不包括自然科学和哲学。人文主义者以精通古典文化而著称，然而他们却是根据一种感性原则来取舍古典文化的。希腊罗马的雕塑艺术、西塞罗的文风和维吉尔的诗歌被继承和发扬光大，古典时代的科学和哲学却被忽视了。人文主义者不仅对古典文化的内容深感兴趣，他们更欣赏古典文化的形式，这种癖好导致了对古代拉丁文体的狂热模仿和对各种古代文本的抄录与收集。彼特拉克（FrancescoPetraca，

1304—1374年）在这方面堪称为典范，他收集了古罗马作家（如西塞罗、李维等）的大量书简和手稿，建立了一个规模壮观的私人图书馆。他仿效古代拉丁文体、尤其是西塞罗的文体，给那些死去了上千年的古典作家们写了许多辞藻华美、热情洋溢的信。他还仿照维吉尔的史诗《伊尼特》的韵律，创作了一首拉丁叙事诗，讴歌第二次布匿战争中的罗马英雄西庇阿。尽管彼特拉克对崇高典雅的拉丁文情有独钟，但是他的最出色的和对后世影响最大的作品却是他写给心爱的劳拉的一系列意大利文抒情诗。这种抒情诗的形式被称为意大利商籁体（Sonnet，意即短歌）或十四行诗，这种优美的诗体是彼特拉克从意大利民间歌谣中发展出来的。这位毕生极力效法古代拉丁文体的诗人，却无意中成为近代民族语言文学的创始人。

那个时代的诗人和文学家们，如彼特拉克、布鲁尼、薄伽丘等，虽然都是当时的博学之士，但是他们却对深奥晦涩的经院哲学和仍然停留在胡思乱想的思辨水平的中世纪科学丝毫也不感兴趣。例如彼特拉克就对亚里斯多德极为反感，这倒不是因为他不喜欢亚里斯多德著作的内容，而是由于他对亚里斯多德体系在中世纪经院哲学中的滥用深恶痛绝。至于那些文化水平远为低下的艺术家们，更是将一切高深而抽象的东西抛置于脑后，深深地置根于感性的现实生活中。他们的那些不朽的绘画和雕塑作品，在很大程度上是一种为艺术而艺术的结果。德斯佩泽尔和福斯卡写道：

必须牢牢记住，十五世纪画家（许多人起初是金银工艺师，同时又是雕塑家和建筑师）是出身卑贱的工匠。就教育程度而言，他们能读，能写，能算，仅此而已。至于文化素养，他们知晓大量的成语、传说、滑稽故事、圣徒生平片断和祈祷书。他们的圣经知识无法与神学家相提并论，而神话知识又无法与研究希腊罗马古典文化者相提并论。他们对多少世纪以来在意大利民间传说中的神祇和英雄，同中古时代法国民间的英烈歌中的英雄无法分清。他们十岁左右来到师傅的作坊，耳濡目染，学习手

艺。他们并不自视为高于铁匠、木匠或鞋匠。……当他们着手描绘圣经或圣徒生平的某个场面时，他们便画上在自己身旁观察到的事物——人、岩石、动物、橄榄树或柏树。[22]

由于那种“信而好古”的风气的影响，文艺复兴时期的学者们发掘和辑佚了大量古代作家的作品。与此同时，对拉丁文圣经以及许多被中世纪教会奉为圭臬的文献的批判性考证工作也大规模地展开。罗伦佐·瓦拉（Lorenzo Valla，约1407—1457年）不仅对照希腊文圣经指出了拉丁文圣经中的许多翻译错误，而且还以大量事实为根据揭露了《艾西多尔文献》中的“君士坦丁赠礼”是伪造之作。这种考据古迹和收集希腊文本的工作，得到了意大利的一些显贵家族如梅狄奇家族的大力支持。卡西诺·梅狄奇不仅在佛罗伦萨建立了三个图书馆，而且还设立了著名的柏拉图学院。这个学院的前两任负责人费西诺和比哥除了翻译了大量的柏拉图主义的著作以外，最感兴趣的事就是试图论证人在物质世界与精神世界之间的枢纽作用和在宇宙间的中心位置。这种思想与其说是柏拉图的，不如说是人文主义的。然而即使是这种人文主义化的柏拉图哲学，很快也因其过份深奥的思辨特点而被西塞罗式的高雅的怀疑主义和伊壁鸠鲁主义所代替。西塞罗曾主张，有教养的人可以用通俗的方法来讨论哲学问题，此外他还强调过知识的相对性。西塞罗的这些思想与他的华美文风一样深受浅薄而感性的意大利人喜爱，这些意大利人对于中世纪烦琐玄奥的经院哲学一向感到头痛。伊壁鸠鲁的快乐主义对意大利人来说更是一座发掘不尽的精神宝库，它实际上成为整个意大利人文主义的理论基础。就此而论，文艺复兴在思想上决非一个深刻的时代，而人文主义则是一种感性十足的社会思潮。

文艺复兴主要是一场意大利的运动，它是意大利人的个人主义素质与古典文化相结合的产物。文艺复兴作为一场文化变革运动，首先

兴起于意大利，并由意大利逐渐扩散到法兰西、德意志、英格兰和西班牙等国（这种扩散的过程同时也是一个衰减和变味的过程）；而人文主义思潮及其所取得的成就则在意大利达到了最辉煌的顶峰。意大利文艺复兴时代的文化繁荣是一种综合的结果，它是“复兴”的希腊罗马文化与意大利人本身的文化秉性相结合的产物。在其中，古典文化的“复兴”只是一个触媒，意大利人的功利主义、感觉主义和个人主义才是真正起作用的东西。作为古代拉丁文化的历史继承者，意大利人在精神素质方面更多地保留了罗马人的那种重功利、尚享乐的现实主义感性生活态度，而对中世纪基督教所宣扬的彼岸的灵性生活理想抱着一种天然的抵触情绪。这种现世主义和感觉主义的生活态度，更由于中世纪后期意大利城市经济的发展、政治状况的混乱和道德生活的腐败而得到加强，从而在那个时代的意大利人中培育了一种强烈的个人主义倾向，即把感性的和个体的人而非抽象的神或精神看作全部生活的基础和整个世界的意义所在。布克哈特写道：

远在很久以前，我们就能在意大利随处发现一种自由人格的发展，这种发展在欧洲北部或者根本没有发生，或者未能以同样方式表现出来。卢特普兰德曾经为我们描写过十世纪的一群大胆的犯罪者，其中有一些是格雷戈里七世的同时代人，有少数是霍亨斯陶芬王朝第一代的反对者，他们就显示出这种性格。但在十三世纪末，意大利开始充满具有个性的人物；施加于人类人格上的符咒被解除了；上千的人物各自以其特别的形态和服装出现在人们面前。但丁的伟大诗篇在欧洲的任何其他国家都是不可能产生的……十四世纪的意大利人对于任何形式的虚伪的谦恭或者伪善很不熟悉；他们之中没有一个人害怕与众不同，害怕在穿着打扮上和在立身行事上是一个和他的邻居不同的人。[23]

当意大利文艺复兴的思想先驱但丁因为反对教皇对佛罗伦萨内政的干预而遭到放逐时，他充分表现出这种特立独行的自由人格。在

《神曲》中他表示，为了保持自己的名节，他要远离那些“邪恶不良的同伴”而独善其身，并且坚信自己将达到光辉的境界：

我的父啊，我看得十分清楚，
无情的时间向我疾驰，给我带来
使最自暴自弃的人觉得最重的打击；
因此用先见之明武装我是好的，
他们若是剥夺了我最心爱的地方，
我不至于因我的吟咏失去一切地方。
在那下面的痛苦无边的冥国，
循着那座崇高的圣山，我的夫人
用眼光使我从那美丽的峰顶上登，
并使我从星球到星球穿过天空……[24]

当佛罗伦萨的当政者提出屈辱性的条件来召他回国时，但丁断然地拒绝了。他在回信中写道：“难道我在别处就不能享受日月星辰的光明么？难道我不在佛罗伦萨这个城市和它的人民面前屈身辱节，我便不能思索宝贵的真理么？况且我并不缺少面包吃。”同样地，在文艺复兴时期的几乎所有意大利人文主义者身上，尽管还保留着浓重的中世纪文化残余，但是在思想和行为方面都表现出一种与但丁相类似的我行我素的自由人格。

这种个人主义和自由人格虽然对于政治和经济的发展并不能产生直接的影响，而且它甚至会导致道德水平的下降，但是它却有力地推动了学术的复兴和文学艺术的繁荣，特别是有助于使人从中世纪的普遍的虚伪和痛苦状态中解脱出来，实现人性的觉醒。**人性的觉醒首先就表现为个性的解放，普遍人格的发展首先就表现为对每一个个别人**

格的尊重，人道主义首先就表现为个人主义。要摆脱抽象的神性对人的生活的主宰，最便捷的方式就是公开地打起感性的个体的大旗。这种时代特点使得文艺复兴时期的意大利人文主义者们都在自己的作品中注入了大量的个性色彩，并且“以一切形式和在一切条件下对自己做最热诚的和最彻底的研究”，从而深入到博大精深的人的内在世界。布克哈特认为，文艺复兴和人文主义的巨大成就不仅仅限于对美丽的自然界的认识和热情讴歌，而且更在于对人的内心世界的认识和发掘。“文艺复兴于发现外部世界之外，由于它首先认识和揭示了丰满的完整的人性而取得了一项尤为伟大的成就。”[25]这种由于个性解放和自由人格的发展而导致的普遍的人性觉醒，与被“复兴”的崇高典雅的古代文化结合在一起，就产生了这一时期意大利所独有的“多才多艺的人”（l'uomouniversal），即恩格斯在《自然辩证法》一书中大加赞扬的“在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人”，并且也使意大利人成为“近代欧洲的儿子中的长子”。

但是个人主义和自由人格的无限膨胀也进一步地加深了意大利的政治混乱和道德堕落——人文主义这朵妍丽的鲜花正是在肮脏的政治环境和腐臭的道德土壤中盛开的。在政治方面，意大利既不同于由于联姻而成为欧洲霸主的西班牙哈布斯堡王朝国家，也不同于正在野心勃勃地崛起的专制主义的法兰西民族国家，而是处于一种邦国林立的松散状态中。这种松散状态使它成为夹在强大的西班牙和法兰西之间的一块肥肉。尽管意大利统一的好处显而易见，但是各城邦却宁愿乞求外援，也不愿停止内讧。那些相互倾轧的城邦在经济、政治状态上也相去甚远，有的富庶，有的贫穷；既有共和国，又有王国。而那些社会变动较多、政治上不稳定的城邦，如佛罗伦萨等，恰恰成为文艺复兴的发祥地和人文主义者的麇集地，因为在那里诗人和艺术家们能享受充分的自由，而不用受制于某种统一规范。罗素对此评论道：“文艺复兴时期的政治条件利于个人发展，然而不稳定；也像在古希腊一

样，不稳定和个性表露是密切相连的。有稳定的社会制度是必要的，但是迄今想出来的一切稳定制度都妨害了艺术上或才智上的特殊价值的发展。为了获得文艺复兴时期的那种伟大成就，我们准备忍受多少凶杀和混乱？”[26]

在道德方面，文艺复兴时期意大利的状况更为糟糕。马基雅弗利曾公开承认：“我们意大利人较之其他国家的人更不信奉宗教、更腐败。”文艺复兴时期意大利人的道德堕落至少是与他们的艺术成就同样著名，在北方民族眼里，这种道德堕落甚至比艺术成就更能代表意大利人的形象。当时的一句英国谚语说：“一个意大利化的英国人就是魔鬼的化身。”在莎士比亚的笔下，许多奸诈阴险、道德败坏、唯利是图的恶棍都是意大利人，其中最典型的有《奥瑟罗》中的伊阿古、《辛白林》中的阿埃基摩、《威尼斯商人》中的夏洛克（尽管他是一个意大利的犹太人）。布克哈特认为，极端的个人主义和利己主义构成了意大利人道德沦丧的原因。在意大利，不道德的行为由于个性的高度发展而达到了登峰造极的地步，人们不是为了达到某种目的而犯罪，而是把犯罪本身当作目的来加以体验。正如他们是为艺术而艺术一样，意大利人也为犯罪而犯罪。结果就使得赌博、暗杀、族间仇杀、肉欲放纵、抢劫、放毒、雇人行刺等行为像瘟疫一般在社会上蔓延开来。旧的道德准则完全瓦解了，人与人之间充满了欺诈和不信任，父子相戕、夫妻暗算的事情屡见不鲜，文学艺术高度繁荣的意大利同时也成为一个犯罪癖和人肉宴的狂欢之所。关于文艺复兴时期意大利人道德败坏的具体情况，布克哈特在《意大利文艺复兴时期的文化》一书中作了详尽的披露[27]。但是布克哈特却强调，这种道德状况的败坏对于社会文化的变革是绝对必要的。“这种性格的根本缺陷同时也就是构成它的伟大的一种条件”，“和极端的堕落一起出现了具有最崇高的谐和的人类个性和一种艺术光辉，这种光辉给人类生活罩上了一层光彩，而这种光彩是古代文化或中世纪精神所不能或不愿赐予的。”[28]人文主

义既然对中世纪压制人欲的伪善道德深恶痛绝，它就自然而然地要把自己的根基埋置于“绝对的不道德”的淤泥中。摧毁一种腐朽而虚伪的道德体系的最有效的方法，就是彻底投入到一种蔑视任何道德规范的放纵之中。这种不顾廉耻的放纵状态固然是可悲的，但是它却成为两种文化体系和道德规范之间进行转换的必要中介和过渡环节。

意大利人文主义者们虽然对教士阶层的腐化进行了无情的揭露和猛烈的抨击，但是他们的批判矛头并不是针对着基督徒的人性弱点，而是针对着基督徒的虚伪的神性。他们反对的并非神职人员的情欲本身，而是这种情欲在中世纪基督教文化中所采取的令人作呕的暧昧形式。质言之，意大利人文主义者抨击的并非基督徒的感觉主义的实践活动，而是基督教的唯灵主义理想以及由于这种过分崇高的理想所导致的普遍虚伪。在道德生活方面，人文主义者并不比教士阶层更能洁身自好，差别只在于他们“复兴”了古代罗马人的那种豪迈的和不加掩饰的堕落形式，正如他们“复兴”了古代拉丁文的瑰丽而恢弘的文风一样。人文主义者所做的工作无非是为教士们想干而又不便公开干的行为进行辩护，因此，大多数人文主义者都成为附庸风雅的教皇和红衣主教的好朋友，受到了罗马教廷的保护和赞助。他们一方面无情地揭露着教士阶层的腐化和伪善，另一方面却与教皇和有权势的主教们过往甚密。甚至连那个证明“君士坦丁赠礼”是伪作、嘲笑拉丁文圣约的错误、指责圣奥古斯丁是异端的罗伦佐·瓦拉，也不仅没有受到教廷的责罚，而且还被罗马教廷任命为教皇秘书。在意大利的人文主义者中，从来没有一个人敢像马丁·路德那样公然把教皇称为“敌基督”；荷兰人文主义者伊拉斯谟曾明确表示：“我的所有才能都是为了光耀基督，是为罗马教会，特别是为教皇效劳的。”同样地，专横残暴的罗马教会在对待人文主义者的态度上远比对待宗教改革家要温柔得多，尽管后者才是真正地要求维护基督教的真精神。在罗马教会与人文主义

者之间的这种微妙联盟背后隐蔽着一种彼此心照不宣的默契，说到底，无非是因为人文主义者表达了教士阶层深埋在心底的种种人性要求，使他们感受到一种扬眉吐气的畅快；特别是由于这种表达又采取了一种极其富丽堂皇的古典式的优雅形式，更加容易引起人性的普遍共鸣。文艺复兴时期的许多教皇，如尼古拉五世、庇护二世、朱里亚二世、利奥十世等等，本人就是人文主义者或人文主义的热心支持者，他们对人文主义者们所宣扬的利己主义和感性享乐要求，以及他们所采取的优美华丽的艺术形式颇有好感。教皇们在精神上的支持和经济上的资助，对于人文主义的发展来说是一个重要的推动力量，现代世界之所以能够拥有梵蒂冈图书馆、圣彼得大教堂、西斯廷教堂及其壁画，以及其他许多人文主义的宗教艺术品，在很大程度上要归功于那些品味高雅的教皇们（图45、46）。穆尔指出：

在文学和艺术的复兴方面，15世纪后半叶和16世纪初期的教皇，发挥了显著的作用。他们中的好些人的生活中，都突出地体现了文艺复兴时期所特有的那种优美的鉴赏能力和放任不羁的道德观念。他们不少人本来是意大利的王公贵族，政治野心和家族的荣华富贵，对于他们比教会的高尚宗旨更为重要。[29]



图45 圣彼得大教堂外观



图46 圣彼得大教堂内部

人文主义从来就不是一场提倡廉洁俭朴和自我克制的运动（这正是人文主义与宗教改革在实践方面的重大区别），它的目的是要把人欲的满足和感性的享乐由教士阶层的偷偷摸摸的勾当转变为所有人的理直气壮的行为。事实上，薄伽丘等人在揭露教士们的虚伪愚蠢的同时也赞美了个人享乐的利己主义和性爱。人文主义是由梅狄奇等显贵家族热情支持的一场富丽豪华的运动，是纸醉金迷的意大利享乐主义与高贵典雅的古典文化相结合的产物，它从头到脚都流露出一股雍容华贵的富贵气，这种富贵气在彼特拉克的十四行诗、波提切利的绘画和米开朗基罗的雕塑中随处可见。布克哈特援引一种流传甚广的说法道："这个运动的最大的坏处可以说它是排斥人民大众的，可以说通过它，欧洲第一次被鲜明地分成为有教养的阶级和没有教养的阶级。"[30]由于当时的意大利人的文化水平普遍较高（布克哈特认为，即使是意大利艺术性最强的诗

人塔索的作品，在最穷苦的意大利人那里也是人手一篇的），因此，有教养与无教养的阶级之间的划分就表现为以阿尔卑斯山为界限的地域性划分，即南方拉丁世界与北方日耳曼世界之间的划分。人文主义这种富丽豪华的运动只能以富庶而文明的意大利作为最合适的土壤，一旦越过阿尔卑斯山，传播到贫穷愚钝的北方世界，它就立即变了味，成为北方各国宫廷中的一种矫揉造作的时尚和少数学者的考据风气。人文主义在意大利宛如一个衣著华丽、风流倜傥的纨绔子弟，在法国和英国如同一个身着盛装、满口玑珠妙语的伶人，在德国和北欧却像一个衣衫褴褛的学究，透出一股晦涩的穷酸味。

意大利的人文主义者憎恶基督教的灭绝人性的宗教理想，他们以意大利人所独有的崇尚感官享受的利己主义、热情奔放的自由性格和光华四溢的艺术天赋，对基督教文化的虚伪本质进行了无情的批判。但是人文主义者的最终目的并非从根本上否定基督教信仰（这是18世纪法国启蒙主义者的历史使命），而只是想驱散笼罩在基督教之上的那片虚幻的灵光，破除强加在基督徒身上的禁欲主义的符咒，用人性的、感性的和个人主义的因素来充实和改造基督教，使它更少一点中世纪陈腐的神秘气息，更多一点亲切的人情味。面对着由于中世纪基督教文化的内在的二元对立所导致的尖锐矛盾和巨大痛苦，意大利人文主义者选择了实践的和人性的方面，而把另一个方面，即理想的和神性的方面，留给了贫穷愚钝而道德严谨的北方民族，留给了虔诚而质朴的德国人。

三、宗教改革——路德宗

对于生活在1500年前后的朴素愚钝的德国人来说，阿尔卑斯山以南世界中的文艺复兴运动和人文主义思潮不过是一种无聊而昂贵的精

神奢侈品。因此，他们对于这些在南方拉丁世界中闹得沸沸扬扬的运动和思潮反应极其冷淡。与意大利人相比，缺乏教养和不谙文雅的北方蛮子既没有什么值得炫耀的古代文化传统可以复兴，也不具备欣赏和创作那些华丽优雅的艺术作品的天赋与闲情逸致。更为重要的是，德国人和北方日耳曼各族人民全然不具有意大利人的那种自由奔放的个人主义禀性和伊阿古式的邪恶狡诈，因为他们没有产生这种禀性和不道德的社会环境。1500年的德国和北欧，其人民的经济生活水平和文化生活水平较之10世纪时的状况并没有什么实质性的改变，甚至比起黑暗时代来也强不了多少。然而，尽管物质条件和知识状况极为落后，德国人和北欧人在宗教信仰方面却比意大利人和法国人更加虔诚（虽然与这种虔诚相伴随的是愚昧），他们的道德水平也远比后者淳朴得多。一个文艺复兴时期的意大利人通常对上帝抱着一种阳奉阴违和逢场作戏的机会主义态度，而一个同时期的德国人却始终不敢对上帝有丝毫的懈怠之情，他全心全意地投入到对三位一体的上帝的信仰之中，尽管他对基督教的那些神秘的教义和烦琐的经院神学一窍不通。

当南部欧洲人把眼光投向浮华艳丽的宗教形式——它的结果就是富丽堂皇的教堂建筑和壁画装饰——和由于地理大发现而突然呈现于眼前的广阔外部世界时，闭塞的德国人却仍然在固执地追求着那个单纯的、内在的宗教内容本身，结果就导致了日耳曼世界中意义深远的宗教改革运动。罗素认为，16世纪的宗教改革大体上是“北方民族对于罗马东山再起的统治的一种反抗”，“在道德上对意大利人的愤懑，和宗教改革运动有着密切的关系。”[31]黑格尔则认为，宗教改革是日耳曼民族的宗教虔诚在饱受中世纪教会蹂躏以后的一次大爆发。他把文艺复兴和地理大发现称为近代“黎明之曙光”，而把宗教改革称为“黎明之曙光以后继起的光照万物的太阳”。他说道：

那种久享盛名的日耳曼民族之诚意终于要从它的正直与简单的内心里完成这种革命。当全世界正纷纷前往印度、前往美洲的时候——当人人竭尽心机以求财富与世俗的统治权，要使足迹遍于全球，永不见太阳之西沉的时候，——我们但见一位单纯的僧侣，正在寻求着上帝之特殊的赋形，……路德那个简单的理论就是说上帝之专门的赋形——无限的主观性，亦即真实的主观性，基督——并不显现于一种外在的形式里，而是根本属于精神的，仅与上帝和解后才能得到——是在信仰与精神的享受里。信仰与精神这两个字把一切意义都表达出来了。[32]

与对待文艺复兴和人文主义的态度不同，后世人们在评价宗教改革的意义时很少有原则性的分歧。许多历史学家把西方近代的信仰自由、宽容精神、民主政治、经济发展、国家主义以及中产阶级的形成都归功于宗教改革。在西方近代历史中，那些因宗教改革而改信了新教的国家（这些国家大多地处土地贫瘠、文化落后的北方），后来都成为发达的资本主义国家，其中最有代表性的有英国、荷兰、德国和大洋彼岸的美国。而那些极力抵制宗教改革的国家如西班牙、意大利等，尽管在16世纪时在政治、经济方面是最强大和最繁荣的，但是在近代的“生存竞争”中却日益没落下去，退居到配角的地位。在宗教改革以前，欧洲的基本格局是南方富庶开化而北方贫穷蔽陋；宗教改革以后，双方力量对比发生了根本性的逆转，到了18世纪，则成为北方发达繁盛而南方落后衰颓。至于夹在南北之间的法国，则既从文艺复兴又从宗教改革中受益不少。虽然法国的宗教改革在胡格诺战争中以失败而告终，但是罗马天主教廷却对日益壮大的法兰西专制主义国家束手无策，法兰西实际上成为一个在天主教和新教之间左右逢源、游刃有余的时代弄潮儿，并且实实在在地从宗教战争中捞到了不少好处。因此当英格兰、荷兰等北方国家由于进行了宗教改革和资本原始积累等一系列重大社会变革而迅速崛起时，打着天主教旗号的法兰西则由于致力于发展专制主义的民族国家和奉行唯利是图的功利主义政治态度

——这种态度使法兰西在近代欧洲的霸权之争中甚至不惜联合异教徒的奥斯曼帝国来共同对付同属天主教信仰的西班牙哈布斯堡王朝——而跻身于近代欧洲强国之列。到了18世纪，有教养的法国人又一下子转向了战斗的无神论，掀起了启蒙运动的热潮，对天主教信仰进行了迟到的、然而却是犀利无比的批判，补上了宗教改革时代漏掉的一课。

尽管近代德国由于长期处于政治上的分裂状态而被排除在西欧列强之外（这种积弱不振的状态一直到俾斯麦的时代才结束），但是致使西北欧洲后来居上的宗教改革运动却首先发轫于分散落后的德国，并由德国迅速地扩散到西欧各国。而作为德国宗教改革首倡者的马丁·路德，不仅使德国人在宗教上、从而也在政治上改变了对罗马天主教会的奴颜婢膝的屈辱姿态，而且也把粗俗不堪的德语提高到与雍容华贵的拉丁语同样尊严的地位[33]。路德在翻译《圣经》的过程中改造了德语，这种以往不登大雅之堂的蛮族语言后来竟发展为世界上最精妙的语言之一，从它里面后来产生出了人类精神园圃中最美丽的一枝花朵，即德国古典哲学。

宣扬英雄崇拜观点的托马斯·卡莱尔曾把马丁·路德比作一个阿尔卑斯山一般崇高伟大的人物，他在谈到这位宗教改革的巨人的诞生情景时说道：“这里诞生了一个非凡的人，他的光芒像照耀着世界长达几个世纪和时代的灯塔一样，整个世界和它的历史正期待着这个人。”并把路德的诞生与耶稣的诞生相提并论。卡莱尔将1521年4月17日路德坦然出席的腥风血雨的沃尔姆斯帝国会议称为“现代欧洲历史上的最伟大的场景”，他写道：

这是人类现代历史上的最伟大时刻，英国清教、英格兰和它的议会、美国人和这两个世纪的巨大工作、法国革命、欧洲及其目前每一个地方的工作，所有这一切的胚芽就在这里。如果路德在此时做了别的事情，所有这一切就是别的样子！欧洲世界正

在问他：我是沉湎于虚假之中，停滞于腐烂，可厌可憎地死亡，还是突然发作，把虚假从我身上清除掉，得到治愈，生存？[34]

于是，这个伟大的教士英雄就用上帝创世时的那种坚定口吻回答道："生存！"整个欧洲近代文明就由此诞生了。

卡莱尔的观点显然是过分夸大了马丁·路德个人的作用。事实上，早在16世纪以前的几个世纪里，宗教改革就已经开始酝酿。自从"阿维农之囚"的时代（14世纪初期）开始，一直到1417年康斯坦茨公会议上选出被欧洲各国普遍接受的新教皇马丁五世，在这一百多年的历史过程中，西方教会始终处于分裂混乱和骚动不安的状态中。这种分裂的格局不仅极大地削弱了教会对世俗生活的控制力，而且也极大贬低了罗马天主教会和神职人员在人们心目中的权威地位，使得人们对于民族宗教的可能性有了新的认识。"人们业已发现，事态发展下去可能会形成这样的局面，即有多少世俗统治者，就会有多少教皇，这意味着将会出现众多的地方教会和王朝教会。在这种教会中，神职人员的地位将大大降低，而教会的普世性也不过是一句空话。这种信仰多样化所造成的后果可能是很严重的。"[35]这种严重后果在14—16世纪的各种"异端"运动中明显地表现出来。

自从法国阿尔比派"异端"被英诺森三世镇压之后，14世纪学识渊博的牛津大学神学家约翰·威克里夫（JohnWicliffe，1328—1384年）和他的思想继承者、布拉格大学校长约翰·胡斯（JohnHus，1373—1416年）都曾对正统天主教会的宗教观点、组织原则和腐败行为进行了无情的抨击，宣扬过一些被罗马教会视为异端的神学观点。这些观点包括：1.《圣经》是教会唯一的法律，基督是教会的元首；2.教会的核心不是教皇和枢机主教，而是上帝的全体选民；3.教皇是否为上帝的选民，要观其是否为教会及信众造福而定；4.神职人员应廉洁奉主，教会不应觊觎世俗财产和世俗权力。此外，他们都站在世俗统治者一边为建立民族教会

辩护，威克里夫把《圣经》译成英语，胡斯用波希米亚语布道。由于当时罗马天主教会的势力仍然十分强大，因此威克里夫和胡斯虽曾一度受到世俗统治者的庇护，但终究难逃厄运——1415年康斯坦茨宗教会议判处威克里夫和胡斯的学说为异端，威克里夫被烧毁著作、掘墓焚尸；胡斯则被处以火刑。但是他们的思想却在一些新的“异端”教派（如罗拉德派、圣杯派、塔波尔派等）中流传下来，并在马丁·路德的宗教改革运动中发扬光大。威克里夫被后世誉为“宗教改革的启明星”，而胡斯则成为宗教改革的第一位殉道者。

与此同时，在德国境内也出现了一些神秘主义者及其团体，他们那扑朔迷离的宗教思想中同样包含着反对普世教会和教士干预内在的宗教生活的孤立主义色彩。这些神秘主义者的精神领袖是德国多米尼克会修道士艾克哈特（Eckhart，1260—1327）“大师”。在13、14世纪，正当经院哲学家们疯狂般地援引亚里斯多德的形式逻辑来证明上帝存在和争辩“共相”问题时，艾克哈特和他的学生们却一头扎进了新柏拉图主义的神秘体验中。在艾克哈特看来，上帝是不可思议、不可规定和不可通过逻辑来证明的精神实体，他存在于个人的沉思默想和神秘直观之中，人通过灵魂的火花（“心灵之光”）与上帝相融合。当灵魂一旦拥有了对上帝的信仰，它就会“涌出一股神灵般的爱的泉流”，从而使人向着崇高的神性升华，返回到上帝之中，达到最高的完满。艾克哈特强调，灵魂与上帝的交融是“无词无音的言说”，上帝不具有任何定形或固定的表象，他是心灵之言、朝霞之光、烈火之焰、花朵之芬芳、清泉之奔涌。上帝的存在无须任何逻辑证明，上帝、爱和“我”（灵魂）是完全同一的。“上帝就是他的存在；他的存在亦为我的存在（Waserist, dasistmein）；我的存在亦为我所爱，我所爱的必爱我，使我进入其怀抱，也就是说，把我纳入其自身，因为我应当归属于它而非归属于我自己。”“上帝用仁爱浇灌灵魂，使灵魂充溢，并在仁爱中把自己交付给灵魂，从而携灵魂超升，直观到上帝。”[36]这种德意志式的神秘主义

——它比其他民族的神秘主义来得更加疯狂、晦涩、阴森和深刻——的宗教思想可归纳为如下几点：1.宗教生活是一种内心生活，应以基督的行为为准则，通过内心的虔信达到与上帝同一的神秘境界，而无须拘泥于教会的礼仪教规；2.上帝就在人心之中，通过个人的神秘体验，以沉思默想而不是圣事为手段即可与上帝相交融，轻视神甫的作用；3.善功不能使人称义，相反，只有当灵魂已经变得公义时，人才能行出善功；4.万事中首要的是使灵魂充分享有与上帝合一的特权。概言之，德国神秘主义者们一致认为，“基督徒生活最根本的是个人的灵魂与上帝合一，这种合一有脱胎换骨的作用，因而他们都不看重教会日常生活中外在的方式。”[37]在艾克哈特思想的影响下，14世纪的德国西南部和瑞士出现了一大批神秘主义的同情者和追随者，他们自称“上帝之友”，在一些隐修院中还出现了被称为“自由圣灵的兄弟姐妹”的团体，他们按照自己的方式来过宗教生活，而不拘守种种形式化的礼仪与圣事。尽管他们的宗教信仰比同时代的其他基督徒更为虔诚，他们的宗教情感也更为深沉执着，但是他们仍然被罗马天主教会冠之以“异端”之名，并遭受到宗教裁判所的残酷迫害。

正是这些“异端”思想的涓涓细流，成为16世纪宗教改革的巨浪狂澜的滥觞之源。

马丁·路德（MartinLuther，1483—1546年）出生于艾斯莱本的一个质朴而贫穷的农民家庭，其父母都是虔诚的基督徒。路德早年曾在曼斯菲尔德、马格德堡、爱森纳赫等地接受预备教育，1501年进入当时德国最著名的爱尔福特大学学习。爱尔福特大学是奥康学派（唯名论）的大本营和人文主义思潮传播的中心，路德在校期间深受经院哲学（尤其是唯名论哲学和神学）和人文主义思想的熏陶，并且读了大量的古典作品。1505年路德大学毕业后，正准备继续深造法学的时候，却由于遭受了同年7月的一场雷暴雨的袭击而突然改变了主意。这场可怕的雷暴雨夺去了他的朋友阿勒克西斯的生命，路德本人也被雷电击倒在地。这个

意外事故使年轻的路德对生命有了全新的认识，并且听到了上帝的召唤。“我们的生命是什么呢？顷刻之间它就像燃尽的纸卷，消失在茫茫的永恒之中！一切尘世的显赫职位、大臣、王权又是什么呢？他们在那里都蜷缩成一团！地球曾向他们展现，但顷刻之间他们就不存在，化为永恒。路德，心受冲击，决心献身于唯一的上帝和上帝的事业。不顾他父亲和别人的劝阻，他成了爱尔福特的奥古斯丁修道院的一名僧侣。”[38]

在修道生活中，路德以非凡的虔诚、坚韧的意志和热忱的隐修而著称，1507年4月被案立为神甫，后又出任过多种圣职。在此期间，路德常常以斋戒、自我鞭笞等各种中世纪最为称道的方法来折磨自己的肉体，以求获得灵魂的解脱。但是尽管他被自我折磨得形体枯槁，精神上的罪孽感仍然不能消释丝毫。“无论是洗礼或是僧侣生活，对我都毫无裨益。”后来终于在德国神秘主义者斯托皮兹的启发下，路德从《新约·罗马书》中领悟了“义人必因信得生”的道理，寻找到一条通过内在的信仰而非外在的苦行来解脱罪孽和获救的道路。路德后来承认，惩罚性的灵性修炼并没有给他带来内心的安宁，“如果修士要通过灵修才能进入天堂，我宁愿还做俗人。”

1512年路德获神学博士学位并接替斯托皮兹任维滕贝格大学神学教授。此后路德开始潜心研究奥古斯丁和德国神秘主义者的思想，并表现出对教会腐败的不满和改革教会的愿望。1514年教皇利奥十世把美因兹大主教的职位卖给了勃兰登堡的阿尔贝特，后者则决定在他管辖的三个教区内出售修建圣彼得教堂的赎罪券，其中有一部分收入用于支付对教皇的欠债；而负责这次兜售活动的就是那个宣扬“当投入钱箱里的银币发出响声的时候，炼狱中的灵魂便升入天堂”的臭名昭著的多米尼克会修士台彻尔。这种在信仰的幌子下所从事的卑劣勾当极大地激怒了路德，他于1517年10月31日在维滕贝格大教堂门口贴出了“欢迎辩论”的《九十五条论纲》，对“这种荒唐的赎罪教义”进行了猛烈的

抨击，同时也表述了他的一些基本神学思想。现略举数条如下：

（27）那些说钱币一叮当落入钱筒灵魂就超脱炼狱的人，是在传人的捏造。

（36）每一个真悔改的基督徒，即令没有赎罪票，也完全脱离了惩罚和罪债。

（62）教会的真宝藏乃是上帝荣耀和恩典的神圣福音。

（76）反之，我们认为教皇的赎罪票，对最小之罪的罪债也不能除去。

（86）教皇的财富今日远超过最富有者的财富，他为建筑一个圣彼得堂，为何不用自己的钱，而要用贫穷信徒的钱呢？

（93）那些向基督徒说："十字架，十字架"，而自己不背十字架的先知，永别了！[39]

《九十五条论纲》的颁布拉开了宗教改革的序幕，路德的名字在两个星期之内就传遍了全德国。论纲最初被教皇当作一个喝醉酒的德国人的呓语而未加理睬，可是不久以后，教皇就感觉到这个名不见经传的德国修士决非等闲之辈，于是罗马教廷与路德之间的斗争就紧锣密鼓地展开了。1518年7月，路德与天主教神学家埃克在莱比锡展开论战，在辩论中路德明确断言圣经权威至上，否定教皇权威，并表示赞同被康斯坦茨公会议定为异端的胡斯的一些思想。路德的言论授予罗马教廷以异端的把柄，但是路德由于得到萨克森选侯和德国广大民众的支持，再加上他本人生就一副宁折不屈的英雄性格，因此在罗马教廷的压力下，路德不仅没有屈服，反而更加激进。1520年他发表了被誉为宗教改革的三大论著的《致德意志基督徒贵族公开信》、《教会被囚巴比伦》和《基督徒的自由》，这三篇文章标志着他与罗马教廷的公开决裂，同时也阐明了新教的基本原则。在前两篇文章中，路德表达了虔诚的德国基督徒对罗马教廷的不满和仇视，反对教权至上的观点，揭露教会的腐败，并提出一系列改革教会制度、革除教廷弊端的措施。路德呼吁德国贵族们支持宗教改革，建立国家教会，简化繁

缛的宗教仪式，废除神职人员独身制。在后一篇文章中路德阐释了他的“因信称义”的思想，使该思想成为新教神学理论的核心和基础。这三篇文章很快就传遍德国，并传入瑞士、法国、荷兰、意大利、英国等地。在国内，路德成为受人敬仰的民族英雄；在整个欧洲，他成为公认的宗教改革领袖。同年10月，罗马教廷在德国公布了将路德革除教籍的上谕，路德则针锋相对，当即发表《敌基督的谕令应予反对》一文，宣布罗马教廷已成为敌基督的中心，并在支持他的市民和学生们的庄严圣歌声中烧毁了教皇的谕令和罗马教会的法规。1521年路德应神圣罗马帝国皇帝查理五世之召赴沃尔姆斯帝国会议陈述自己的观点，朋友们提醒他接受胡斯的教训[40]，这位宗教改革的英雄却满怀着对上帝的赤诚之心和坦荡胸怀毅然前往。临行前他对自己的主要助手和忠实战友梅兰希顿说道：“我亲爱的兄弟，如果我回不来，如果我的敌人置我于死地，你一定继续传播和忠实地捍卫真理。如果你活着，我的死是微不足道的。”[41]在前往沃尔姆斯的旅途中，路德受到了德国民众的热烈欢迎，从而使这次旅程成为一次规模盛大的进军。看到这种形势，查理五世开始后悔，他想出种种办法企图阻挠路德继续向沃尔姆斯前进。但是一切阻碍都被义无反顾的路德克服了，面对着敌人的欺诈利诱和朋友们的善意劝告，路德坚定地表示：“即使沃尔姆斯的魔鬼如同房顶上的瓦片那样多，我也还是要坦然前往的！”

当路德到达沃尔姆斯时，他受到了当地人民的如同对待凯旋将军一般热烈的拥戴。在离沃尔姆斯城数里路外就站满了专程前来欢迎路德的群众，他们高唱着圣歌跟随在路德的马车后面进入城内。1521年4月17日下午4时许，路德在朋友们陪同下来到会场。会场的窗口上和四周都挤满了前来为他助威的群众，他们高声喊道：“鼓起勇气！不要怕死；躯体可杀，生命仍在。”在坚定的内心信念的支持下和热忱的群众的鼓舞下，面对着罗马教皇代表和帝国皇帝要求他放弃己见的巨大压力，路德明确地回答道：“我的良心，我的良心是为上帝的话所约束。

除非有人能够根据圣经而用理智的明晰论据来说服我，我不愿，亦不能取消前言。愿上帝帮助我！阿们！”[42]在帝国会议上，路德的一句广为流传的名言就是：“Hiersteheich, ichkannnichtanders！”（“我就站在这里，我不可能站在别的立场上！”，图47）



图47 路德在沃尔姆斯帝国会议上慷慨陈词

由于在此次会议上的强硬态度和激烈措辞，他大大地激怒了帝国皇帝和各位主教，然而同时也赢得了参加会议的一些德国贵族的同情与支持。这些贵族们对罗马天主教廷过多地干预德国境内的宗教、世俗事务的专横跋扈行为早就心存不满，他们至今仍然对亨利四世在卡诺沙城堡前的受辱耿耿于怀[43]。而现在路德的反叛行为为他们提供了一个进行报复的最好机会，因此他们尽一切可能来保护这位宗教改革

的斗士，使其免遭罗马教会的迫害。在这些贵族中，尤其以萨克森选帝侯腓特烈保护路德的决心最为坚定。当沃尔姆斯会议最终发出了对路德的通缉令并下令焚毁路德的所有著作时，这位被时人称为“智者”的选帝侯指使他的亲信把路德从返乡的途中劫持到艾森纳赫附近的瓦特堡隐匿起来。德国当时分散的政治局面使得帝国的法令无法有效地实施，从而使路德能够终其一生作为帝国通缉的罪犯而安然无恙地生活着，但是他从1521年以后就不得不开始过起了与世隔绝的隐居生活。在瓦特堡的隐居期间，路德把《圣经》翻译成德语（图48），对早年的宗教思想进行反省，写了大量的论著，并密切关注国内宗教改革运动的发展以及由宗教改革引起的骑士暴动（济金根暴动）和德国农民战争的动向。晚年的路德在宗教态度上趋于稳健，早年慷慨激昂的激进思想变成了冷静深刻的理论批判，但是对于罗马教会的抨击却从来也没有停止过。尽管在汹涌澎湃的宗教改革运动中出现了不少分支、派系，但路德仍然是德国新教徒的最富有感召力的精神领袖。1525年路德与原修女凯瑟琳·冯·波拉结婚，为废除神职人员独身制作出了表率。萨克森选帝侯把维滕贝格临近易北河岸的一所小楼赠与路德居住，此后路德与他的妻子和五个孩子一起在这里过着俭朴而悠闲的农渔生活，并不时到附近的地方去讲道。这种平静的田园生活一直持续到这位伟大的宗教改革家去世为止。



图48 路德在瓦特堡翻译《圣经》的房间

宗教改革（Reformation）导致了基督教世界的大分裂，造成了新教与天主教之间的对立，但是它的初始动机并非是要分裂教会，恰恰相反，它的初衷是为了维护基督教信仰的纯洁性和基督教世界在精神上的统一性。帕特里克·柯林森认为，“改革”一词早在1500年以前就已经家喻户晓、甚至是老生常谈了，它是针对当时教会中普遍存在的腐败现象而言的。因此，当《九十五条论纲》和其他一些抨击罗马教会的文章发表时，“马丁·路德本人并未意识到，他已经发动了所谓的‘宗教改革’。”[44]“新教徒”（Protestant）一词的原义是“抗议者”，即对罗马教会的抗议者。这个词的最初含义并非表示一个有着某种独立见解的宗教派别，而仅仅只是代表着一些对罗马教会的做法持有不同意见者——在1529年召开的斯拜耶帝国会议上，一小群同情路德思想的代表（包括

6个诸侯和14个城市代表）向会议提交了正式的“抗议书”，这些人就被称为“抗议者”；后来所有赞同路德和其他宗教改革家的宗教思想而与罗马天主教会相对抗的基督徒都被冠之以这个名称[45]。但是在16世纪，无论是路德还是其他的宗教改革家，都没有意识到他们的抗议将会导致的重大历史后果。“早期的新教领袖如路德与加尔文（Calvin）之辈，都没有将他们自己看作是反叛者，或者是新教会的创始人，他们只是要恢复真正的古教会。可是，事实上，新教的领袖们却不知不觉地都做了革命家。‘宗教改革’不只是造成了罗马教会的大分裂，也导发了一场社会的，经济的，与学术的（Intellectual）大革命。……中世纪罗马教会的大一统之局为教会分立的局面所取代。”[46]

路德的宗教改革呼声之所以能够深入人心，并且出乎他本人意料地导致了新教的产生和基督教世界的大分裂，主要是由于他所宣扬的宗教思想表达了当时德国乃至整个欧洲（尤其是北部欧洲）的平信徒的普遍意愿。这些平信徒早已对罗马教会和天主教神职人员的腐败行为深恶痛绝，并且对以往的那些失败了的宗教改革尝试或“异端”运动抱着深深的同情。他们要求恢复早期基督教的纯洁状态，以真诚的信仰来代替各种虚假的形式，以福音书的权威来代替教皇和神职人员的权威。路德宗教改革思想的核心观点——“因信称义”，正是广大基督徒的这种意愿的集中表现。“因信称义”观点的基本内容是：信仰是人获救和在上帝面前称为义人的基本前提和必要条件，而那些形式化的善功并不能使人称义。救赎的根源在于上帝的恩典，而信仰则是获得上帝恩典的一种确证。得救从本质上来说是个人与上帝建立的一种正当关系，这种关系的基础和保证是上帝的仁慈，这仁慈通过基督代人类受难而彰显出来。基督的一次蒙难承担了全人类的罪，人则因为信基督的福音而得到他的义。全部福音的含义就是“罪得赦免”，而信仰则是毫不犹豫地接受和拥有福音，它使信者的灵魂充满欢乐、安宁和对自身得救的坚定信心。罗马教会虽然并不否认因信称义，但是却认为

除信仰之外，人还可以通过善功（朝圣、参加十字军、购买圣徒遗物和赎罪券等）和教士的中介作用达到获救的目的，而且这些外在性的东西往往被教会当作更加灵验的获救途径，从而使基督教道德日益堕入形式化和虚假化的泥淖。对路德的思想产生过重要影响的伊拉斯谟[47]——虽然他们两人后来在对待宗教改革的态度上发生了分歧——曾经明确地告诉他的读者，如果他们心中没有上帝，那么任何善功，如朝圣、立誓、禁食、赠馈等等，都是没有用的；反之，如果他们心中已经有了上帝，那么也就不再需要任何善功了。与伊拉斯谟一样，路德坚持认为因信称义是灵魂获救的唯一根据。人在信（成义）之前，其行为谈不上善功；而对于在信（成义）的人，则不再存在善功的义务，因为基督已经承担了一切，唯一的善功仅属于基督（它表现在基督为拯救人类而蒙难这个事实上）。所以"只是信，不是行为，才使人称义，使人自由，使人得救。"[48]

更为重要者，在路德看来，这信不是某种外在的教育和修炼的结果，不是外铄于人的，而是深深地置根于人的内在经验之中，从某种意义上说，甚至是与生俱来的。这种作为生命之源的信就是我们心中的上帝，它是无须通过烦琐的神学来加以证实的，它就如同清澈的泉水一般由心间向外涌流，因此，对于它我们所能做的只有感受和体验。这样就把最基本的宗教信条直接建立在个人的经验之中，使得中世纪经院哲学的那一套空泛晦涩的形式论证成为多余的。研究宗教改革运动的著名学者林赛认为，"什么是基督教信仰"这个问题是宗教改革运动在宗教方面的核心问题，他对路德关于这一问题的回答总结道："它是一种经验，说明它的语言就是一个人内心经受的一种经验的表述。这问题本身无法确切解释——一切深奥莫测的经验全都是如此。要理解就必有感受、有体会。宗教改革正是起源于基督教信徒的这种个人经验，这件事本身就说明了它是基督教信仰中的一个基本事实，而且是凭争论永远不能得到证实和靠设想永远不能消除的基本事

实。……当路德宣称，一个真正信奉基督的人必需直接和怀着对上帝的真实信仰依靠上帝，上帝才会通过基督对他说‘我是你的救世主’时，他就是重新发现了宗教。”[49]换言之，路德在人的内心世界中发现了宗教。他通过对信仰的强调而把宗教的基础从天上搬到了人间，从教会搬到了个人的内在体验中（在这里可以明显看出艾克哈特等神秘主义者的影响）。这样就把得救的钥匙由教会和神职人员手中转到了每一个拥有真正信仰的基督徒手中，把人从外在性的善功和圣事的枷锁中解放出来，使人获得了精神上的自由和灵魂得救的自主权。

当路德把神圣的东西降低到世俗的水平时，他也同时把世俗的东西提高到神圣的地位。他把天主教的七项圣事（即洗礼、坚振、告解、圣餐、神品、婚配、终傅）缩减为洗礼和圣餐两项，驱散了被罗马教会加诸于神职人员头上的神圣的光环，而将他们降至俗人的地位；另一方面，他也把日常生活中的一切正当的手艺和职业提高到善功和圣事的高度，“这样路德便证明了人的顺乎自然的生活，而不是禁欲主义的违反自然的种种限制，才是服侍上帝最美好的场所。这是他对新教思想的最重大的贡献之一，也是他摆脱古代和中世纪基督教思想束缚的最重要的标志之一。”[50]柯林森在谈到路德宗教改革的深刻社会意义时指出：

这个世界上，上帝只能通过不完善的事物显现出来。世上有如此之多的面罩遮盖着上帝的真正仁爱。这就是说，许多曾被当作“宗教性的”东西，如神秘主义、修道主义、独身主义，要加以谴责或使它们世俗化；许多曾经被当作“世俗的”东西，如日常工作（不管它有多么低微）、婚姻、父母、政府，甚至战争，都要予以承认，并使之神圣化。这种神召理论既是保守的，同时也是革命的，它似乎具有新宗教所蕴涵的那种吸引力，尤其是对工匠、企业主，以及所有能从自己的职业中获得满足感的人——只要他与新教和韦伯的浪漫主义相吻合。[51]

质言之，路德打破了神圣与世俗之间的壁垒森严的对立状态，使二者融为一体，在最平凡的日常生活中发掘崇高的神性，在个人的内在信仰和精神自由的基础上树立起上帝的神龛。就此而言，真正克服了中世纪基督教文化的内在矛盾和撕裂痛苦的不是意大利的人文主义者，而是路德这样的宗教改革家。正是在这种意义上，马克思才强调：“他（路德）破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”[52]然而，这条内在的和心灵的锁链却是虔诚质朴的德国人所向往的，它毋宁说是一个温柔的灵魂栖息所。在这条“锁链”中德国人第一次真正地领受到精神的自由，而不再像在罗马教会的那条外在的和肉体的锁链束缚下那样感到浑身不自在。路德所倡导的宗教改革虽然没有使德国人获得政治上和经济上的自由，却使他们获得了精神上的自由。由于德意志从本质上来说是一个属灵的或唯灵主义的民族，所以精神上的自由对它来说是一笔更为宝贵的财富。在路德所开拓的精神自由的沃土上，盛开出来的一枝最美丽的“具有世界意义的花朵”就是德国哲学。路德关于个人与上帝在精神（信仰）中进行直接交往的思想，以及他在沃尔姆斯帝国会议上所表述的人们必须“根据圣经而用理智的明晰论据来说服我”的观点[53]，孕育着从波墨到黑格尔的整个德国先验唯心主义，这种先验唯心主义的最基本的特点就是把实现精神自由当作它的最高目标。因此可以说，没有马丁·路德，也就没有近代德国文化。

宗教改革在德国获得成功的另一个重要原因在于，它表达了淳朴的日耳曼人对南方拉丁文化世界（它的核心和象征就是罗马）的道德堕落及其长期以来欺压北方民族的一种普遍愤慨。在路德和德国人看来，台彻尔在德国境内兜售赎罪券的行为不仅反映了教会在神学上的荒谬和在道德上的腐败，而且也反映了奸狡成性的意大利人对善良朴实的日

耳曼人的剥削和愚弄。路德愤怒地写道:

因为罗马是有史以来，世上最大的盗贼，我们是可怜的日耳曼人——我们被欺骗了。我们是生来应做主人的，但是我们却不能不在我们暴君的奴役下卑躬屈膝……光荣的条顿人们，这是你们停止做罗马祭司傀儡的时刻了。[54]

这种长期积压的民族屈辱感和对政治上、经济上、精神上的尊严的强烈渴望，是促使宗教改革运动在德国和北部欧洲迅速蔓延的重要原因，它甚至比宗教上的见解更能够引起人们的普遍同情。与普世性的和大一统的罗马天主教不同，新教并非一个统一的阵营，而是一些民族性宗教派别的总称，它表现了北方日耳曼世界中新兴的民族国家摆脱罗马天主教会控制的强烈要求。它的不同教派反映了北部欧洲各个民族的特殊情感和愿望，因此新教本身就是分裂的，但是它的各个教派都共同具有反拉丁文化的显著情结。正如人文主义是一场拉丁世界的变革运动一样，宗教改革是一场日耳曼世界的变革运动。自从马丁·路德在铁板一块的罗马教会的大堤上凿开了第一个缺口之后，各个新教派别就如同洪水一般决堤而出，将阿尔卑斯山以北的整个日耳曼世界都淹没在宗教改革的滔天洪流之中。

四、宗教改革——安立甘宗

新教的三大主流教派分别为路德宗（信义宗）、加尔文宗（归正宗）和作为英国国教的圣公会（安立甘宗）。这三大主流教派在起因、发展经历和宗教思想方面互不相同，而且它们相互之间在一些神学问题（例如对圣餐的见解）和其他问题上也存在着严重的分歧；但是它们都是在对罗马天主教会的反抗过程中产生的，都在客观上表达了摆脱罗马教会

的精神专制、建立民族教会的强烈意愿，尽管它们的创建者们最初并没有明确地意识到这种反抗可能导致的后果。

德国由于它在政治上的分裂状态，宗教改革运动很快就演变为宗教战争。在1529年召开的斯拜耶帝国会议上，德国新教诸侯与天主教诸侯在夺取教会领地和教会财产问题上发生了直接的对抗，此后不久，天主教诸侯结成士瓦本联盟，新教诸侯结成施玛尔卡德联盟，形成对峙。1536年士瓦本联盟解体，一些旧教诸侯倒向新教。1552年，信奉天主教的神圣罗马帝国皇帝查理五世与德国新教诸侯发生了战争，结果查理战败，不得不在1555年签订《奥格斯堡和约》，承认路德派的合法地位，确立了“教随国定”的原则，即诸侯有权决定其臣民的宗教信仰，“在谁的领地中，信奉谁的宗教。”但是奥格斯堡和约所表现的宽容仅仅只针对路德派，而不包括其他新教教派，加尔文派、再洗礼派等其他新教教派仍处于受压制状态。即便如此，新旧教诸侯之间的妥协仍然只是暂时的，由于其他国家的插手和各种政治因素的影响，德国境内天主教势力与新教势力之间的斗争仍在继续发展，终于酿成了1618—1648年的三十年战争。

英国的情况则大不相同。自从英法百年战争（1337—1453年）结束以后，英国人不再过多地染指欧洲大陆的事务，而潜心地发展自己的民族国家。都铎王朝建立之后[55]，国王实际上已经控制了国内的主教叙任权；即使由教皇直接任命的主教，事先也往往需要征得国王的同意。在宗教态度上，英国人既不像德国人那样固执和认真，也不像意大利人那样浮躁和虚假，而是采取一种现实主义的实用态度，将宗教问题置于国家利益之下。罗马教会梦寐以求的政教合一的宏伟理想由于缺乏现实力量而始终只能束之高阁，然而在英国，大权在握的国王却拥有将这种理想付诸实施的条件，而且事实上，英格兰长期以来一直由神职人员出任政府的主要官职。这样做一方面可以节省国库的薪俸开支，另一方面也可以使神职人员听命于国王，使他们将政治使命

置于宗教使命之上。在亨利八世统治期间（1509—1547年），威克里夫的宗教思想虽然在欧洲大陆被斥为“异端”，但是在英格兰的民众中间仍然广泛流传。罗马教会的精神专制和宗教迫害对于英国的影响远不如对德国和南部欧洲的影响那样大，英国教会的腐化情况也远较欧洲大陆为轻，因此16世纪上半叶的英国人似乎并没有太强烈的改变宗教现状的要求。另一方面，人文主义思潮在英国也并没有引起像在法国那样的热烈反响，仅仅局限于几个受过教育的小团体和宫廷文化的范围内。亨利八世时代的英格兰人对于他们的宗教状况和文化状况基本上是满意的，如果没有什么意外的插曲，他们本来是不会进行宗教改革的。但是，“当时国民生活中有一个特点是显而易见的，它后来成为亨利得到支持的基础。这就是一种强烈的民族意识的发展——一种英格兰属于英格兰人的感情，要激发这种感情来抵制无论来自何处的一切外国侵略，实在是易如反掌。”[56]

英格兰的宗教改革不像德国宗教改革那样，最初在民间爆发、然后逐渐扩散到贵族和上层社会中，而是由国王用行政手段自上而下地推行的。在英格兰的宗教改革活动中，纯粹宗教或神学方面的问题并不突出，而且也不像德国宗教改革运动那样，凝聚着朴素的德国人民对于腐败的罗马教会的如此强烈的道德义愤和民族仇恨。英格兰宗教改革更多地是出于现实政治和国家利益方面的考虑，它的主要目的不是为了弘扬信仰和纯洁教会，而是为了维护民族的尊严；它的导火线也不是由于天主教会兜售赎罪券的恶劣行径，而是因为一场关系到王位继承问题的离婚案。

亨利八世是一个精力旺盛、智力超群且又刚愎自用的君王，被人们称为“合法形式掩盖下的暴君”（图49）。他对经院哲学和人文主义都抱有浓厚的兴趣，与英国人民和罗马教皇都保持着良好的关系。在他执政初期，他的宠臣大法官托马斯·沃尔西同时也是罗马教皇任命的枢机主教，这个权倾朝野的大法官成为亨利与教皇之间进行沟通的重要

渠道。路德发动的宗教改革运动在英格兰遭到了抵制，亨利八世于1521年发表《七圣事辩护》一文，明确表示自己不赞同路德的宗教主张，并且下令查禁路德的一切著作。这件事令罗马教皇颇为高兴，敕封亨利以“信仰维护者”的称号。然而几年以后，亨利却为了一件令他头痛的离婚案与罗马教皇发生了严重的冲突，最终竟导发了英格兰的宗教改革。



图49 亨利八世和他的三位继承人（站立者为玛丽、分坐两边的是伊丽莎白一世和爱德华六世）

亨利的原配是他的寡嫂、阿拉贡公主凯瑟琳，她是西班牙国王斐迪南与卡斯提尔的伊莎贝拉的女儿，神圣罗马帝国皇帝查理五世的姨母，曾与亨利的哥哥亚瑟缔结过名义上的婚姻。1503年，凯瑟琳以亨

利寡嫂的身分，在得到教皇朱利厄斯二世的特别恩准后，与亨利结婚。在婚后的20多年时间里，凯瑟琳为亨利生了6个孩子，但是只有女儿玛丽一人长大成人。当时在英格兰尚无女王临朝的先例，而凯瑟琳显然已不再能够生育，因此亨利对自己的王位继承问题大伤其神；同时也由于这位风流的国王爱上了美貌宫女安妮·布琳，于是固执自见的亨利在1529年正式向罗马教皇提出了与凯瑟琳离婚的请求，理由是他与寡嫂的婚姻原本就不合法。这个请求遭到了教皇克莱门七世的拒绝，其间虽经沃尔西的几度斡旋，亦未能如愿以偿。教皇之所以拒绝亨利的离婚请求，主要是慑于查理五世的威胁，这位皇帝曾在1527年派遣军队洗劫过罗马，他自然不会对自己的姨母被废黜一事袖手旁观。恼羞成怒的亨利八世迁怒于沃尔西，将其以叛逆罪交付法庭审判，并且任命著名的思想家、《乌托邦》一书的作者托马斯·莫尔接任大法官之职。然后他就继续为自己的离婚大造舆论，并将其离婚案交付英格兰和欧洲各大学审议，得到了一些有利的法律依据。与此同时，亨利开始想方设法挑拨英格兰人民与罗马天主教会之间的关系，极力煽动起国民对教皇颐指气使的专制作风的反感情绪，以便藉此达到个人的目的。1532年初，在亨利的强大压力下，国会通过了一项法令，规定未经国王许可，神职人员不得向罗马教廷交纳首年圣俸；不久又通过法令，禁止国民向罗马教廷上诉一切案件。1533年，在由国王本人亲自任命的坎特伯雷大主教克兰默主持下，法庭正式判决亨利与凯瑟琳的婚姻无效；与此同时，亨利与已有身孕的安妮·布琳的秘密婚姻也被宣布为合法（布琳不久后生一女，即后来的伊丽莎白女王）。

亨利的狂妄之举使教皇克莱门七世大为光火，他于1533年7月11日发布了一道诏书，宣布亨利的离婚判决无效，并以开除亨利教籍相威胁。亨利则针锋相对，迫使国会通过了一系列法令，禁止向教皇缴贡纳税，将英格兰境内的教职人员任命权置于国王的控制之下，废止一切效忠教皇的宣誓和有利于确立教皇权威的事项。1534年11月，国会

通过著名的“至尊法案”（Act of Supremacy），该法案明文规定：“国王陛下、他的后嗣和继承者，这个王国的诸国王，应取得、接受和被称为那叫做安立甘教会（Anglicana Ecclesia）的英格兰教会在尘世的唯一的最高首脑。”[57]

“至尊法案”的颁布标志着英格兰教会与罗马教会的正式决裂，由此揭开了英国宗教改革的帷幕。这场看起来是由于偶然事件（离婚）而引起的宗教改革，实际上在背后隐藏着更为深刻的原因，这就是英格兰人民对于罗马教会一贯采取的盛气凌人姿态和教皇的狂妄傲慢行为的潜在的反感。亨利之所以敢于迈出与罗马教会决裂的关键一步，根本原因就在于他敏锐地看到了英格兰人民的这种潜在的反感情绪，而且明智地意识到他可以成功地利用这种民族情绪来达到个人的目的。英格兰由于它的特殊的地理位置，往往容易培养出一种孤傲的心理，即所谓“英格兰是属于英格兰人的”这种心理。特别是当它不具备对欧洲大陆主动出击的实力时，这种心理就更加强烈。自从诺曼底公爵威廉于1066年征服英国以来，在数百年的时间里，从来没有一支外国军队踏上过英格兰的土地，英格兰与其他国家（包括苏格兰）的战争通常都是在别国的领土上进行的。这样就使英格兰人养成了一种骄狂心态，对自由的要求犹为强烈，不愿意屈从于任何外族人的控制之下。虽然罗马教皇对英格兰事务的干预远不如对德国和其他欧洲大陆国家的干预那样频繁和专断，但是这种名义上的屈辱地位，毕竟也令骄狂的英格兰人如芒在背，颇不舒服。当然，这种潜在的反感情绪在16世纪倘若没有一个极具煽动性的借口，本来是不易于爆发的。但是亨利八世以他所独有的政治敏感性，意识到他的不妥协行为必将得到英格兰人民的大力支持，从而使他的离婚案成为英格兰宗教改革的导火索，尽管他起初可能并没有意识到这种来自人民的支持最后将会导致什么样的历史后果[58]。柯林森写道：

亨利八世同他的妻子（阿拉贡的）凯瑟琳在婚姻和王朝方面的麻烦，从表面上看，是由于凯瑟琳没有能够为他生育合法而又成活了的男性继承人所激化的矛盾造成的。但实际上，当时“国王的大事”是宗教问题。基督教世界的精神领袖教皇裁决：亨利必须尊重自己的婚姻。但亨利的良心告诉自己，必须解除这一婚姻。这两种立场都隐含着重要的政治意义。在亨利的内心深处，他不仅要同凯瑟琳离异并重新结婚，而且还要进行一系列事先并未预见到的，但同时又是必然的宗教变革，这就是我们所说的英国的宗教改革。[59]

尽管如此，亨利本人从根本上说仍然是一个虔诚的天主教徒，他原本无意于与罗马教会闹分裂。但是冲突一旦发生，他也只能顺着被他煽动起来的宗教改革运动的方向继续走下去。不过在他的有生之年，宗教改革始终被限制在一个非常有限的范围内，它的主要内容无非有两点，一是确立英国国王对于英格兰教会的至尊地位，二是剥夺修道院的土地和财产（这种做法一方面是由于受到德国新教诸侯剥夺修道院财产的影响，另一方面则是因为对外战争和宫廷开支需要金钱）。在前一方面，许多否认国王至上权威的主教、修士以及拒绝承认亨利离婚案的合法性的臣民（其中最著名的有红衣主教约翰·费希尔和大法官托马斯·莫尔等人）都被处斩；在后一方面，多达370多所修道院的财产被收归国有，英格兰修道院的势力遭到了毁灭性的打击。在变卖修道院财产的过程中，一些世俗地主和乡村贵族的财富激增，他们成为拥护英格兰宗教改革的最坚决的力量。土地产权的变动又引起了对公用土地的圈占，导致了土地问题上的骚乱，最终酿成了一场经济与社会的革命，成为资本主义原始积累的开端，并且为伊丽莎白时代的经济繁荣以及由此造成的社会混乱创造了条件。

除了上述两点之外，亨利并不打算走得更远，他将英格兰宗教改革仅仅限制于教会行政方面，很少涉及到宗教信仰和神学方面的问题。他要求英格兰教会继续保留罗马教会的教义和教仪，宣称自己所

信奉的仍然是正统的天主教信仰，并且明确地与新教划清界限。但是亨利一旦开启了英格兰宗教改革的“魔瓶”，激进的新教徒们就迫不及待地企图把运动推向更加彻底的程度，他们要求允许教士婚娶、废除秘室忏悔制度、在宗教仪式中用英文取代拉丁文，以及其他一些被欧洲大陆的新教教派所实行的宗教措施。于是，亨利就不得不面临着来自两个相反方面的威胁——他既要伸出右手来对付罗马天主教会，又要伸出左手来对付国内的新教徒（这些新教徒在思想方面深受加尔文教的影响），而且对于后者的镇压成为更加迫切的任务。基佐指出：“宗教改革，这是一个专制君主在英格兰宣布的，它是在专制暴政中开始的；改革刚刚诞生，它就对自己的党徒和仇敌们一概加以制裁。亨利八世，一只手立起断头台以杀天主教徒，另一只手却堆积柴草，以活烧基督教徒，因为他们不肯接受信条，不肯赞成他对于新教会的统治。”[60]1539年，亨利促使国会通过了“六条教规”，该教规的正式名称为“废除不同信仰法案”（An Act for Abolishing Diversity in Opinion），它表明了亨利试图与罗马天主教会重修旧好的意愿。该教规重申“化体说”、教士独身、秘室忏悔制度和其他一些罗马教会的教义和仪式，将否定这些教义和仪式的人判为异端。“六条教规”引起了国内新教徒和欧洲大陆新教派别的强烈不满，激化了天主教徒与新教徒之间的矛盾，从而使英格兰成为“各种宗教流派诞生与实验的大本营”。

亨利死后，英格兰的宗教势力分为三派，大部分英格兰人继续保持亨利的不偏不倚的宗教态度，在罗马天主教和新教之间走钢丝；另外两派分别为力图恢复教皇权力的天主教徒和试图全面推行大陆宗教改革路线的新教徒。年幼的爱德华六世（他是亨利的第三位妻子简·西摩所生）继位以后，以萨默塞特公爵为首的摄政会将政策向新教一边倾斜，废除了“六条教规”。当时的坎特伯雷大主教（英格兰教会的最高神职）克兰默是一位改信的新教徒，他不仅曾经主持判决了亨利的离婚案，而且自己也像路德一样因个人的婚姻不惜与罗马天主教会公然决裂。在他

的影响与敦促之下，越来越多的英格兰人开始参加新教的礼拜活动。然而，当“血腥的玛丽”（她是亨利的第一位妻子凯瑟琳所生）于1553年继早夭的爱德华六世执政之后，却开始在其表兄神圣罗马帝国皇帝查理五世的支持之下，极力重建天主教在英格兰的统治地位，对新教势力进行了残酷的镇压。玛丽对新教的仇恨一方面是因为她从小就是一名虔信的天主教徒，但是更重要的原因可能还是由于她对自己被废黜的母亲凯瑟琳的不幸命运的同情和愤慨，从而使她将满腔的怒火倾泻到那些当年支持亨利离婚的新教徒身上。她重新恢复了教区中的天主教礼拜仪式，将300多名新教徒送上了火刑架，其中包括那位曾经为她父亲主持了离婚判决仪式的坎特伯雷大主教克兰默（“血腥的玛丽”因此而得名）。由罗马教皇亲自任命的坎特伯雷大主教波尔走马上任，英格兰人的宗教生活似乎又恢复到1534年“至尊法案”颁布以前的状况。但是，已经从宗教改革中得到好处的英格兰土地贵族和其他阶层构成了玛丽倒行逆施活动的巨大障碍，对于这样一个强大的既得利益者的阵营，玛丽也束手无策，只能采取安抚方针。因此，尽管国会于1554年宣布恢复教皇在英格兰教会中的至上权威，教皇和玛丽也不得不承认了由现在的所有者继续占有修道院财产的现实状况。

1558年玛丽死去，伊丽莎白一世继任王位，这位女王是亨利所有子女中最卓越地继承了亨利的才识和魄力的人。关于这位在英国历史上颇具传奇色彩的女王，威利斯顿写道：“她没有真正的宗教感情，但她的出生，她母亲的婚姻不被罗马承认使她必然倒向新教。……伊丽莎白的感情是彻底英格兰人的，她深切关心英格兰民族的政治和经济抱负，这对她也大有好处。她的这种代表性使许多人跟她的政府和解，这些人若单从宗教信仰考虑本来会遭到排斥的。她把英格兰的利益放在第一位，这是无可置疑的。”[61]在强调民族情感和现实利益这方面，伊丽莎白与其父亨利同出一辙，但是他们所处的时代已不相同，而且两人的性格也大不一样，因此伊丽莎白对于宗教问题采取了一种

更加灵活和宽松的策略。她改变了两位前任的偏颇立场，开创了一种兼收并蓄和宽容敦厚的时代气氛，为天主教和新教在英格兰的和平共处提供了条件。在伊丽莎白时代，英国国教会最终形成，1563年国会制定的“三十九条教规”明显地表现了这种温和的时代气氛，它成为英国国教会的宪法。关于“三十九条教规”的基本内容，布林顿等人写道：

> “三十九条教规”排斥含有浓厚罗马教色彩的习俗——使用拉丁文，秘室忏悔，教士独身，效忠教宗（即教皇）。对当代最具象征性的争论问题——在圣餐中只给教友面包（罗马教会传统）呢？还是将面包与酒一起给教友呢（改革者长久以来的要求）——“三十九条教规”肯定了新教的立场。英国教会给予教友面包与酒。在解释圣餐方面，“三十九条教规”否定了罗马教会的“化体说”与兹文利（即端士宗教改革先驱茨温利）的“象征论”，“三十九条教规”想在这两者之间的中间地带的某地找出一个妥协的立场。最后，“三十九条教规”想极力避免“唯信得救”与“信仰者自为教士”教义中所隐含无政府状态的危险。[62]

伊丽莎白一方面排除来自罗马教会、苏格兰女王玛丽·斯图亚特和西班牙的天主教势力的干扰，另一方面遏制国内清教徒的激进要求[63]，同时又从这对立的两端汲取对英格兰的经济、政治发展有利的因素。这种兼收并蓄的温和立场有利于培养岛国人民相互认同的民族感情，使他们在面对外来威胁时能够放弃宗教信仰上的分歧而同仇敌忾。此外，安立甘教无论是与天主教还是与其他新教派别（如加尔文教）相比，在宗教观点方面都要显得更为宽容一些。这种相对宽松的宗教氛围使得英国后来成为较早提倡宽容精神和言论自由的国家之一（另一个是荷兰），从而为近代实验科学的兴盛与民主政治的发展创造了良好的土壤。英国国教会或安立甘教在宗教问题上始终采取一种折衷的态度，它并没有什么非常鲜明的思想特色，一切宗教观点的取舍均以对

英格兰国家的发展有利为唯一的准则。就此而言，英国国教会奉行的基本原则是所谓的埃拉斯都主义，这种主义因茨温利派神学家和瑞士医生埃拉斯都而得名，它的基本观点即主张国家权力高于教会权力并有权干预教会事务。这种思想后来被英格兰神学家胡克在1590年所写的《论教会体制》一书中进一步加以阐发，并且成为英国国教会的灵魂。

但是，即使这种温和宽松的气氛也并不能够真正消解各种宗教主张和派别之间的潜在抵牾。伊丽莎白时代以后，天主教的复辟势力虽然在英国遭到了沉重的打击，但是新教的激进派——清教徒也同样处于受压抑的状态。英格兰的宗教改革从一开始就包含着两种不同的要求，即国王的要求和人民的要求，它毋宁说是两股合力的一个结果。这两股力量分别产生于英格兰的王室利益和欧洲大陆的宗教改革感召。自从亨利离婚案把它们的命运暂时拧结在一起后，它们曾经共同经历了玛丽时代的苦难和伊丽莎白时代的欢欣。但是这种联合毕竟只是临时性的，当它们共同的敌人天主教势力在国内开始呈现出一蹶不振的态势时，它们之间的分裂就成为不可避免的，因为它们从一开始就代表着两种完全不同的改革方向：

> 从一开始就存在两个宗教改革——国王的改革与人民的改革。君主的改革，是动摇不定的，是有奴役性的，是联系尘世的利益多于教旨的信仰的，它一看见使宗教改革得以产生的运动就害怕起来。这种改革虽然要与天主教义分离，但在分离过程中却要从天主教的教义里，保留其一切可以保留的东西。而人民的宗教改革却不然，它是自发的，热烈的，藐视尘世利益，接受改革原则所带来的全部后果——一句话，人民的宗教改革，是一场真正的道德上的革命，是以信仰的名义和热忱从事的改革。[64]

因此，从伊丽莎白时代开始，英格兰的主要宗教冲突就由新教徒与天主教徒之间的矛盾转变为英国国教派与清教徒之间的矛盾。事实

上，在伊丽莎白执政期间，最猛烈的批评就已经不再是来自于天主教徒，而是来自于清教徒，他们对“三十九条教规”表现出强烈的不满。相应地，伊丽莎白在对待清教徒的态度上也比对待天主教徒更加严厉。这种对峙虽然不像玛丽时代那样导致了残酷的流血场面（伊丽莎白对那些走极端的新教徒的“迫害”通常不过是处以罚款而已），然而却是难以弥合的，而且具有愈演愈烈的趋势。英国国教会越是紧密地与君主专制的政治体制融为一体，要求进一步改革的新教徒们就越是清楚地意识到他们与国教派的对立同时也就是与专制政体的对立。于是，宗教上的抵牾就日益转化为政治上的两军对垒，即君主的专制与人民的自由之间的对立。这种对立是不可调和的，它只能通过一种途径来加以解决，这种途径就是社会革命，正如英国人在1640年所做的那样。

但是对于伊丽莎白时代的英格兰人来说，要迈出政治革命这一步尚为时过早。这一方面固然是因为社会矛盾还没有激化到非发生革命不可的程度，另一方面则是由于英国人在感情上一时还难以抛弃为他们点燃了宗教改革的导火索的都铎王朝统治者，尤其是伊丽莎白女王。“在他们眼中，教皇制及凡与教皇制类似的事物，都是臭不可闻和非法的；但是皇权制尽管专制，当时他们尚不是臭不可闻和非法的。发起宗教改革的是亨利八世，拯救宗教改革的是伊丽莎白。即使最大胆的清教徒，也因为受惠于这个政权很多，而不敢贸然和君权较量，不敢对之施加限制；倘然有时居然有人向这一神圣对象前进一步，惊诧的国人，尽管内心默默地感谢他们，却不会跟在他们后面走。”[65]伊丽莎白一世当政近半个世纪（1558—1603年），这一时期被称为英国文化的黄金时代，尽管其间充满了党争、土地兼并、国内叛乱（包括爱尔兰人的反叛）和对外战争（1588年与西班牙的海战等），但是这个时代却创造了辉煌的文学、艺术、科学、哲学以及繁荣的经济生活，涌现出来了莎士比亚（图50）、弗兰西斯·培根（图51）、埃德蒙·斯宾塞、本·琼森等一大批璀璨夺目的明星，它的业绩一直到今天仍然为一些老式的英国人

所缅怀。在这种情况下，清教徒们对于伊丽莎白的态度总的来说是敬佩更甚于轻蔑，畏惧更甚于仇恨。只是到了伊丽莎白执政的末期，被新教徒所控制的下议院才开始公然对君主本人的权限问题提出了质疑。当这位年迈的女王最后一次出席国会会议时，满怀怨情的议员们甚至连平常的欢呼致敬之礼都付之阙如了。到了斯图亚特王朝的詹姆斯即位之后，这位生性懦弱而又喜爱独断专行的君主所采取的一系列迫害清教徒的措施使得国内矛盾日趋白热化。清教徒们压抑已久的怒火终于在查理一世（詹姆斯一世之子）当政时期爆发出来，酿成了英国资产阶级革命（亦称清教徒革命），查理本人也于1649年被克伦威尔的清教徒政府送上了断头台。



的斯图亚特王朝又企图把英国重新置于天主教会的统治之下。直到

图50 伊丽莎白一世时代的文化巨擘——莎士比亚



图51 伊丽莎白一世时代的文化巨擘——弗兰西斯·培根

尽管清教徒在这次革命中取得了暂时的胜利，但是不久以后复辟
的斯图亚特王朝又企图把英国重新置于天主教会的统治之下。直到

1688年“光荣革命”以后，在英国确立起来的君主立宪政体——它的形式一直保持到今天——才最终排除了来自天主教徒和清教徒两个方面的威胁，一劳永逸地树立起英国国教会的至高无上地位。从此以后，英国就以“光荣革命”的妥协原则和宽容精神来处理国内不同教派之间的争端，正如它用同样的原则和精神来处理君主与议会、贵族与平民之间的争端一样。这种妥协原则和宽容精神有利于内部的团结，防止了矛盾向极端化的程度发展，因此，17世纪以来英国国内很少发生大规模的骚乱和直接的暴力冲突。从而使英国日益发展成为一个资本主义的“乐园”和强大的“日不落帝国”，正如莎士比亚在《理查二世》一剧中所赞美的：

> 这一片庄严的大地，
> 这一个战神的别邸，
> 这一个新的伊甸——地上的天堂，
> 这一个造化女神为了防御毒害和战祸的侵入
> 而为她自己造下的堡垒，
> 这一个英雄豪杰的诞生之地，
> 这一个小小的世界，
> 这一个镶嵌在银色的海水之中的宝石
> 那海水就像是一堵围墙，
> 或是一道沿屋的壕沟，
> 杜绝了宵小的觊觎，
> 这一个幸福的国土，
> 这一个英格兰……
> 这一个像救世主的圣墓一样驰名
> 孕育着这许多伟大的灵魂的国土，

这一个声誉传遍世界、亲爱又亲爱的国土……[66]

五、宗教改革——加尔文宗

在16世纪产生的新教三大主流教派中，加尔文教的发展历程可谓是最为艰难坎坷的，它是在罗马、西班牙、法国的天主教势力和德国、英国的新教势力的双重压抑之下成长起来的，在它前进的每一个足迹中都留下了深深的血印。这种苦难的洗礼使得加尔文教徒成为一些既具有极其坚定的信念、顽强的意志、简朴的作风和严于律己的道德品性，同时又在信仰问题和生活问题上具有非常执拗甚至是残忍的不宽容特点的基督教战士（在天主教阵营中，在意志的坚韧性和旺盛的战斗力方面可以与加尔文教徒相提并论的，只有承担着拯救衰颓的天主教于毁灭的神圣使命的耶稣会修士）。如果说路德派在德国得到了诸侯们的支持，安立甘派在英国得到了国王的支持，那么加尔文派则是在民众的支持下发展起来的；它是一个共和国的宗教，而不是一个封建领地或王国的宗教。加尔文教既不像路德教那样带有太多的诡异的神秘色彩，也不像安立甘教那样带有太多的高雅的贵族气息；既不像前者那样过分地迷恋于宗教神学方面的问题，也不像后者那样片面地关注教会行政方面的问题，而是具有一种综合的特点，即把宗教信仰与日常生活、教会事务与国家事务巧妙地融为一体，从而形成了一种政教合一的局面（至少在加尔文教的堡垒日内瓦是如此）。而且从更为深远的意义上来说，加尔文不仅使新教成为一种信仰，而且也使它成为一种普遍的生活态度。

加尔文教与路德教、安立甘教的另一个不同之处在于：在新教的三大主流教派中，只有加尔文教后来成为一个国际性的宗教，赢得了欧洲许多国家（也包括较晚进入文明历史的美国）数以万计的人民的信仰；

而路德教和安立甘教则基本上仅限于德国和英国境内，即使有所扩散，也影响不大。就此而言，真正把新教的福音传播到整个世界的是加尔文教，尽管在这个传播过程中加尔文教本身也分裂为许多不同的支派。

然而，加尔文教与其他两大新教派别之间的最重要的区别在于：在加尔文教的“天职”（Calling）观念和现世性的禁欲主义生活态度（即体现在职业劳动和日常生活中的勤奋节俭精神）中孕育了资本主义经济生活的精神支柱。如果说德国宗教改革的历史结果是导致了一种思想领域中的自由局面，英国宗教改革的历史结果是开创了一种政治领域中的自由前景，那么加尔文派的宗教改革（它最初发源于瑞士）则成为促进资本主义经济发展的重要因素。

瑞士的宗教改革运动最初是由深孚众望的“民众神父”乌利希·茨温利（Ulrich Zwingli，1484—1531年）在苏黎世发起的。茨温利是一个深受伊拉斯谟人文主义思想影响的、学识渊博的神父。在进行宗教改革以前，茨温利就对教皇雇佣瑞士人到意大利去打仗的做法颇为不满，这种不满完全是出于他的爱国热忱和对瑞士民众命运的关心。受路德宗教改革的影响，1523年茨温利在苏黎世发表《六十七条论纲》，这个论纲是为了与天主教神职人员展开辩论而写的。在论纲中茨温利断言福音不是来自于教会而是来自于《圣经》，得救的依据是信仰，教会的唯一元首是基督本人而不是教皇，神职人员无须奉守独身主义，并且对弥撒的献祭性质、善功的救赎作用、圣徒代祷的价值以及隐修誓愿的约束力等天主教教义进行了彻底的否定。茨温利的观点博得了市议会和广大市民的同情和支持，茨温利因此而成为瑞士宗教改革的领袖。在神学思想上，茨温利与路德的许多基本观点都是一致的，但是他们的气质和宗教经验却迥然相异。路德是一个神秘主义的宗教改革先知，他强调的是个人在信仰中与上帝相交往时所获得的精神自由；茨温利则是一个理性主义的宗教改革领袖，他强调的是遵从上帝的旨

意，而不是个人的得救之道。“就路德来说，基督徒的生活是罪得赦免后作为上帝的儿女所享有的自由。就茨温利来说，基督徒生活中重要得多的是服从《圣经》所载的上帝的旨意。”[67]茨温利比路德更加强调《圣经》的唯一权威性，因此在反对天主教圣礼方面比路德走得更远。他将天主教会奉若神明的宗教偶像（圣像）斥之为“迷信”，提倡简化教堂设施和仪式，废除罗马教会的祷告书。在他的宗教改革思想的影响下，在瑞士和德国南部掀起了一场破坏圣像运动，茨温利的信徒们以摩西十诫中不许敬拜偶像的诫命为依据，对各地教堂中的圣像都予以捣毁和焚烧。1529年巴塞尔的圣像破坏者们拆除了大教堂中的耶稣受难像，他们高喊着：“如果你是神，就自卫吧！如果你是人，就流血吧！”然后将它付之一炬。这种过激的行为后来虽然受到了遏制，但是茨温利强调宗教生活应该简朴单纯的思想却对加尔文产生了重要的影响。

茨温利与路德在基督教教义方面的分歧主要在于对圣餐的不同理解上。在宗教改革之前，天主教在这个问题上的基本观点为所谓的“化体说”（Transubstantiation），即认为由于教士的神奇力量，圣餐中的饼和酒已经在本质上转化为基督的肉和血，尽管在外观上仍然是饼和酒。这种观点显然旨在于强调教士在圣餐中的重要作用。与天主教的“化体说”不同，路德主张一种较为玄奥的“同体说”（Consubstantiation），他根据耶稣在设立圣餐时所说“这是我的身体和血”，从而认为，每次举行圣餐时基督的体和血的实体都必与饼和酒同存在于圣餐圣事中。这种观点虽然否定了教士在圣餐中的神奇力量，但是却力图保持圣餐活动本身的神秘性。茨温利则认为，耶稣的那句话应解释为“这**代表**我的身体和血”，圣餐中的饼和酒并非基督身体的临在，它们并没有发生实体性的变化，而只具有一种象征性的意义。信徒们参加圣餐只是为了纪念基督的“最后的晚餐”，重温对基督的永久怀念。圣餐的意义也不在于显示奇迹，而在于联合基督徒共同对上帝表示忠诚。双方在1524年

以后就此问题进行了一场旷日持久的论战，茨温利指责路德的“同体说”是天主教“化体说”迷信的残余，是违反理性的；路德则认为茨温利把理性置于《圣经》之上是一种罪过。“路德宣布，茨温利及其支持者绝不是基督徒。茨温利则肯定路德比罗马教会的卫道士埃克更坏。”[68]这场争论使得新教内部发生了严重的分裂。

1531年10月，茨温利率领苏黎世的新教军队与天主教同盟军在卡佩尔进行了一场激烈的战斗，苏黎世军队战败，茨温利本人也在战斗中阵亡。从此以后，瑞士宗教改革的中心就由苏黎世转移到日内瓦，茨温利所开创的宗教改革事业则由加尔文所继承和发扬光大（图52）。



图52 宗教改革运动的四大领袖（从左到右分别为茨温利、路德、梅兰希顿、加尔文）

约翰·加尔文（Jean Calvin，1509—1564年）生于法国北部的诺阳城，其父吉拉尔·柯文（加尔文是柯文的拉丁名）是一个靠着自己的努力由低下的社会地位上升为主教秘书的奋斗者。依靠父亲的关系，加尔文在12岁时就得了一个教职，并且与上流社会的子弟们过往甚密。加尔文从小

就受到了良好的教养，早年曾在巴黎大学、奥尔良大学、布尔尼大学等名校学习拉丁文、法律和文学，是巴黎人文主义者团体中的核心人物。在1532年至1534年之间，年轻的加尔文在思想上发生了一次“突如其来的转变”，处于“忽然的归正”阶段，此后他放弃了对人文科学的兴趣，成为一名宗教改革家（这段经历与路德早年的思想变化颇为相似），他后来创立的宗教因此而被称为“归正宗”。1533年加尔文在帮其挚友尼古拉斯·科布起草的就任巴黎大学校长的就职演讲词中，强调宗教改革的必要性，被法国王室认作异端而被迫离开巴黎。次年他宣布放弃教会职俸，到瑞士巴塞尔潜心研究神学。1536年受日内瓦宗教改革领袖法雷尔所请，留在日内瓦进行宗教改革实验，成为市议会的实际领导人。同年早些时候，他发表了他的主要神学著作《基督教原理》，该书中所宣扬的新教思想成为加尔文在日内瓦进行宗教改革的理论基础。加尔文在日内瓦建立“政教合一”的神权政府的尝试最初由于其过份苛刻的特点而遭到了日内瓦人的抵制，1538年7月以下层市民为主的自由派把加尔文和法雷尔驱逐出境，1540年改革派重新掌权，又把加尔文请回日内瓦主持宗教改革和市政工作。此后加尔文在日内瓦开始大刀阔斧地进行改革，其主要措施有：1.废除天主教的主教制，建立长老制，教会设立由长老会议和6名牧师组成的宗教法庭审理各种案件，教会的领导机构为市和地方教区两级牧师团体，加尔文本人一直担任市级牧师团体的主席。2.简化宗教仪式，以《圣经》为信仰的唯一依据，在七项圣事中只保留洗礼和圣餐。3.改组市议会，建立政教合一的神权政府，日内瓦市议会由各教区的长老、牧师和市民代表组成，是最高行政机构，并拥有立法权。4.提倡节俭，反对奢侈，严禁赌博、跳舞、酗酒、卖淫、演戏等行为，在道德上极力恢复早期基督徒的节欲主义。5.鼓励经商致富、放贷取利，认为正当的经济活动是增加上帝荣耀的一种途径。在加尔文及其同伴们的努力下，日内瓦成为归正宗的坚强堡垒，而加尔文本人也因此而成为归正宗的缔造者和宗教领袖。

加尔文与马丁·路德是新教世界的两大精神领袖，他们在许多方面都具有相同或相似之处，但是他们之间的差别却是更为明显的，这些差别既表现在他们的个人气质上，也表现在他们的宗教思想上。总的说来，路德是一个外向的人，富有激情，充满了人性味，在他身上表现出更多的天才灵感和“自由的狂想”色彩。加尔文却是一个内向的人，严肃而耽于沉思，奉守斯多噶主义式的严苛道德规范，对人对己都同样的冷漠无情和严格要求，富有极强的实干精神。路德像一个伯里克利时代的希腊人，一个诗人式的宗教改革家；加尔文却像一个努马时代的罗马人，一个战士式的宗教改革家。路德是狂热的，神秘的和令人爱戴的；加尔文却是冷静的、现实的和令人敬畏的。这两个伟大的宗教改革家都对自己的信仰坚定不移，但是在传播新教信仰的方式上，他们一个是凭藉着自己的思想魅力，另一个则是凭藉着自己的实践魅力。

在神学思想上，加尔文虽然在一些重要观点如强调《圣经》的权威性等方面与路德相一致，但是二者的基本精神旨趣和性格气质却是大相径庭的。从神学思想的出发点来说，路德以人的境况为出发点和目的，人的获救是他关注的首要问题，上帝创世是为了人，基督蒙难更是为了拯救人。人实际上代替了上帝，“信者就是上帝”。路德说：“我自己的血和肉坐在上帝的右边，掌管万物。”[69]因此，路德的宗教就是人本主义的宗教，他的“因信称义”理论是为了人的获救和精神自由，在他的神秘主义宗教体验的氛围中心有一个大写的“人”字。但是，与人文主义者的不同之处在于，路德认为人的得救是在对神的信仰中而非人欲的放纵中实现的。加尔文则以上帝为出发点和目的，认为荣耀上帝是人的生命基础和生活目的，人是为了上帝而活着，人在现世中的一切活动都不过是为了彰扬和增加上帝的荣耀。加尔文说：“我们是上帝的仆人；因此，让我们为他生存，为他牺牲。人为自己而活，追求私欲，是最可怕的事情，必将毁灭自己。唯有把自己忘

记，把自己舍弃，完全听命于上帝的响导，人才能得救，进天堂。”[70]人在路德那里是“一种特殊的被造物”，他的荣耀甚至胜过了天使；人在加尔文那里却成为“不可驯服的、残酷的禽畜”和“一堆垃圾”。上帝在路德那里是充满人情味的慈爱之父，他时时以温情脉脉的目光关注着他的尘世间的儿女们；上帝在加尔文那里却成为令人望而生畏的公正法官，他那严厉无情的目光使尘世间的罪人们不寒而栗。路德拆除了天主教设置在人与上帝之间的外在障碍，使人与上帝在信仰中融为一体；“加尔文再次把专制的、威严的、彼岸的、超越的、要求人们奉献一切的上帝引入了基督教。上帝与人的关系再次成为剥夺与被剥夺的关系；在路德那里恢复了的人的尊严和自主、人此生的意义和价值再次丧失。”[71]尽管如此，我们仍然不能把加尔文的上帝与天主教的上帝混为一谈，在天主教中威严的上帝被束缚在教会和圣事的形式之中，而在加尔文的归正宗中，上帝虽然令人生畏，但是他却体现在人的信仰和世俗性的善功活动如日常工作之中。

在对待意志自由和善功的问题上，路德和加尔文也有所不同。二者虽然都否定意志自由和善功得救，并且都以奥古斯丁的预定论作为理论根据，但是各自的落脚点却相去甚远。路德否定人在道德实践中的意志自由，是为了突出信仰在获救中的地位；人虽然不能通过善功而得救，但是信仰却成为人获救的确证，因此人在实践中丧失掉的自由在信仰中又得以恢复。由于过份强调信仰的作用，路德完全否定了善功的意义。加尔文的思想则具有更加浓重的决定论色彩，他不仅否定了人在实践中的意志自由，而且也否定了人在信仰中的精神自由，而一味强调上帝预先的拣选。加尔文虽然在口头上赞同“因信称义”说，但是他的预定论实际上是以“因拣选而称义”的思想为基础的。他说：“我们把上帝的永恒的判决称之为预定，上帝根据这一判决，决定每一个人应该变成怎样。因为我们不是在同一状况下被创造出来

的。有些人注定得到永生，另一些人却要永远罚入地狱。”[72]这种双预定论使加尔文像茨温利一样轻视一切宗教仪式。对于加尔文来说，获救或被拣选的确证不仅仅是信仰，而且还表现在一定的行为上，因此加尔文并不像路德那样全然否定善功，而是把善功看作获救的一种外在标志。虽然加尔文认为：“一个人之蒙拣选和另一个人之被弃绝，都在他们未曾行善和作恶的时候；这可以证明神的预定的基础并不在乎善功。”[73]但是他却把善功当作使人成为圣洁和增加上帝荣耀的一个重要途径。加尔文不像路德那样把信仰与善功截然对立起来，他认为信仰是圣洁和获救的内在确证，善功则是它们的外在确证。一个被上帝拣选的人，他的内心深处必定充满了对上帝的信仰，他在道德行为、宗教社会活动、家庭生活和日常工作等方面也必定表现出淳朴、友爱和勤奋节俭等美德（善功），因此恩典、信仰和善功这三者通常是不可分割地联系在一起的。恩典之光必然伴随着纯正的信仰，纯正的信仰必然伴随着切实的善功。这种切实的善功并不表现为远离尘世的苦修苦行和刻意标榜的赤贫乞食，更不表现在罗马教会的宗教仪式和各种形式化的赎罪方式中，而是体现于最平凡的世俗生活和日常工作中；善功的主要目的也并非是为了自身的获救（因为善功本身就是获救的外在确证），而是通过增进现世的道德和财富来达到荣耀上帝的目的。这样就使一切世俗性的活动、特别是经济活动被打上了神圣的烙印，具有了善功的性质。这是加尔文教义中所蕴涵着的最重要的伦理启示，它开辟了一条充满了神性光辉的人间生活道路。路德充其量只是把上帝等同于人的信仰，使思想获得了神圣性（安立甘教仅仅把上帝等同于英格兰国王，使政治利益获得了神圣性）；而加尔文则让上帝直接呈现于最卑微的实践活动——世俗生活、日常工作和职业劳动——中，使现实的经济活动获得了神圣性。路德的宗教使人在获得思想的自由的同时牺牲了行动的自由，它并没有也不可能改变德国社会的现实状况；加尔文的宗教却为新兴的资产阶级在最重要的实践领域——社会经济生活——中

施展才能提供了充足的神学根据，使其迅速地成长为不可战胜的时代巨人。恩格斯在谈到加尔文教的这一革命意义时写道：

> 但是路德所失败的地方，加尔文却成功了。加尔文的教义是正适合于当时市民中最勇敢的部分的要求。他的神之恩宠（Gnadenwahl）的说法正是下面这件事实在宗教上的表现：商业界的自由竞争的成功或破产，并不系于个人的活动或技巧，而系于人力所不能转移的情况。“这不决定于某人的愿望或奔波，而决定于”优越的但未被认识的经济力的“慈悲”。这在经济变革时代特别真确，那时候，一切旧的通商道路和商业中心被新的夺去了，美洲和印度被发现了，甚至自来最受尊重的经济信条——金和银的价值也动摇了，塌台了。加之加尔文的教会制度是完全民主的共和制的。既然神的国度改为共和制了，难道人间的国度能长此臣服于君主、主教和封建领主么？如果德国的路德教成了德国小诸侯手中驯顺的工具，而加尔文主义则在荷兰建立了共和国，在英国，尤其是在苏格兰建立了强大的共和党。[74]

根据加尔文的教义，我们可以确信，那些在资本主义的经济发展过程中由于聚敛财富而成为社会上最受人尊重的人，一定是上帝预先拣选的人；而那些不能通过自己的行为来增加上帝的荣耀的人，则一定是被上帝所遗弃的人。正为由于这个缘故，加尔文教成为最受资产阶级欢迎的宗教。

加尔文教义中对资本主义经济发展产生了最重要的影响的思想就是“天职”观念，这种观念使日常性的世俗活动获得了神圣性和宗教意义，从而把被天主教教义所分割开来并且截然对立起来的宗教生活与世俗生活重新融为一体。“天职”（Calling）一词是路德从《圣经》中译出并赋予新意义的概念，它普遍地被一切新教民族所采纳，尤其是在加尔文教和作为加尔文教支派的清教徒中，这个概念更是经常被提及。“天职”观念把劳动看作一种神圣的职责，一种增加上帝荣耀的手段，从这个观念中产生了那种悲剧性的忘我的奉献精神，即为了增加

上帝荣耀而非满足个人私欲的奋斗精神，以及一种现世性（而非彼岸性）的禁欲主义。这种禁欲主义不是像天主教所宣扬的那样表现为不食人间烟火和变态自我折磨，而是体现在最直接的日常活动中，体现在勤奋工作和俭朴生活中。人必须通过积极的现世活动来验证自己的信仰，在改造现实社会的过程中以行动的结果来增加上帝的荣耀和确定恩宠状态。正如天使们在接纳浮士德的灵魂时所说：

> 不断努力进取者，
>
> 吾人均能拯救之。[75]

马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中提出了一个著名的观点，即“现代资本主义精神，以及全部现代文化的一个根本要素，即以天职思想为基础的合理行为，产生于基督教禁欲主义。”[76]韦伯所说的“基督教禁欲主义”就是指加尔文的新教禁欲主义，这种禁欲主义既反对贫穷、懒惰和行乞，也反对“豪门的放纵挥霍”和“暴发户的奢华炫耀”，但是它却鼓励勤劳、节俭和发财致富，只要发财的目的不是为了满足私欲而是为了增加上帝的荣耀。所以，“它对中产阶级有节制的白手起家者怀有最崇高的道德敬意”。在保罗箴言中有“不劳动者不得食”和“魔鬼附在懒人身上”的字句，这些话成为新教禁欲主义的理论基础。在加尔文教徒看来，劳动是一种最好的禁欲手段，它可以使人抵御各种肮脏卑污的恶行的诱惑；而节俭和克制则是保持人的崇高道德境界的最有效的手段。更为重要的是，勤奋劳动与躬行节俭都是获得上帝恩典和具备纯正信仰的象征和确证，“宗教认为不停歇地、有条理地从事一项世俗职业是获得禁欲精神的最高手段，同时也是再生和信仰纯真的最可靠、最明确的证据。这种宗教思想，必定是推动我们称之为资本主义精神的生活态度普遍发展的、可以想象的、最有力的杠杆。”[77]这种禁欲主义的新教伦理对于英美资本主义的早期发展起

到了至关重要的推动作用。布林顿等人对韦伯的这种理论进一步发挥道：

新教教义，尤其是加尔文派教义，在积极方面，尽量鼓吹不断地工作；在消极方面，则极力劝阻各种各色的消费，因为消费会耗损大规模生产的能力，而大规模生产是近代经济制度的真髓。说得明白一点，加尔文派不鼓励美术、戏院、舞蹈、华服等美国经济学家威卜兰（Thorstein B. Veblen，1857—1929年）所谓的"显著的消费"。但是加尔文派并不阻止——事实上他被自己的生活方式所鼓舞——对于重要的，基本的食物、居处、衣服等等简单的，一般需要的满足。大家所需的所有必需品很容易地为大规模的工业生产所供给。加尔文派代表着一种基督教禁欲主义的新发展。

因此，加尔文派人数众多的社会就倾向大量生产，和一种没有"浪费"的消费。所以，在竞争的情况下，它的实业界领袖积聚了我们所谓资本的这种剩余，这种剩余可以投资在生产方法上，生产方法曾使西方富足。终日工作和没有娱乐——或是不多——使加尔文派的社会成为一种经济上极为繁荣的社会。[78]

但是，这种新教禁欲主义在16、17世纪也明显地继承了中世纪天主教禁欲主义的一些不宽容成分，这种不宽容既是针对自己的，也是针对别人的。这一点在加尔文本人身上就得到了最好的说明。加尔文是一个有着极强的使命意识的实干家，他一生都忙碌于实现他的政教合一的神权共和国宏图，他的事业在某种意义上与中世纪天主教会建立人间神国的企图有几分相似。加尔文全身心地投入到日常的教俗琐事中，他习惯于用严厉的约束、刻板的规章制度和无情的惩罚来使人们在思想和行为方面与他保持一致，因此他的日内瓦神权共和国就像一座纪律严明的罗马军营，加尔文本人则像一个以身作则、威严无比的将军。他就像早期基督教圣徒一样严于律己，勤奋工作，摈弃享乐，一举一动俨然以上帝在人间的仆人自律。据茨威格在《异端的权利》中记载，加尔文是一个崇高得令人畏惧的工作狂。"为了心灵之

故，他只允许他的身体享受绝对的、最低限度的食物和休息。”他每天只睡三四个小时，只进一顿节约餐，吃饭时也不忘看书。他从不散步闲荡和寻找任何消遣娱乐，整天忘我地写作和工作，全心全意地献身于宗教事业。“他凭着狂热的理智，一直生活在上帝的旨意和精神世界里……他理智得近乎执拗，他从来不需要任何能使人沉醉的快乐，诸如：醇酒、妇人、艺术或上帝赐与尘世享乐的多种天赋。”[79]加尔文一年讲道二三百次，在病倒时仍然让学生用椅子抬着布道和工作。加尔文既然对自己如此严苛，对别人当然也不会宽容。在他的神权共和国中，所有的人都必须信奉归正宗，对于那些持不同宗教见解者（无论是天主教徒还是其他教派的新教徒），加尔文派的宗教法庭并不比天主教的宗教裁判所更仁慈[80]。罗素认为在迫害进步思想方面，新教牧师和旧教教士一样“偏狂执拗”和“冥顽不灵”，他指的就是加尔文派。柯林森指出：“天主教和新教政权都认为，以前所未有的规模对那些被认为是妖巫或与撒旦为伍的上帝的敌人（多数是女性）处以火刑，乃是敬重上帝的行为。”[81]据统计，在加尔文执政的最初五年（1542—1546年）中，因宗教信仰原因而由他本人签署批准处死者有58人，被驱逐者有76人[82]。特别是1553年由加尔文亲自定罪，以“异端”罪名烧死了从罗马天主教的宗教裁判所中越狱逃到日内瓦避难的西班牙医生和神学家塞尔维特，使加尔文派的名声在推崇信仰自由和宽容精神的进步人士心中受到了极大的损害。

尽管路德的宗教更富有人情味、更温柔可近，但是加尔文却成为“唯一的国际性的宗教改革家。”路德的信义宗仅仅在德国人中受到欢迎，而加尔文的归正宗却在整个北部和中部欧洲迅速传播。路德宣称“我不用暴力或屠杀来保卫福音”，他的温和的和平主义态度使信义宗早在1555年的奥格斯堡和约中就获得了合法地位；而加尔文派却具有争强好斗的特点，严峻的国际形势使它不得不像基督一样宣称：“我带来的不是和平，而是刀剑。”面对着欧洲各国天主教势力和路德教诸

侯的敌视与威胁，加尔文派只能依靠自己的坚忍不拔的顽强意志和以暴力抗恶的决心来谋求生存和发展的权利。在天主教势力的汪洋大海中，加尔文派凭着刀剑为自己打下了大片领地，迅速发展为一个国际性的新教教派。在尼德兰，加尔文教在尼德兰人民反对西班牙统治者的民族解放斗争和资产阶级革命活动中扮演了一个极为重要的角色，并且在后来成立的联省共和国（即荷兰共和国）中一直发挥着中流砥柱的作用。在不列颠，加尔文教不仅成为诺克斯领导的苏格兰宗教改革的旗帜，而且还在英格兰引发了1640年的清教徒革命。在法兰西，加尔文教徒构成了胡格诺派（Huguenots）的主体，在法国西南部形成了很大的势力。从1562年开始，法国胡格诺派与天主教派之间发生了战争（即胡格诺战争）。1572年8月23日夜，巴黎的旧教贵族策划了屠杀胡格诺教徒的“圣巴托罗缪惨案”，致使战争升级。为了争取巴黎旧教贵族的支持和避免西班牙的军事干预可能导致的恶劣后果，曾经信奉加尔文教的法王亨利四世（1589—1610年位）于1593年宣布放弃新教信仰，重皈天主教，并且于1598年颁布了宗教宽容敕令（即南特敕令）。该敕令虽然重申了天主教在法国的国教地位，在新教地区恢复天主教会的统治，但是却承认了新教徒的信仰自由和宗教活动的合法性，并且赋予新教徒以政治、经济方面的平等权利。因此，布林顿等人认为：“法国新教徒的失败，是经过长期而艰苦的宗教战争才失败，是新教徒将新教的信仰烙印印在法国人的良知上后才失败的。”[83]加尔文教传播到波希米亚、匈牙利、波兰等地，并逐渐地向全世界渗透。在美国，独立战争在很大程度上是在信奉加尔文教的新英格兰孕育的。自从1620年首批在欧洲大陆遭到迫害的清教徒乘“五月花”号帆船（图53）在北美登陆后，一直到19世纪末，清教徒的“勤俭清洁”精神始终是美国文化的主体精神。柯林森在谈到加尔文教的世界性影响时说道：

到1600年，西欧从奥克尼群岛（Orkneys）到比利牛斯山脉（Pyrenees），向东最远到匈牙利，都广泛建立了归正宗教会。相比之下，福音派或信义宗教会在地理、政治和教派范围上只限于德国北部各州和斯堪的纳维亚半岛，该教派的神学分歧好不容易才在《协议声明》（Formula of Concord，1577）中达成谅解（莎士比亚说信义宗是“忧郁的信义宗”，不是没有道理的）。早在16世纪中期和爱德华六世统治时，至少就许多人的主观愿望而言，英国新教在神学甚至礼仪上，以及在某种程度上的行政和组织方面，都明显地背离信义宗而趋向归正宗教会，尽管由于保留了主教和传统教会组织的其他方面，英国教会与别的新教教会不太一样，这为未来的圣公会制奠定了基础。在伊丽莎白一世和早期斯图亚特王朝诸王统治时期，英国新教徒强烈地同海外“最好的归正宗教会”认同。[84]



图53 1620年清教徒前往北美新大陆的“五月花号”

除了新教三大主流教派之外，16世纪的西欧社会中还出现了一支最激进的新教教派，即再洗礼派（Anabaptists）。该派的主要特点是否认罗马教会对婴儿施洗的效力，因为婴儿没有信仰，认为只有那些能够行使自由意志的成年人自愿接受的洗礼才具有宗教效力（“再洗礼派”因此而得名）。再洗礼派盛行于德国、瑞士、荷兰等国的农民和下层民众中，带有极其狂热的特点。如果说路德派要通过一场宗教改革使基督教回到使徒时代的“因信称义”的圣洁理想中，那么那些缺乏知识但是却对现实状况极其不满的再洗礼派信徒则要通过一场社会革命使基督教回到弥赛亚运动的“一千至福年”的乌托邦承诺中。再洗礼派的信徒们在一些地方（如德国的闵斯特城）建立了财产公有的共产主义社会，推行一种绝对的平等理想，成为近代西方社会中最早实施共产主义理想的先驱者。该派的激进主张不仅遭到了德国天主教诸侯们的残酷镇压，而且也遭到了路德派和茨温利派的坚决反对，它的一些精神领袖和组织者，如托马斯·闵采尔、胡布迈尔、曼茨、汉斯·胡特等，都被旧教和新教的当权者们处以极刑。这些当权者们用一种具有嘲弄性的野蛮方法来对待再洗礼派：将他们全身淹入水中。但是再洗礼派的信仰并没有因为残酷的镇压而熄灭，它的宗教思想后来在洗礼派、教友派、孟诺派等新教教派那里得到进一步的发扬。

当我们对16世纪宗教改革运动和新教三大主流教派的情况作了简单的回顾之后，有必要对宗教改革的历史意义进行一个扼要的总结。

从世俗的角度来看，宗教改革导致了基督教世界的分裂，对于近代民族意识的觉醒和民族国家的形成均起了极其重要的促进作用。在16、17世纪的西欧，宗教信仰往往与民族意识和爱国热情混杂在一起，相互激荡，共同发展。在经历了100多年的宗教战争、尤其是三十年战争之后，“教随国定”的原则终于在1648年的《威斯特伐利亚和约》中得到普遍承认，并且将其适用范围从路德教扩大到其他新教教

派（如加尔文派）。那个时代所形成的宗教格局以及与此相应的国际政治格局，一直到今天都没有什么实质性的变化，天主教和新教的分水岭至今依然基本上以阿尔卑斯山为界。在世俗生活方面，新教信仰和新教伦理直接或间接地促进了资本主义经济、民主政治和思想自由的发展。16世纪的新教徒虽然和天主教徒一样充满了迷信思想、不宽容精神和陈旧观念，但是宗教改革运动的发展却在客观上打破了欧洲沉闷、僵化的文化局面，开创了一种宽容的时代气氛，为科学理性的勃兴、民主政治的生长、中产阶级的形成和经济生活的繁荣创造了条件。

从宗教的角度来看，宗教改革的发起者们，除了亨利八世之外，最初都是怀着一种虔诚的宗教动机来对腐败的罗马教会进行改革的。他们的初始目的非常单纯，就是要纯洁教会，革除弊端，把纯正的信仰置于至高无上的地位。与意大利人文主义者的出发点不同，宗教改革家们是站在神性的立场上来发起改革运动的。他们心目中的理想宗教组织是最初几个世纪里的基督教会，他们心目中的合格的基督徒是使徒时代和教父派的圣徒。但是，尽管他们的理想是无比崇高的，他们却能够根据时代的要求把崇高的理想落实到平凡的日常生活中。面对着中世纪基督教文化在理论与实践、理想与现实、原则与事实等问题上所造成的自我分裂的痛苦和异化的虚伪，他们非常巧妙地把基督教的天国理想与人间生活和谐地结合起来。路德将神性与人性融为一体，使人类精神获得了尊严；安立甘宗将上帝与凯撒融为一体，使国家利益成为至高无上的；加尔文将宗教生活与世俗生活融为一体，使日常工作具有了神圣性。从此以后，人们可以理直气壮地赞美人间生活，而不必再怀着一种深沉的愧疚心理和罪孽意识，因为这生活本身就是无比圣洁的神性的充分体现。人间就是天堂，人的灵性就是上帝，瞬间就是永恒[85]。人类精神开始对生存本身进行深刻的反思，并

在这反思的过程中产生了自我意识。这标志着人类精神历史上的一个新阶段，在这个阶段中，人们终于开始把感性的现实生活当作具有真实内容的生活，而不再把它仅仅当作一个虚幻的梦和彼岸生活的预修所。诚如浮士德所咏吟的：

人要立定脚跟，向四周环顾！

这世界对于有为者并非默然无语，

他何必向那永恒之中驰骛？[86]

注释

[1] 亨利希·海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1974年版，第30页。

[2] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第377页。

[3] 查尔斯·L·坎默：《基督教伦理学》，中国社会科学出版社1994年版，第47页。

[4] 歌德：《浮士德》，复旦大学出版社1983年版，第57-58页。

[5] 《新约·以弗所书》，第3章，第20节。））， 要使我不但在此一生，而且在血气方刚的年龄，不受这一类的诱惑，甚至清心寡欲者梦寐之中有丝毫意志即能予以压制的微弱诱惑也不再感受，在你并非什么难事。我已经对我的好天主诉说过，我目前还处于这一类的忧患之中，对你的恩赐，我是既喜且惧，对自身缺陷，悲痛流泪，希望你在我身上完成你慈爱的工程，到达完全的和平，等到“死亡被灭没于凯旋之中”（《新约·哥林多前书》第15章第54节。），此身内外一切将和你一起享受和平。（（奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第10卷，第30节。

[6] 12世纪的一位修道院长对那些不能虔诚地坚持圣事的修士们说：“人们通常认为，只有一个魔鬼折磨一切人，这是大错特错。请您想象，您全身淹入水中，上下左

右都是水，这就是从四面八方围攻您的魔鬼的准确形象。它们像我们从阳光中看到的那些灰尘一样，多得不计其数；它们充满着一切空间。”

[7] 参见维克多·雨果：《巴黎圣母院》，贵州人民出版社1980年版，第423-427页。

[8] 参见亨利希·海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1974年版，第18-19页。

[9] 参见维克多·雨果：《巴黎圣母院》，贵州人民出版社1980年版，第452-453页。

[10] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第608-609页。

[11] 这句名言源于公元前2世纪拉丁诗人特伦斯的一首诗，在文艺复兴时期成为意大利人文主义者的最响亮的口号。

[12] 吉本：《罗马帝国衰亡史》，第66章，转引自布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第四卷，台湾学生书局1984年版，第19页。

[13] 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第7页。

[14] C.沃伦·霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆1988年版，第379页。

[15] 参见雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第166-170页。

[16] C.H.哈斯金斯：《十二世纪的文艺复兴》，坎布里奇1927年版，第178页。

[17] 《新编剑桥世界近代史》第一卷，中国社会科学出版社1988年版，第2页。

[18] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第四卷，台湾学生书局1984年版，第20-21页。

[19] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1959年版，第343页。

[20] 转引自丹尼斯·哈伊：《意大利文艺复兴的历史背景》，三联书店1988年版，第29页。莱奥纳尔多·阿雷蒂诺即莱奥纳尔多·布鲁尼。

[21] 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第16页。

[22] 德斯佩泽尔与福斯卡：《欧洲绘画史》，人民美术出版社1984年版，第30页。

[23] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第125-126页。

[24] 但丁：《神曲·天堂篇》，上海译文出版社1984年版，第140-141页。诗中“我的夫人”指但丁曾经热恋过的、并且在《天堂篇》中引导他游历天国的俾德丽采。

[25] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第302页。

[26] 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第17页。

[27] 参见雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》第六篇第一章：“道德”。

[28] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第445、446页。

[29] G·F·穆尔：《基督教简史》，商务印书馆1981年版，第212页。

[30] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第167页。

[31] 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第19页；下卷，商务印书馆1976年版，第41页。

[32] 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1936年版，第659-660页。

[33] 海涅在《论德国宗教和哲学的历史》中强调：“这个马丁·路德却不仅给我们行动的自由，而且也给我们行动的手段，这就是说，他给精神一个肉体。他也给思想一种语言。他创造了德语。”

[34] 参见《英雄和英雄崇拜——卡莱尔讲演集》“第四讲：教士英雄”，上海三联书店1988年版。

[35] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第205页。

[36] 参见艾克哈特：《论自我认识》，载《德国哲学》第2辑，北京大学出版社1986年版，第185-190页。

[37] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第322页。

[38] 《英雄和英雄崇拜——卡莱尔讲演集》，上海三联书店1988年版，第212-213页。

[39] 《路德选集》上册，香港基督教辅侨出版社1957年版，第6—11页。

[40] 胡斯在受神圣罗马皇帝之召赴康斯坦茨为自己的宗教观点辩护时，曾得到帝国皇帝保证其人身安全的承诺，但是康斯坦茨公会议最终还是将胡斯活活烧死了。

[41] 转引自托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》上册，商务印书馆1992年版，第238页。

[42] 《路德选集》上册，香港基督教辅侨出版社1957年版，导论第15页。

[43] 参见第二章中关于神圣罗马帝国皇帝亨利四世与教皇格利哥里七世的主教叙任权之争。

[44] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第202页。

[45] 故而在以往的中译文里，Protestantism（“新教”）一词亦被直译为“抗罗宗”。

[46] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第四卷，台湾学生书局1984年版，第118-119页。

[47] 16世纪在欧洲流传着这样一段隽语：“伊拉斯谟点点头，路德即猛力冲刺；伊拉斯谟生下了蛋，路德便孵出了小鸡；伊拉斯谟稍示怀疑，路德遂定下法律。”由此可见这位著名的荷兰人文主义者对路德的重要影响。

[48] 《路德选集》上册，香港基督教辅侨出版社1957年版，第356页。

[49] 托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》上册，商务印书馆1992年版，第370页。

[50] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第389页。

[51] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第220页。需要指出的是，这种社会意义与其说是路德教的结果，不如说是加尔文教的

结果，我将在后面说明，加尔文教是如何通过把“世俗的”活动神圣化而使这些活动具有了善功的性质。但是由于路德是宗教改革的首倡者，因此把这个功劳归于他也无可厚非。

[52] 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第9页。

[53] 海涅强调：“自从路德说出了人们必须用圣经本身或用理性的论据来反驳他的教义这句话以后，人类的理性才被授予解释圣经的权利，而且它，这理性，在一切宗教的论争中才被认为是最高的裁判者。这样一来，德国产生了所谓精神自由或有如人们所说的思想自由。思想变成了一种权利，而理性的权能变得合法化了。”（《论德国宗教和哲学的历史》，第42页。）

[54] 转引自布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第四卷，台湾学生书局1984年版，第129页。

[55] 都铎王朝1485年由兰加斯特家族的远亲亨利·都铎建立，一直延续到1603年伊丽莎白一世去世时才为斯图亚特王朝所取代。

[56] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第454页。

[57] 转引自蒋孟引主编：《英国史》，中国社会科学出版社1988年版，第302页。“安立甘”为英文Anglican的音译，原意即“英格兰的”。

[58] 如果说被马丁·路德点燃的德国宗教改革最后导致德国人的精神自由或在思想（哲学）形态中的自由，那么由亨利八世点燃的英格兰宗教改革最终就导致了英国人的政治自由或在实践形态中的自由。

[59] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第201页。

[60] F.基佐：《一六四〇年英国革命史》，商务印书馆1985年版，第25页。

[61] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第465页。

[62] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第四卷，台湾学生书局1984年版，第171页。

[63] 清教徒是英格兰国教会中以加尔文派宗教思想为旗帜的改革派，他们要求“清洗”国教会中保留的天主教教义和仪式，提倡“勤俭清洁”的生活方式。由最初的清教徒中不久又发展出温和的“长老派”和激进的“独立派”，这两派后来在17世纪英国资产阶级革命中发挥了重要作用。为了躲避宗教迫害，一些清教徒移居荷兰和美国，成为荷兰资本主义发展的中坚力量和美国文化的最初开拓者。

[64] F.基佐：《一六四〇年英国革命史》，商务印书馆1985年版，第25页。

[65] F.基佐：《一六四〇年英国革命史》，商务印书馆1985年版，第25页。

[66] 《莎士比亚全集》第四卷，人民文学出版社1978年版，第327-328页。

[67] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第410页。

[68] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第410页。

[69] 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆1984年版，第87页。

[70] 转引自弗洛姆：《逃避自由》，上海文学杂志社1986年版，第50页。

[71] 李平晔：《宗教改革与西方近代社会思潮》，今日中国出版社1992年版，第204页。

[72] 转引自张绥：《基督教会史》，上海三联书店1992年版，第321页。

[73] 加尔文：《基督教要义》，中册，香港基督教辅侨出版社1959年版，第372页。

[74] 《马克思恩格斯论宗教》人民出版社1954年版，第81-82页。

[75] 歌德：《浮士德》，复旦大学出版社1983年版，第685-686页。歌德在1831年6月6日对艾克曼说：“在这诗句里，包含着浮士德得救的关键。浮士德从事越来越崇高，越来越纯洁的活动，直到最后，永恒之爱从上面拯救他。这和我们的宗教观念完全一致，按照这种观念，我们不光是靠本身的力量，还要加上神的慈悲才能得到幸福。”但是神的慈悲恰恰显示在人的努力之中。

[76] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，四川人民出版社1986年版，第170页。

[77] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，四川人民出版社1986年版，第162页。

[78] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第四卷，台湾学生书局1984年版，第205-206页。

[79] 茨威格：《异端的权利》，三联书店1986年版，第49页。

[80] 在加尔文派当政的日内瓦，一个由市议会任命、由长老和牧师们组成的宗教法庭每周召开一次会议，审判那些被指控有不良思想和不轨行为者。

[81] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第225页。

[82] 参见张绥：《中世纪“上帝”的文化》，浙江人民出版社1987年版，第267页。

[83] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第四卷，台湾学生书局1984年版，第153-154页。

[84] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社1995年版，第222页。

[85] 如果说人文主义者通过把神性降低为人性而克服了中世纪基督教文化的二元对立的痛苦，那么宗教改革家则通过把人性提高到神性而克服了这种痛苦。就此而言，二者是殊途同归的。

[86] 歌德：《浮士德》，复旦大学出版社1983年版，第685-686页。

第二节　宗教信仰的衰颓与科学理性的勃兴

一、宗教宽容与理性精神

16世纪宗教改革运动如同烈焰一般迅速席卷欧洲基督教世界，各种新教教派不仅在北部欧洲取代了罗马天主教的精神统治和组织统治，而且还大有向阿尔卑斯山以南的天主教核心地区扩散的势头。面对着这种日益严重的威胁，罗马天主教会不得不在对北方世界的宗教改革运动采取抵制和镇压的同时，开始考虑从自身内部进行改革以消除弊端的问题。在这种情形下，就产生了“罗马教会的改革运动”（Catholic Reformation），这场天主教内部的改革运动被新教人士称为“反宗教改革运动”（Counter-Reformation，天主教人士却对这个名称颇不以为然）。如果说宗教改革运动是一场日耳曼世界的运动，那么“反宗教改革运动”则主要是一场拉丁世界的运动，它在罗耀拉所建立的军事化的耶稣会中达到了高潮，并取得了显著的成效。这场运动的主旨与其说是为了镇压新教，不如说是为了整饬天主教内部的教规和道德作风。因为只有通过自我更新的方式，自觉而主动地革除天主教会内部的种种积弊和腐败现象，才能使日趋衰弱的天主教会抵挡住汹涌澎湃的新教流潮的冲击波。尽管基督教世界的分裂已成定局，新教的壮大和合法化也已成为不可回避的事实，但是罗马教会的宗教改革毕竟遏制住了新教进一步向南扩张的势头，保住了天主教世界的半壁江山，并且重振了正统信仰的严肃性和神职人员道德的纯洁性。天主教之所以能够在新教的咄咄逼人的攻势面前最终站稳脚跟，实赖于这场内部的改革运动。

罗马教会的改革运动的宗旨有两点：一是捍卫在新教力量的打击下节节败退的天主教世界，二是对天主教会内部普遍存在的各种腐败现象进行清洗，革除弊端，以提高天主教会机体的免疫力。第二个宗旨是它的主要宗旨，因此这场运动应该更恰当地称为“罗马天主教的复兴运动”。这场复兴运动由于得到了哈布斯堡王朝的西班牙国王们和瓦罗亚王朝的法兰西君主们的双重支持（尽管西班牙与法兰西这两个欧洲大陆上最强大的专制主义国家在16、17世纪一直处于对立状态），再加上一些极具战斗力的新修道团体的出现，因此取得了较为理想的效果。在这些维护罗马天主教会的权威性的力量中，耶稣会具有举足轻重的地位。

耶稣会的创建人伊纳爵·罗耀拉（Ignatius Loyola，1491—1556年）出生于西班牙北部的一个贵族家庭，1521年他作为西班牙军队的一名士兵在对法军作战时身受重伤，此后开始潜心于宗教事业。罗耀拉在气质性格方面是属于与加尔文同一类型的人，具有极其坚定的宗教信仰、意志力量和实干精神，区别仅在于他的忠诚是指向罗马天主教会的。抱着对这个世界的一种“神圣的公正无私的态度”，罗耀拉于1534年在巴黎组建了一支与加尔文的归正宗同样富有战斗力的宗教组织——耶稣会。这是一个按照军队编制创建的修会，它绝对效忠于罗马教会，并且具有组织严密、纪律森严的特点。1540年耶稣会得到教皇保罗三世的认可，成为罗马教会进行内部改革和与新教抗衡的生力军。耶稣会的教规出自罗耀拉的《灵性修行》一书，它规定会士必须无条件地服从会长，而各地会长则须服从总会长，总会长常驻罗马，有“黑衣教皇”之称。入会修士必须立“三绝”誓愿，即绝财、绝色、绝意，并绝对效忠于罗马教皇。耶稣会的教规表现了对罗马教会的愚忠精神和誓死捍卫天主教信仰的决心，下引两条为例：

第一，抛开一切个人的判断，随时随地以诚心诚意的态度，服从耶稣基督的真正妻子，我们的圣母，我们绝对确实的与正统的女王罗马教会。它的权威经教会组织而

加诸在我们的身上。

第十三，我们大家可能都意见相同而且与（罗马）教会一致，倘若有些东西在我们看来是白的，而教会说它是黑的时候，我们就该和教会取同一的态度说它是黑的。因为我们应该毫无疑义的相信，主耶稣之灵，与他的妻正教会之灵，是同一的。我们受教会之灵的统治，并引导至得救。[1]

像中世纪所有为了整饬教规而建立的修道团体一样，耶稣会的出现确实对于改变天主教会在纪律和道德方面的松弛堕落状况起到了不可低估的作用。耶稣会修士一般都能够严于律已，在他们身上几乎见不到天主教教士和其他修会修士身上的那些恶行劣迹。他们诚心敬主、热忱布道，不辞劳苦、不畏危难（但是在迫害异端和镇压新教徒方面也决不心慈手软）。在天主教发生普遍危机的时代，罗马教会能够大难不死，天主教信仰能够继续控制一部分人的心灵，主要应归功于耶稣会的努力。耶稣会组织不仅迅速扩及到一切天主教国家，而且还积极地向北方新教国家渗透，一些具有奉献精神的耶稣会传教士甚至还把天主教的信仰传播到西欧以外的广大世界，如北美洲、印度、日本和中国等地（明万历年间来中国传教的利玛窦等人即为耶稣会修士）。

罗马天主教复兴运动的另一件大事是特兰托公会议的召开，这个会议虽然拖拖拉拉地开了近20年（从1545年一直开到1563年），但是它却使危机四伏的天主教信仰重新振作起来。特兰托公会议为天主教的思想体制和组织体制再度奠定了基础，澄清了被新教弄得纷乱不已的教义，整顿了教会内部的纪律和道德风气，加强了教皇的统治地位。在这次公会议决议的基础上制订的《特兰托信纲》（The Trent Profession of Faith），表明了在教义和教仪等问题上决不与新教妥协的立场。该信纲坚决反对新教关于“信徒即教士”的说法，重新肯定了教会和教士在拯救灵魂方面的重要作用；重申了天主教的“化体说”和七项圣事，强调信仰和善功的不可偏废性；规定对圣经的理解必须以罗马教会的解释

为依据，圣经与教会发言人同样都是神学的凭证；甚至在赎罪券的问题上，《特兰托信纲》也毫不让步，只是声明赎罪券不应该被理解为一种金钱交易，而是将其阐发为灵修的一种方式。但是另一方面，特兰托公会议及其信纲也严厉地谴责了天主教会内部普遍存在的各种堕落现象，坚决要求革除教会的弊端，强调神职人员必须严守誓愿，禁止买卖圣职。为了加强纪律和统一思想，罗马教会还印行了“禁书目录”，对危害正统信仰的各种书籍进行严格的检查，从而有效地保证了天主教徒在思想上和组织上的一致性。

罗马教会改革运动与新教改革运动的一个重要区别在于，它不是要改变教义和教仪，而是要改变习惯和实践方式。因此这场改革运动的结果是严肃了教规，端正了教士作风，加强了天主教信仰的感召力和罗马教会的战斗力，并使天主教徒在一种纯洁化了的思想和道德的基础上团结起来。由于罗马教会内部的改革取得了一定的成效，西方国家纷纷脱离天主教而倒向新教的“多米诺骨牌运动”停止了，罗马教会的名誉和元气也逐渐得到恢复。韦尔斯指出：“罗马教会内部的宗教改革所作出的变革和脱离母体的新教教会所作出的变革一样重大。从此再没有公开的丑事和分裂记载下来了。但是如果还有什么可说的，那就是教义的狭隘性加深了。”[2]这种“教义的狭隘性”与欧洲各国的政治因素复杂地搅和在一起，导致了旷日持久的宗教战争，这些宗教战争构成了从宗教改革运动爆发到1648年威斯特伐利亚和约签订这一时期西欧历史的主旋律。在一系列的宗教战争中，表面上是天主教的哈布斯堡王朝（它控制着西班牙和神圣罗马帝国）与新教的日耳曼诸侯以及荷兰等国之间的直接对峙，实际上欧洲各国均在利益原则的推动之下纷纷从中渔利，谋求自身的发展。尤其是野心勃勃而擅长谋略的法国人，在天主教和新教的对垒之间左右逢源、游刃有余，从宗教战争中捞到了不少好处，终于使法兰西在路易十四的“伟大世纪”中成为欧洲大陆最强大的君主专制国家。

西方近代的民族主义或国家主义最初是与宗教改革一同发展起来的，并且通过宗教战争而得以确立。在宗教战争之前，欧洲人对于自己的国家并没有十分确定的概念，“王朝国家”的版图是随着君主们的婚姻状况和继承状况而不断改变的。政治和战争只是国王、贵族和骑士们的事情，老百姓对于自己究竟归属于哪个国家管辖是丝毫也不感兴趣的，在他们的眼里只有封建领主而无民族国家。由于宗教改革和宗教战争的作用，王朝国家逐渐让位于民族国家，不同的宗教信仰和1555年奥格斯堡和约规定的“教随国定”原则，在很大程度上增强了人们的民族意识和爱国心。在宗教战争期间，宗教情感和爱国心相互激励，荷兰人凭藉新教信仰抵御了西班牙人的入侵，爱尔兰人凭藉天主教信仰加强了对英国人的抵抗；英国人以自己的新教国家而自豪，西班牙人则以自己的天主教国家而骄傲。宗教战争的最重要的后果之一就是政教分离，法国人在这一点上最先作出了表率。黎世留独创的“国家的立场”（Raisond’etat）一词在宗教战争结束后成为欧洲政治生活中最具有影响力的术语，各国都开始撇开宗教因素的影响而独立地发展自己的国力。在这方面，荷兰、法国和英国是最典型的例子，而西班牙由于过份地受到宗教因素的牵制，最终在近代欧洲的政治竞争中衰落下去。到了17世纪中叶以后，在欧洲的政治生活中，宗教气氛越来越淡薄，而新兴的国家主义和科学理性则成为近代西方国家发展的主要动力。

威斯特伐利亚和约不仅结束了三十年战争，而且也结束了一个时代，即宗教专制的时代。威斯特伐利亚和约的一个重要内容就是重申了1555年奥格斯堡和约确定的“教随国定”原则，而且使这个原则适用于加尔文教。该和约的有关条款规定:

下面是关于宗教争执的决定：1.巴骚条约（1552）及奥格斯堡宗教和约应保持其神圣与不可破坏性。现行的和约须解决该两约的争执之点。在其他方面，在两种信仰

的选侯、诸侯和其他的领主之间，必须有完全的相互平等；对一方是对的，对他方也应是对的。双方的暴力行动必须停止和被禁止。（其下有五十八款，规定修道院的权利与土地，保证宗教活动及信仰的绝对自由等等。）……

皇帝陛下及帝国所有的等级一致决定，根据宗教和平、现行公约以及本公约对一切宗教纠纷的处理办法，给予信仰天主教的和信仰福音主义派（指路德派）的邦国的一切权益，连同帝国所决定的其他项目，对于信仰复初派（指加尔文派）的邦国，同样有效。……如某一诸侯或其他领主或教会保护人日后在宗教上改信另一派，又或某诸侯由于继承权或按此条约的规定而获得或重领现正奉行另一派宗教的侯国或辖区，像这样的诸侯，固可在其府邸内设置本教派的宫庭宣教士，而不致妨碍及侵害他们的臣民，但他们不得改变公众的宗教信仰或前此已生效的教会法规；他们既不得把另一派的信徒所建立的教堂、学校和医院或彼等的收入利益和什一税等侵夺过来，为自己一派的信徒所使用；亦不得利用主教职、保护人或诸如此类的管辖权来强迫其臣民接受自己一派的教士，也不得用任何直接或间接的方式，使另一派宗教受到阻挠和不便。……2.个别教众集团出于自愿和以自己的费用愿意接受其新领主的宗教者，听之。[3]

从此以后，信仰成为私人的事情，一个人遵奉哪一派的宗教信仰全然由他自己决定，就好像他可以根据自己的兴趣来选择不同的服装和食用不同的食品一样。人们对不同教派的并存与和平共处已经习以为常，对教派之争则感到厌倦。“通过三十年战争，人人深信无论新教徒或旧教徒，哪一方也不能获全胜；统一教义这个中世纪的愿望必须放弃，这于是扩大了甚至在种种根本问题上人的独立思考的自由。”[4]在这种情况下，首先在荷兰、继而在整个欧洲（除意大利和西班牙等少数国家外）出现了宗教宽容的精神，信仰上的自由极大地促进了欧洲学术的复兴，宗教宽容成为西方近代科学和哲学生长的温床，从而使17世纪成为科学和哲学迅猛发展的世纪。在宗教宽容的精神气氛下，哥白尼在16世纪时不敢发表的科学假说，到了17世纪由开普勒修改后理直气

壮地表述出来。1600年布鲁诺由于坚持日心说被罗马教会烧死，而当1633年伽利略迫于宗教裁判所的淫威不得不对地球转动的学说表示悔过时，他仍然敢在悔过之后说道："无论如何，地球仍然在转动着！"在伽利略生活的意大利，愚昧的宗教专制仍在肆虐，然而在宗教气氛较为宽松自由的英国，牛顿已经取代上帝成为物质世界的主宰。

由于在17世纪中叶以后基督教世界的分裂和新旧教的对垒已经成为无法弥合的事实，因此，随着人们对教义纷争和教派冲突的兴趣的日益淡漠，宗教宽容就开始逐渐取代宗教偏见和宗教迫害而成为新的时代特征。"基督教分裂成为互相竞争的派别至少间接地对人们有利。从长远的观点说，它制止了教会的专制统治，从而促进了宗教自由。由于在不同的国家里不同的教源又有发展，因此人们逐渐认识到任何一种教源不可能强大到把它的意志强加于其他教源的地步。任何一个教源为了继续存在，必须采取互相容忍的政策。"[5]宗教宽容的范围起初只限于基督教内部各教派之间，后来逐步扩大到基督教信仰与非基督教（异教）信仰之间，最后则演化为一种一般性的宽容精神，普遍适用于一切社会生活领域，成为科学理性与民主思想赖以产生的精神前提。

那些对基督教（无论是天主教还是新教）的思想专制和宗教迫害进行了激烈批判的17世纪思想家们，如英国的洛克（图54）、法国的培尔等人，本身并非无神论者，但是他们却认为一个真正的基督徒应该是一个具有宽容精神的人。在他们看来，基督教的本质就是博爱和仁慈，而现实世界中盛行的宗教迫害是违背基督教的本质的，尽管这些迫害活动打着神圣的旗帜。正是出于一个基督徒的责任感和博爱精神，他们才奋力呼吁宗教宽容。汤因比指出："17世纪一些倡议宽容的人，如洛克，都是虔诚的基督徒。他们为宽容辩护的动机主要是因为他们感到不宽容是违反基督教的，并且看到盗用基督教的名义推行不宽容会使西方精神背离西方传统的宗教。"[6]洛克在致友人菲力·范·林堡格的一

封信（即《论宗教宽容》）中写道：

蒙您向我询问关于不同信仰各教派的基督徒之间互相宽容的想法，我必须坦率地回答您，我把那种宽容誉为纯正的教会基本特征的标志。因为不论一些人如何夸耀其出生地和名字的古老，或其外部仪式的华丽；而另一些人则以其教规改革相炫耀；其实，他们都无非是为了标榜其信仰的正统性——因为每个人都以自己为正统——这些和其他诸如此类的东西都不是基督教会的标志，只不过是人们互相争夺统治他人的权力和最高权威的标记罢了。任何人尽可以郑重其事地以此相标榜，然而，倘若他缺乏仁爱、温顺以及对全人类乃至对非基督徒的普遍的友善，他自己当然也就不配为一个真正的基督徒了。……

我要提醒他们注意：《福音书》迭次宣布，基督的真正门徒一定要忍受迫害，但是说基督的教会应当去迫害别人，甚至以火和剑来强迫人们接受它的信仰和教义，这却是我在《新约》的任何章节里永远无法找到的。……

其次，任何私人都无权因为他人属于另一教会或另一宗教以任何方式危害其公民权利的享受。他作为一个人而享有的一切权利以及作为一个公民而享有的公民权，都是神圣不可侵犯的。这些并不是宗教事务。无论他是基督徒，还是异教徒，都不得对他使用暴力或予以伤害。……

基督教世界之所以发生以宗教为借口的一切纷乱和战争，并非因为存在着各式各样的不同意见（这是不可避免的），而是因为拒绝对那些持有不同意见的人实行宽容（而这是能够做到的）。为贪婪和统治他人的欲望所驱使的教会首领们，利用官长们的狂妄野心和幼稚的民众的迷信心理，违反福音书的原理和仁爱的训示，向他们传播宗派分立论者和异端派将被剥夺其财产并予以毁灭的邪说，以此来诱惑和煽动他们去反对那些与他们持有不同意见的人。这样，他们便混淆了教会和国家这两种本身截然不同的事物。……那些正人君子们与其说是传播福音的教师，不如说是政府的官员。他们企图通过逢迎君主们和当权者的野心与统治欲望，来极力加强国家内部的专制统治，否则，他们是不能在教会里建立起这种专制统治的。这就是我们所看到的国家与教会之间的不幸的一致。如果每一方都把自己限制在各自的范围之内，一个管理国家

的世俗福利，一个掌管灵魂的拯救，双方之间是不可能发生任何冲突与不和的。我恳求万能的主应允我们，使和平福音最终得到传播！愿民事官长愈来愈小心谨慎地使自己的良心遵从上帝的法律而不是以世俗法律来约束人们的良心，这样，他们就会像国家之父那样，把他们的全部主张和努力用之于全面增进其所有子孙后代的公民福利，只有那些狂妄的、放肆的、危害自己同胞的人不在此列。愿所有那些自诩为使徒继任者的教士们和平而谦谨地踏着使徒们的脚步行走，不要干预国家事务，以便全心全意地致力于促进灵魂拯救的事业。再见！[7]

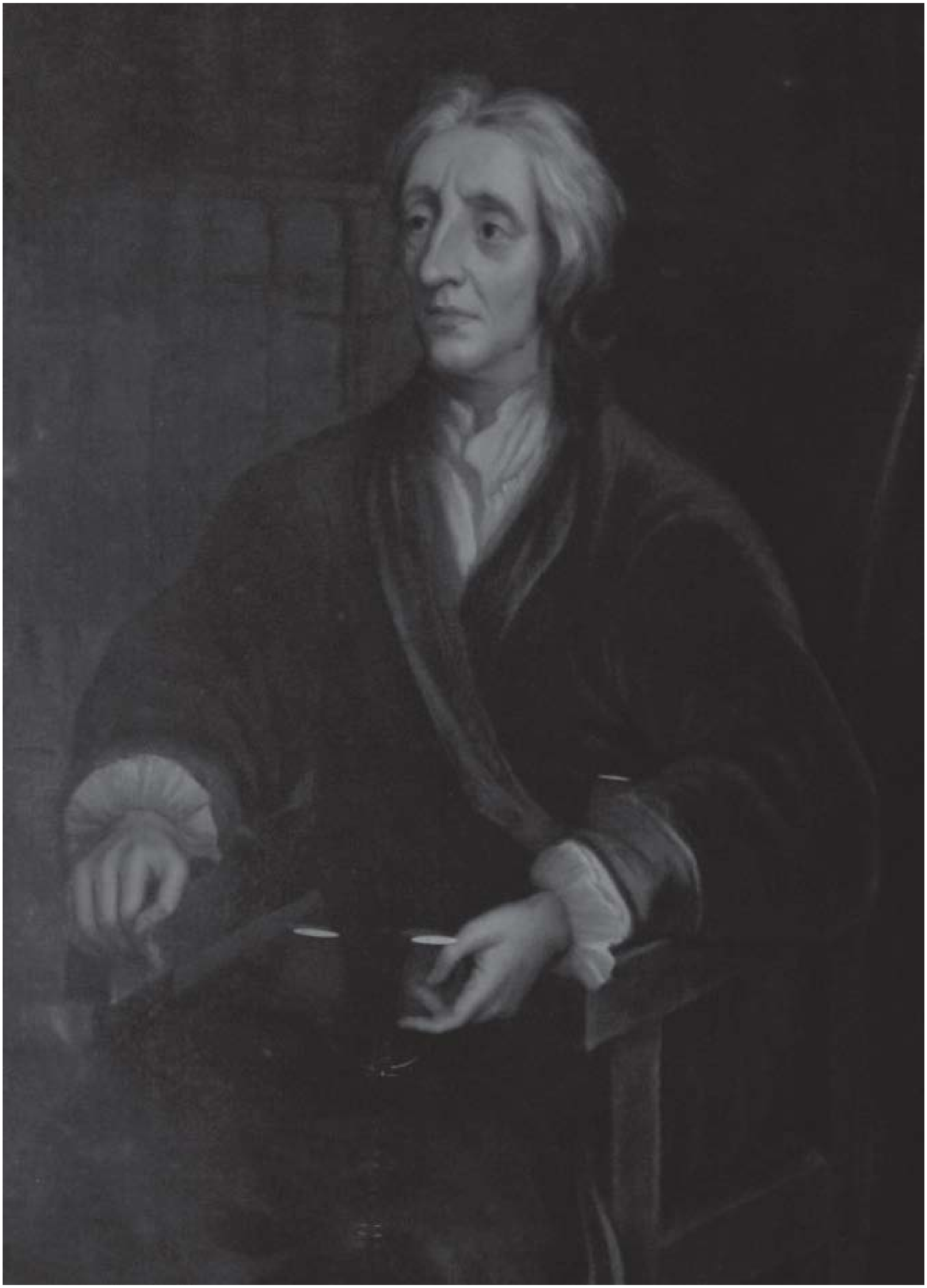


图54 17世纪英国民主思想的奠基者约翰·洛克

另一位更为激进的宗教宽容论者培尔则对基督教会的种种不宽容行为和残酷的宗教迫害活动进行了辛辣讽刺和无情针砭：

伊斯兰教徒根据他们的信仰原则有义务使用暴力达到摧毁其他宗教的目的；尽管如此，他们在过去几个世纪里对于其他宗教还是宽容的。基督徒除了布道和训导之外，没有其他任何使命；尽管如此，他们自古以来一刻不停地用剑与火剿灭那些不信奉他们宗教的人……我们也许可以确信，假如当初是西方基督教徒而不是撒拉逊人或土耳其人赢得对亚洲的统治，那么如今就连任何希腊教堂的遗迹都不会留下。他们是从来不会像异教徒宽容当地的基督徒一样，宽容伊斯兰教徒的。……

如果异教徒一致认为在智慧、学识和军事力量各方面同我们作一次较量是必输无疑的，那么，我们应当相信他们的话；因为在这些方面，他们在今天必然会一败涂地；在这三方面，他们永远不如我们基督徒。我们远比他们精通屠杀、轰炸、剿灭人类的手段，真是无比优越。……

看见关于恩典的论争竟会在人的灵魂里产生如此深刻的分裂，真是莫明惊诧，难以言表。每一个教派都把教唆可怕的不虔诚和渎神的罪名加给其他教派，并且把敌意推向极至。然而，根据所有合乎礼仪的道理，显然人们最应当对这一类教义实行彼此的宽容。一个党派内部倘若能够清楚地证明自己观点的正确，能够给出一目了然的、明确的、令人信服的疑难答案，固执己见倒还情有可原。但是，当人们不得不说他们提出的答案不过是人类智力无法理解的、隐藏在上帝不可理解的无限性宝库里的种种奥秘时，那么处在这种理智困境里的人们竟还摆出一副倨傲的样子，大声呵斥、诅咒、流放或绞死持不同观点的人，这是完全不可原谅的。[8]

17世纪具有怀疑精神和批判意识的哲学家们对基督教会的不宽容做法的猛烈抨击，培养了一种普遍的宽容精神，并且把宗教信仰由教会垄断的特权变成了个人心灵的一种自由权利。正是这种宗教宽容精

神打破了基督教世界中长期存在的宗教偏见和宗教迫害的陋习，使基督教各教派中逐渐生长出一种思想自由和信仰自由的气氛，并在无形中达成了一种认为基督教各教派、各种其他宗教信仰（如伊斯兰教等）甚至无神论思想都具有平等的精神权利的默契。上帝不再是心胸狭窄的和排他性的独断专行者，而成为一个宽宏大量的和兼容并蓄的精神庇护人。正是在17世纪宗教宽容气氛的庇护下，与宗教信仰相对立的科学理性才能较为顺利地发展起来（与16世纪相比）。科学理性的发展起初是借助于自然神论的形式，即把上帝变成一个受理性原则支配的自然主宰者，通过架空上帝的做法来为自己谋求一块生存之地；待到羽毛丰满之后，才在18世纪启蒙主义者那里采取了与宗教信仰公开决裂和直接对峙的形式。

在17世纪，率先实行宗教宽容的荷兰成为一切具有先进思想的科学家和哲学家的麇集地与避难所，成为思想家们能够自由地发表各种“异端”言论的唯一场所。许多在欧洲其他国家不能发表的著作，都是在荷兰首先发表出来的，如洛克的《论宗教宽容》，笛卡尔的主要著作《方法谈》、《形而上学的沉思》、《哲学原理》（笛卡尔在荷兰居住了20年），斯宾诺莎的《神学政治论》（斯宾诺莎毕生都生活在荷兰），等等。在自然科学领域，17世纪的荷兰涌现出一大批杰出的科学家，如惠更斯、斯瓦默丹、雷汶胡克等人。此外在一切其他的文化领域，如法律、历史学、艺术和文学等方面，都产生了一批时代的巨人，其中最有影响的有近代国际法的奠基者胡果·格劳修斯和天才的绘画大师伦勃朗。莫里斯·布罗尔说道：“一个国家的伟大程度是用它所产生的伟人进行衡量的，如果这话确实，那么使十七世纪的荷兰显得光辉灿烂的，那就不是政治事件，也不是经济活动，不管它们曾经激发起怎样的光荣，而是那人材济济的学者和艺术家，他们的数量和质量都是真正惊人的。”[9]17世纪对于荷兰来说无疑称得上是一个黄金时代，而这个黄金时代的文化繁荣不仅与荷兰的政治、经济背景有着密切的联

系，而且更与当时荷兰社会中普遍弥漫的宗教宽容气氛有着直接的关系。当时的一位英国驻荷兰的外交官承认：在欧洲的其他国家，宗教的坏处都多于好处；唯独在荷兰，宗教的好处多于坏处。各种宗教信仰的外国人，包括最激进的索齐尼主义者和最顽固的天主教徒[10]，都可以在荷兰高枕无忧地生活，而不必担心受到迫害。这种宽容气氛无疑大大地加强了荷兰的吸引力，促进了世俗文化的繁荣。对于思想和艺术的繁盛来说，最重要的前提条件并非良好的政治、经济环境，而是宽松的精神氛围。换言之，培育出争妍斗艳的思想奇葩的最合适的沃土通常是这样一种状况，这种状况或许称不上强大或富庶，但是它却必定是一块充满了自由精神的土壤。这种自由精神曾经在15、16世纪导致了意大利和南部欧洲的思想解放局面（它的表现形式就是人文主义思潮），到17世纪以后它却成为促使荷兰和北欧世界的思想之花狂开怒放的最有效的催化剂。

如果说在17世纪的荷兰公开盛行的宗教宽容和自由气氛使它成为各种先进思想的荟萃地，那么在同一个世纪里悄然流行的宗教宽容和理性精神则使英国成为近代自然科学发展的良好土壤。英国人在宗教宽容方面虽然不像荷兰人那样坦露和张扬，但是他们却以一种审慎而机智的现实主义态度把关于宗教问题的争论与关于自然科学的研究区分开来，使得二者尽可能地做到“井水不犯河水”。17世纪的英国科学家们始终小心谨慎地不去触犯宗教信条，他们把烦琐的神学问题留给了教会，而只潜心去探索自然界本身的奥秘。他们承认上帝是自然界和人类精神的绝对主宰，但是却把上帝变成了一个富有理性精神的主宰者，让他用理性法则来创造和支配整个世界。因此，科学家们的神圣使命就在于，通过对充溢于自然界之中并表现为自然界自身规律的上帝的理性的研究，来达到认识和赞美上帝的目的。这样一来，自然科学就不必再像经院哲学那样从烦琐的神学教条和神秘的天启真理出发，而应该使自己的眼光专注于最直接的经验世界。牛顿的机械论世

界观就是17世纪英国科学家们的审慎而机智的现实主义态度的最恰当的表述，这种机械论世界观的最重要的哲学意义在于：把自然界当作一个最充分地体现着上帝的本质（理性）的场所来加以对待（而不是像中世纪神学理论那样把自然界当作一个被上帝所鄙夷的垃圾堆），把研究的重心从上帝本身转向了上帝的创造物，从而使自然科学获得了与神学同等的神圣性：

牛顿的机械世界观，与整个新科学都有极其重要的神学的与哲学的含意在内。严格地说来，自然科学并不讨论神学与哲学上的大问题。自然科学不讨论“目的”与“意义”，只是提供“方法”与“理论”，而其所提供的理论总是解释性与说明性的，不是道德上的裁判。然而，从历史上来说，近代科学的兴起与一个极明确的世界观和价值体系唇齿相依，这个明确的世界观和价值体系最好的称呼或许是理性主义（rationalism）。这是一个含义很广的名词，因为一个理性主义者可能同时也是个上帝的信仰者。可是，我们再从历史上来看，由于西方理性主义的影响，上帝不是被根本摈弃了，就是贬为“第一因”了（First Cause）。这个“第一因”就是牛顿的世界机械的起动力，但是这个“第一因”并未——其实是并不能——参与机器的运作。[11]

这种仍然保留着对上帝的尊重、同时又构成了新科学的哲学基础的理性主义世界观，在17世纪表现为自然神论，它可以看作是新崛起的科学理性面对强大的宗教信仰时所表示的一种最朴素的分庭抗礼的愿望。

二、从自然神论到无神论

尽管17世纪可以称为一个宗教宽容的时代，但是传统宗教的影响仍然是无处不在的，在这种情形下，任何公然的反宗教信仰的无神论

思想都是难以被社会所容纳的。17世纪充其量只是一个信仰多元化的时代，而不是一个无信仰的时代；宽容的范围也仅限于不同的宗教教派之间，尚未扩大到有神论者与无神论者之间。因此，当时最激进的思想家们仍然披着一件宗教信仰的外衣，他们可以激烈地批判基督教会关于上帝存在的种种说明，但是却不敢否定上帝的存在本身；他们无情地攻击传统的信仰**形式**，却力图维护真正的信仰**内容**。理性在17世纪的任务是对**具体的宗教或基督教专制的现实状况**进行批判，而不是对**一般的宗教或宗教专制的理论基础**进行批判；它的锋芒所向是人间的教会，而不是天国的上帝。

因此，当理性在近代开始要求自己的独立权利时，它最初采取的是一种怯生生的形式，即自然神论的形式。自然神论的哲学基础是经验主义，同时它与宗教战争之后出现的宗教宽容精神以及新兴的启蒙思想也有着不解之缘。自然神论的最显著的特点是企图把上帝变成一个合乎理性的创世者，把一切神学教义尽可能地纳入理性范围内来加以解释，从而限制甚至根本取消启示的作用，因此自然神论又被称为理性主义神学。自然神论者通常都把自然界与上帝分成两个相互独立的世界，虽然从理论上来说自然界是上帝创造的结果，但是上帝创世之后一般就不再干涉自然界的事务。在自然神论者看来，“世界是一部巨大的机械装置——一只放大了的表，为一位全智者所制造，制成之后他便不再干涉它的运转。”[12]自然神论并未否定上帝的存在，而是把上帝限制在经验世界之外，把上帝置于“第一因”或太上皇的位置。其次，自然神论者坚持认为上帝是按照一种理性原则来创造世界的，因此，“自然的”东西就是“合乎理性的”东西，就是符合上帝“本性”的东西[13]，从而也就是与启示相一致的东西。上帝作为“第一因”一次性地创造了世界之后，就任凭世界按照理性的法则永恒地、不受任何外来干扰地运行下去。在自然神论者心中，“上帝”不过是“理性”的代名词，在

这个至高无上的主宰者身上，为所欲为的自由意志已经被齐一性的理性法则（表现为普遍必然的自然规律）所取代。此外，自然神论者一改以往基督教神学和经院哲学从形而上学的概念出发来论证宗教信条的做法，而把自己的出发点从抽象的逻辑世界转移到经验的日常世界。与当时的哲学和科学的普遍趋势一样，自然神论把怀疑主义和经验主义当作自己的思想根据，正如同它把理性确定为自己的基本原则一样。

17世纪的时代精神是怀疑主义与经验主义，这种时代精神明显地体现在当时的哲学和自然科学中。17世纪的怀疑主义不同于古希腊的怀疑主义，也不同于后来休谟式的怀疑主义，它的目的不是要否定外在世界的确实性，而是要通过怀疑来砸碎中世纪神学和经院哲学构建起来的那个虚假世界，从而在切实的自身经验（外在经验或内在经验）和自主判断的基础上重建一个真实的世界。就此而言，17世纪的怀疑主义是一种工具性的和方法论的怀疑主义，它的目标恰恰是要确立一个不可怀疑的真实世界。这一点无论是在培根对所谓"四假相"的批判和笛卡尔的普遍怀疑思想中，还是在伽利略、牛顿等人的自然科学体系中，均可以得到有力的证明。在哲学中，对亚里斯多德的演绎三段式（特别是经院哲学对这种演绎三段式的滥用）的怀疑使培根建立了经验归纳法，它成为近代实验科学的重要工具。培根在《新工具》中宣称："我要直接以简单的感官知觉为起点，另外开拓一条新的准确的通路，让心灵循以行进。"他认为当下流行的逻辑和概念不仅无助于人们探寻真理，而且还给人类的心灵制造了种种"假相"，因此，"我们必须以坚定的和严肃的决心把所有这些东西都弃尽摒绝，使理解力得到彻底的解放和涤洗。"[14]在笛卡尔那里，普遍怀疑精神构成了他的整个哲学赖以建立的首要前提，他为自己确立的四条最基本的逻辑规则的第一条就是："决不把任何我没有明确地认识其为真的东西当作真的加以接受，也就是说，小心避免仓卒的判断和偏见，只把那些十分清楚明白地呈现在我的心智之前，使我根本无法怀疑的东西放进我的判断之中。"[15]

在《形而上学的沉思》一书中，笛卡尔进一步强调：

如果我要想在科学上建立一些牢固的、经久的东西，就必须在我的一生中有一次严肃地把我从前接受到心中的一切意见一齐去掉，重新开始从根本做起。……

凡是我从前信以为真的东西，没有一件我不能加几分怀疑；我的怀疑并不是由于漫不经心或轻率，而是有很强的、考虑成熟的理由的：所以我今后如果要想在科学上发现某种确实可靠的东西，就应当小心翼翼地避免相信那些东西，同避免相信显然虚妄的东西一样小心。[16]

普遍的怀疑精神不仅是17世纪哲学思想的基本特点，而且也是那个时代科学思想的基本特点（当时的哲学家一般同时就是科学家，反之亦然）——对托勒密“地心说”的怀疑开始走向公开化和理直气壮，使“日心说”最终在伽利略和开普勒那里得以确立；对盖仑的动、静脉血液“涨落说”的怀疑导致了哈维血液循环学说的产生；对经院哲学中的“本质”、“形式”等用以说明运动的形而上学概念的怀疑，使牛顿力学（图55）中出现了“时间”、“空间”、“物质”、“力”等一系列描述运动的具体的经验性概念，这些概念成为经典力学的最基本的概念。这一切自然科学的新成就都是建立在与抽象的玄思相对立的实验的基础上。创建于1662年的英国皇家学会在其宗旨中强调：“检验一切制度、学说、原理、假设、要素、历史和实验。对所有见解抱怀疑态度，小心地去判断它。除非经过详细的辩论与明确的见证，否则决不接受任何意见，更不去附和它。这些详细的辩论与明确的见证都是经过真正的实验归纳而来，这类实验所得出来的真理是颠扑不破的。”[17]这一宗旨成为当时的科学家们在探究自然奥秘时所自觉遵循的共同原则，从而使17世纪成为一个经验主义和实验科学的时代。

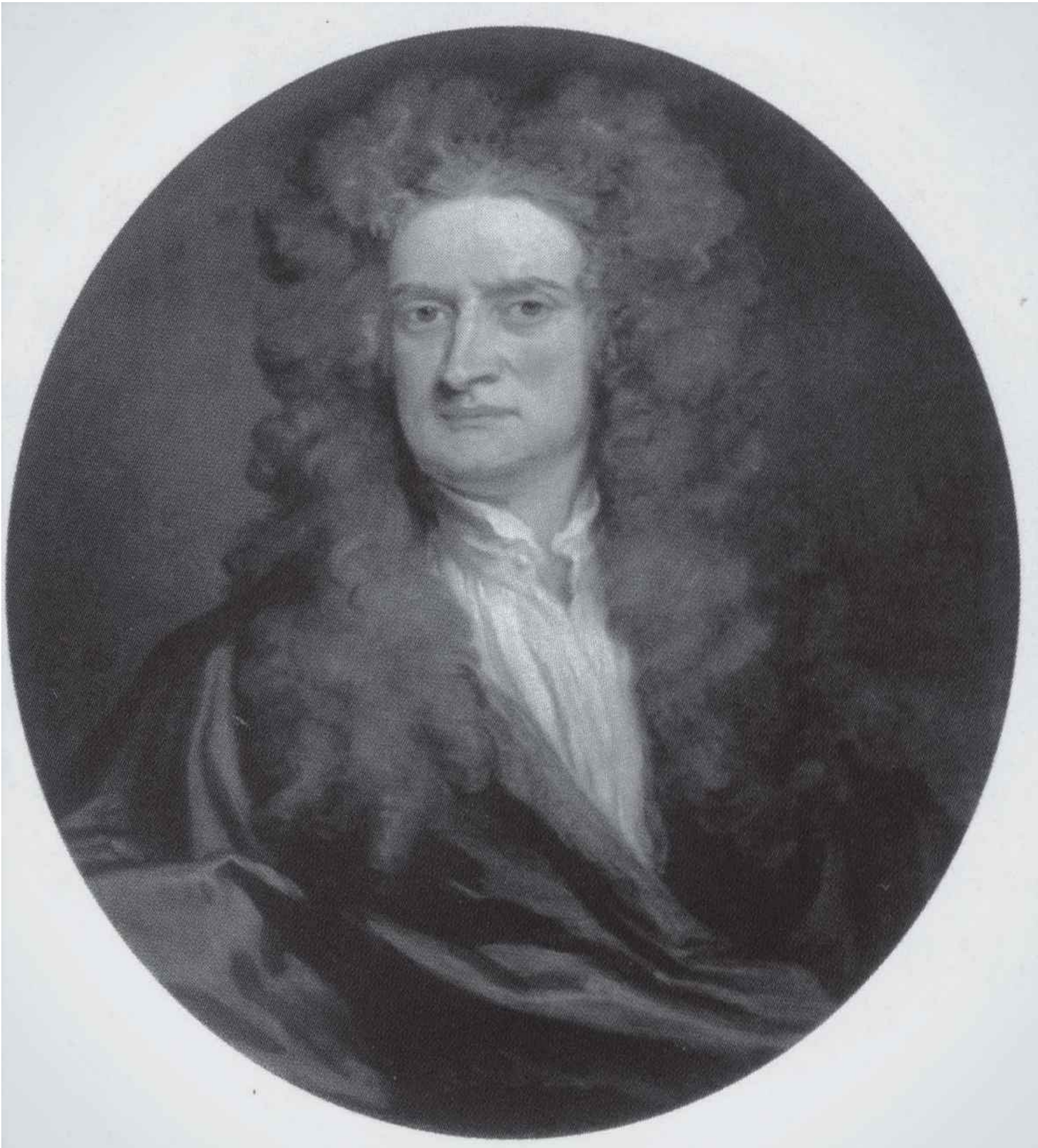


图55 17世纪英国科学精神的开拓者艾萨克·牛顿

怀疑的目的是要使思维从经院哲学的种种烦琐的教条和概念中摆脱出来，依照理性的原则独立地得出结论，在此基础上建立起健全而正确的哲学理论和科学学说。由于基督教的信条和经院哲学的理论、

概念都是建立在超理性的信仰和形而上学的推理的基础上的，所以近代哲学和科学就选择了经验作为它们的逻辑出发点，观察和实验的方法被确立为最基本的研究方法，理性则被当作判断一切正误事非的唯一标准。这样一种从经验事实出发、以理性作为确定真理可靠性的唯一准则的做法既然是17世纪的普遍的精神特征，它同样也就成为自然神论的思想特点。

黑格尔在谈到经验主义产生的思想前提和基本特征时指出："为了补救上述形而上学的偏蔽，开始感觉到有两层需要：一方面的需要是要求一具体的内容，以补救知性的抽象理论，因为知性自身无法从它的抽象概念进展到特殊的规定的事实。另一方面的需要是寻求一坚实的据点以反对在抽象的知性范围内，按照有限思想规定的方法，去证明一切事物的可能性。这两层需要首先有助于引导哲学思想趋向经验主义。经验主义力求从经验中，从外在和内心的当前经验中去把握真理，以代替纯从思想本身去寻求真理。"[18]经验主义的这个具体内容和坚实据点——从最切实的当前经验（感觉或反省）出发来检验知识和真理的可靠性与确实性——也正是自然神论的基本要求。这种经验的内容和基点与当时盛行的实验科学的方法（主要是分析方法）一起被称为自然理性，这种理性被确信为与自然的法则是一致的。

自然神论本身在17、18世纪也经历了一个发展过程，这个过程表现了理性势力的日益扩张和信仰地盘的逐渐缩小。英国哲学家爱德华·赫伯特勋爵（1583—1648年）被后来的自然神论者们称为"自然神论之父"。针对当时人们由于对圣经解释的分歧而导致教派纷争和宗教战争的弊端，赫伯特认为最基本的宗教原则是上帝永久性地印在人心之上的，这是一些根本不需要也不接受证明的公理。关于人心固有的基本宗教原则，赫伯特列举如下：1.上帝存在。2.上帝应受崇拜。3.德行是崇拜上帝的主要方面。4.人总是憎恶罪恶，并且应该为自己的罪过忏

悔。5.死后将有报偿和惩罚[19]。这些原则无疑还带有明显的启示色彩，但是它们的目的却在于劝勉人们去过一种道德的生活，就此而论，它们是与理性的要求相一致的。

自然神论在其最初的形态中表现为“理性的超自然主义”，它的特点是在自然理性的真理之外仍然为启示真理保留了独立的地盘。属于自然理性范围之内的真理与启示真理是完全一致的，而超出自然理性外的那一部分真理只有靠启示的力量才能被人们所领受。洛克就是这种“理性的超自然主义”的主要代表之一，他在《人类理解论》中明确地把所有的命题分为合理性的、超理性的和反理性的等三种类型：

> （一）合乎理性的各种命题，我们可以凭考察自己的感觉观念和反省观念来发现它们的真理，并且可以借自然的演绎知道它们是正确的，或可靠的。（二）超乎理性的各种命题，我们并不能凭理性由那些原则推知它们的真理或概然性。（三）反乎理性的各种命题，是与我们那些清晰而明白的观念相冲突，相矛盾的。就如唯一上帝的存在是与理性相合的。两个以上的上帝的存在是反乎理性的；死者的复活是超乎理性的。[20]

洛克认为，信仰与理性各有自己的范围，对二者的界限含混不清，是各种宗教纷争和谬误产生的重要原因。就理性的范围而言，虽然凡是自然理性能够发现的观念和真理，启示也能够发现和传达，但是由于来自自然理性的知识比来自启示的知识更清晰明白，更具有确定性，所以在此范围内我们宁愿听从自然理性而不听从启示。而且“任何命题只要和我们的明白的直觉的知识相冲突，则我们便不能把它作为神圣的启示。……它们不论借启示的名义，或借任何别的名义，都不能引动我们的同意，信仰并不能使我们承认与知识相反的任何命题。”但是对于自然理性所不能确定、且与理性知识本身并不相违的那

些命题（如有一部分天使曾背叛上帝、失乐园、死者复活等等），我们就只能求助于启示和信仰了。“因为理性的原则如果不能证明一个命题是真是伪，则明显的启示应该来决定，因为启示也正是另一条真理的原则和同意的根据。因此，在这里这种启示，就成了信仰的事情，而是超乎理性的。”在这里，理性与信仰的界限是很分明的，这界限是从理性的角度来划分的，即凡是理性能够提供确定的知识的地方，信仰就不要干预。信仰如果僭越了这个界限，以启示的名义来排挤理性，就必然导致狂热。在狂热中不仅理性消失了，而且连真正的启示也消失了，剩下的只有无根据的幻想。“人如果取消了理性，而为启示让路，他就把两者的光亮都熄灭了。他这种做法正好像一个人劝另一个人把眼睛拔了，以便用望远镜来观察不可见的星体的辽远光亮似的。”[21]

洛克的“理性的超自然主义”不久以后就受到了自然神论者们的改造，超自然的神秘启示完全被纳入理性的范围内。自然神论者拒绝接受任何超理性的启示真理，他们确信凡在启示中的无不在理性之中。以洛克的信徒自称的约翰·托兰德把洛克的三大类命题简化为两大类，即合理性的与反理性的，而超理性的一类则完全合并到合理性的一类中。托兰德直截了当地否定了启示的神秘性，强调启示和奇迹必须合乎理性，信仰同时就是认识。他说道：“信仰远远不是对任何超越理性的东西的一种盲目的赞同……如果所谓认识即是对于所相信的东西的了解，那么我同意这种看法，信仰就是认识：我始终坚持这种看法，而且信仰和认识这两个词语在《福音书》中是交互混用的。”[22]通过对《福音书》原义的历史考证和对福音故事神秘化过程的辨析，托兰德断言：福音书的教义作为上帝的语言，是不可能违背理性的，“在基督教或最完善的宗教中不存在任何神秘”。另一个自然神论者马修·廷德尔则力图说明自然宗教与启示宗教的一致：“我想，对于自然宗教，怎么强调也不为过分。我认为，除了在传达的方式上不同而外，自然宗教

与启示宗教没有区别。二者都是一个在任何时候都同样无限智慧无限善良的存在物的不变意志的启示，只不过前者是内在的启示，后者是外在的启示。”[23]廷德尔坚持认为，真正的宗教必定是自然理性的对象，人们凭藉着自然理性就可以洞悉它的深奥的真理。由此推论，只有那些被人类的自然理性普遍接受的教义，才是真正符合上帝的启示的东西；除此之外的一切其他教义，都是被别有用心者伪造出来蛊惑人心的。这样，廷德尔就把那些经不起理性检验的教义和礼仪都扫除殆尽了。

在自然神论者那里，理性被确立为信仰的基础，上帝之所以是上帝，只是因为他是一个至高无上的和无限的理性。这个无限的理性清楚明白地充溢于作为创造物的自然界中，结果就表现为自然本身的规律。因此，自然的理性（规律）就是上帝的理性，二者是按照同一法则运转的。在自然神论者看来，人们只能而且完全可以通过对自然事物的认识来达到对上帝的认识，除了这一条自然的途径之外，别无通向上帝的坦途。神圣的本质是可以认识的，启示必须被理解，而且可以被理解，这样就把可理解性当作了宗教信仰的前提。在自然神论中，上帝虽然在名义上仍然保持着世界的创造者和主宰者的至高地位，但是他实际上已经被理性本身所取代，他不过是一个被理性的线索所牵动着的傀儡。这个威严无比的傀儡高居于自然界之上，监视着自然界的运动。然而，人们真正敬畏的并非这个形同虚设的傀儡本身，而是从这个傀儡的眼睛里射出来的理性之光。

17世纪英国人的审慎的自然神论到了18世纪的法国人手里，就变成了一种激进的反基督教的自然神论（并且通过这种激进的自然神论而最终转变为无神论）。在18世纪的法国自然神论者（如伏尔泰等人）那里，上帝完全变成了一个空洞的名称。伏尔泰等人用理性作为武器对教会组织和教士们的一切丑恶现象进行了犀利辛辣的嘲讽，然而这种批判却是在上帝这面冠冕堂皇的旗帜的遮掩下进行的。伏尔泰之所以承认上帝

的存在，只是为了用他来保证自然界的秩序，并且机智地借用这位上帝的权威来宣扬唯物主义，例如用上帝的永恒性来说明物质世界的永恒性，用上帝的万能来说明上帝有能力让物质本身进行思维[24]。正如这位启蒙运动的精神领袖之所以在自己的菲尔奈庄园里修建一座题有“伏尔泰为上帝而建”的献词的教堂，只是为了使他对基督教的无情攻击披上一件虔诚的外衣一样。在伏尔泰那里，上帝只是作为世界的“行动原则”、“第一推动力”或“几何学家”而存在的，上帝一旦创造出世界之后，就不再过问世界的任何事务。因此对于这位上帝的种种性质，我们一无所知。伏尔泰写道：“这位永存的几何学家是在何处？它是在一个地方呢？还是到处存在，不占据一定的空间呢？关于这一点，我毫无所知。它是不是以它原有的实体创造了万物呢？这一点我全然不知。它是否是无边无际，既无空间又无质量呢？这一点我也全然不知。”[25]这样一位上帝，实际上就等于无。在《哲学辞典》中，伏尔泰以理性的名义宣布了迷信时代的结束，他对那些借用宗教之名来填满自己的贪壑的修道院长们说道：

> 你们曾经利用过无知、迷信、疯狂的时代，来剥夺我们的地产，把我们践踏在你们的脚下，用苦命人的脂膏把自己养得肥头胖耳。现在你们发抖吧，理性的日子来到了！[26]

这理性的威严宣判不仅是针对着人间的修道院长的，而且同样也是针对着天国的修道院长——上帝本身的。

自然神论将上帝置于自然之外，然后通过把上帝的无限性赋予自然界本身而使上帝陷入了一种没有立锥之地的尴尬状态中。它用自然来蚕食上帝，用理性来限制信仰，通过剥夺上帝的具体内容而使其成为抽象的存在物、成为虚无。于是我们在自然神论那里就看到了这样一种对立：一方面是感性具体的自然界，另一方面则是虚无缥缈的上

帝。自然界越是丰盈完善，上帝就越是贫乏干瘪；理性越是气宇轩昂，信仰就越是形态猥琐。自然神论“一方面按照它有限的方式，将无限者作为一个确定的东西，作为一个抽象的无限者来把握，因而另一方面发现一切特殊的特质都不适合于这无限者。它借此以它的方式使宗教的内容毁灭，使绝对的对象变为极端的贫乏。”[27]上帝的无限性既然被经验的有限性所蚕食，启示的内容既然被理性所抽空，这抽象的绝对堡垒（上帝）就不得不最终化解于具体的自然之中。于是我们就看到了被自然神论掏空了的上帝所面临着的两种命运：他或者完全等同于自然，这就是泛神论；或者干脆被彻底取消，这就是无神论。这两种命运正是基督教乃至宗教本身继自然神论形态之后所必然面临着的现实的历史结局。

泛神论的实质无非是把被自然神论逐出自然之外的上帝等同于自然本身。既然自然神论已经把上帝的全部内容（即理性）都保留在自然之中，只是把上帝的形式置于自然之外并使之与自然相对立，那么泛神论的做法不过是把这空洞的形式也纳入到自然的范围之内，使上帝不仅在内容上、而且在形式上也等同于自然。自然神论使上帝降低为自然，泛神论则使自然上升为上帝。近代泛神论的典型形态就是斯宾诺莎主义。在斯宾诺莎的《伦理学》中，神被说成是唯一的实体，广袤与思维是神的两种属性，万物都是神的样式。“一切存在的东西，都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。”[28]同时，神也在一切广袤和思维的东西之中、在万物之中。“神、神的理智、神的理智的对象乃是同一的东西。”这作为唯一实体的神同时就是作为全体的自然本身，神是抽象化的自然，自然则是具体化的神，实体、自然和神是三位一体的。“斯宾诺莎所说的‘实体’，就是指统一的、无所不包的整个‘自然界’，他又把它称为‘神’。实体、自然、神只是同一个东西的三个不同名称而已。”[29]黑格尔解释

道："泛神论通常具有这样的意义：万有，万事万物，宇宙，一切实存事物的这个集合体，这无限众多的有限的事物就是神。"[30]

自然神论把神看作在自然之外，泛神论则把神看作在自然之中；自然神论把神说成自然的创造者和设计者，泛神论则把神等同于自然本身。在自然神论那里，神只是万物存在的初始原因或"第一因"，而使万物继续存在的原因则是自然规律；在泛神论那里，"神不单是使万物开始存在的原因，而且是使万物继续存在的原因。"此外，神不仅仅是万物的抽象的"存在因"，同时也是"万物的本质的原因"、万物的必然性的原因和"万物的自由原因"，唯独不是万物的目的因，因为"自然并没有预定的目的，一切目的因都只不过是人心的虚构。"[31]在自然神论中，上帝只是一个被抽空了内容的抽象概念，是绝对的虚无；在泛神论中，上帝或神则由绝对的虚无变成了涵容万物的唯一实体，而这唯一实体不过是自然本身。

从西方神学思想的发展过程来看，斯宾诺莎的泛神论具有两个重要的划时代性意义，其一是把历史主义的考证方法引入了神学，其二是把神学的基础从知识论转向了道德论。第一点导致了对基督教的种种神迹和迷信的科学批判，从而引出了18世纪法国战斗的无神论；第二点则确定了信仰对于实践理性的依赖性，最终发展为康德的道德神学。

就第一点而言，斯宾诺莎在《神学政治论》中用科学的、历史的方法对《圣经》进行了深入细致的考察，他在序言中宣称："我决定要谨慎地，公正地，以无拘无束的精神来把《圣经》重新研究一番。若无充分的根据，不设假定，不立臆说。"[32]在此书中斯宾诺莎恪守根据《圣经》的历史来研究《圣经》的基本原则，对《圣经》中所载的各种奇迹均作出了合乎理性的解释。在他看来，所谓奇迹无非是一些被大众称为"异乎寻常的现象"，这些现象之所以被当作奇迹，一半是出

于虔信，另一半是出于无知。因此奇迹不过是尚未被认识的自然现象。斯宾诺莎坚定不移地相信：“凡《圣经》中真实记述的事情，像别的事情一样，都是循自然律必然发生的。若是《圣经》中以明确的话叙述某事，确与自然界的规律相违反，或不能由自然界的规律推知的，我们必信其为无宗教心的人蒙混插入到圣书里面的。因为凡与自然相背的也就与理智相背，凡与理智相背的就是荒谬的，事实上是要加以弃绝摈斥的。”[33]在传统的基督教信仰中，超理性的和反理性的奇迹构成了神学教义的重要基础。把奇迹从神学中加以驱除，必然会导致对信仰和神学本身的怀疑和否定，这样就为18世纪法国无神论的产生准备了思想前提。

另一方面，斯宾诺莎又认为，确实有一些基本教义是仅属于信仰的，这些教义不要求真理性，只要求虔敬心。这是一些最基本最简单的教义，概括而言无非就是基督教的两条“金箴”，即当顺从上帝和爱人如己。“这个箴言是天主教的整个的信仰的唯一标准，所有需要相信的教条只应以此为定。”至于神学的其他教义则是通过理智从这基本教义中合理地演绎出来的。而信仰和顺从上帝的全部意义就在于爱人，“信仰离开善行是死的”。上帝是爱，“凡据有爱的人就真据有上帝的心灵。……除了爱这个性质（因为我们共享上帝的爱），没人能了解上帝的任何性质。”仅就对于这种基本教义的信仰而言，我们不是通过理智达到真理，而是通过顺从和爱达到与上帝的合一[34]。虽然斯宾诺莎对理智和神学的范围作出了区分，认为“理智的范围是真理与智慧，神学的范围是虔敬与服从”，二者各有其独立的领域；此外他也承认神学的基础（即只有皈依上帝才能得救）是不能用理智来证明的，唯有靠启示来领悟，但是他却坚持把一切神迹、启示和预言的确实性都建立在“一颗向往正义和美德的心”之上。一方面，固然“对神的爱乃是我们依据理性的命令所追求的至善”；另一方面，对神的知也同样是为了提高人的道德境界。斯宾诺莎明确地表示：“我们的一切行为唯以神的意志为依

归，我们愈益知神，我们的行为愈益完善，那么我们参与神性也愈多。所以这个学说（指他的伦理学——引者注）不仅足以使心灵随处恬静，且足以指示我们至善或最高幸福唯在于知神，且唯有知神方足以引导我们一切行为都以仁爱和真诚为准。”[35]。认识上帝的最终目的在于增进人的仁爱之心和善行，神学的基础是道德，信仰是达到至善的基本要求。在这里我们已经隐约可以看见康德的道德神学的思想前兆。

就此而论，斯宾诺莎的泛神论成为从中世纪的启示神学和17世纪的自然神论向18世纪法国无神论和近代道德神学转化的重要契机。

在泛神论中，神作为唯一实体既然已等同于自然本身，这神实际上已成为一种多余的东西，成为一块怯懦的遮羞布。而且这个作为自然本身的唯一实体、神又不同于那些作为样式的具体的自然物，后者是有形的，因此是一种有限的规定的东西，而“一切规定都是否定”；前者是无形的，相当于普罗提诺的“太一”，因此是一种无限的和绝对的自身肯定性的存在，然而这个绝对肯定性的东西实际上仅仅只存在于思维的抽象中。尽管斯宾诺莎对那个思维中的唯一实体、神或自然本身情有独钟，但是在他的泛神论体系中客观地展现出来的现实世界，却是那个作为样式的具体的自然世界。虽然黑格尔认为斯宾诺莎主义是一种“无世界论”，在那里有限的感性世界都被当作非本质性的东西，只有神和作为整体的自然本身才是唯一的本质和实体，但是由于斯宾诺莎把自然（尽管是抽象的自然）提升到神的高度，因此在这种“无世界论”中已经内在地蕴涵着它的对立面——无神论。因为把自然等同于神既可以使神“吞噬掉”自然，也同样可以使自然“吞噬掉”神。正是由于这种内在的逻辑必然性，所以当英国人的审慎的自然神论通过荷兰人（斯宾诺莎）的羞答答的泛神论的中介而转到酷爱自由和热情浪漫的法国人手中时，它就马上变成了一种机敏的无神论。

法兰西自高卢时代起就深受那种对宗教信仰采取功利态度的拉丁文化之浸润，与日耳曼民族深沉的虔信精神相反，法国人和意大利人

素来就把天主教当作一种矫虚浅薄的形式而加以崇奉。在中世纪，当德国人抛弃一切外在的宗教形式而一味沉溺于与上帝的神秘性的直接交往之中时，法国人（和意大利人）却把天主教精雕细镂成一种具有繁缛仪式和烦琐证明的精神奢侈品。因此在文艺复兴时期，当意大利的雍容华贵的感觉主义（人文主义）与德意志的阴郁晦冥的唯灵主义（宗教改革）相对峙时，法国人毫不犹豫地倒向了意大利一边，成为人文主义思潮的第二故乡和抵制宗教改革运动的坚固鹿砦。在17世纪，当西班牙和奥地利的哈布斯堡王朝忙于欧洲内部的宗教战争和抵御奥斯曼土耳其人的外部压力，当英国人关起门来进行"光荣革命"和发展经验科学时，法国人则再度利用天主教的庇护把自己的国家迅速发展成为欧洲大陆最强大的专制主义国家。然而到了18世纪，法国知识精英的注意力开始从意大利和西班牙转向了英吉利和荷兰，从感觉主义转向了理性主义，于是他们就以法兰西人特有的机智狡猾和偏激狂热一下子从虚假的天主教信仰转向了战斗的无神论。如果说洛克和牛顿把上帝从自然界中赶出去，而斯宾诺莎又把上帝从自然之外拉回自然之中，那么狄德罗和霍尔巴赫们就干脆把这个四处流浪的上帝同时从自然之中和自然之外加以驱逐，彻底剥夺了上帝的立足之地。

于是，在18世纪的法国就产生了一股洋溢着鲜明的理性精神和巨大的思想激情的宗教批判思潮，这股汹涌澎湃的宗教批判思潮就是所谓的启蒙运动；而这场思想解放运动的最高成就即是那种公然对上帝本身进行凌辱的"战斗的无神论"。

三、古典主义与启蒙运动

在整个16世纪，当有教养的拉丁世界被裹挟进人文主义思潮、愚钝的日耳曼世界被卷入宗教改革运动时，作为拉丁世界与日耳曼世界

结合部的法兰西则在这两个热闹纷呈的舞台面前扮演了一个安安静静的观众。这个在两大世界的激动之间不动声色地进行观摩的观众，趁着整个欧洲都疯狂般地陷入了意识形态变革热潮的大好时机，悄悄地发展自己的政治实力。1589年，波旁王朝的亨利四世在瓦罗亚王朝绝嗣的情况下继承王位，此后法兰西更是在瓦罗亚王朝诸位野心勃勃的统治者已经奠定的坚实基础上迅猛地发展专制主义的民族国家。到了17世纪，法国不仅在政治上成为欧洲大陆最强大的国家，而且在文化上也由一名默默无闻的观众迅速地变成了令整个欧洲瞩目的主角。

路易十四时代（1643—1715年，图56）的法兰西不仅以政治上的专制主义和经济上的重商主义而著称，同时也因为文化上的古典主义而名噪欧洲。当意大利、德意志等16世纪独领风骚的文化弄潮儿在显示了自己的辉煌之后逐渐走向消沉的时候，法兰西在17世纪却跃升为欧洲文化天穹上的一颗最明亮的星辰。17世纪的法国人在言行方面处处都显示出自己是全欧洲最有教养的民族，法兰西的优雅的古典主义风格不仅表现在文学艺术中，而且也表现在日常生活中。作为一个绝对专制主义的君主（法国专制主义在路易十四时代达到鼎盛状态），路易十四绝非一个粗野的暴君，恰恰相反，他在言谈举止上始终保持着一种极其高雅的格调。他的语言庄重典雅，说起话来尽是玑珠妙语，充分显示出王者风度；他的行为优美高尚，见了宫廷女仆都要脱帽致敬，为所有的宫廷贵族们作出了表率。17世纪的法国贵族不同于他们的中世纪的蛮族祖先，他们不仅仍然保持着对荣誉的偏爱，而且也养成了尊重妇女和言行优雅等习惯。他们一方面继续表现出古代贵族和骑士的勇敢、忠诚等传统美德，另一方面却彻底革除了先辈身上的那种粗野愚昧的生活作风。在他们眼里，一个名副其实的贵族不仅在社会地位和血缘上具有优越性，而且也应该在礼貌和教养方面充分显示出自己的优美品德。路易十四时代的上流社会人物不仅出身高尚，而且情感也高尚，他们是在重礼节、尚优雅的文化环境中熏陶出来的。据圣·西门

在《回忆录》中记载，一位公爵由于连续不断的行礼，走过凡尔赛宫的（图57）庭院时只能把帽子拿在手里。丹纳指出：这些显贵人物品性高尚，珍视荣誉，他们常常为了个人的尊严而以性命相搏，仅路易十三一朝，死于决斗的贵族就有4000人之多。那些漂亮的公子哥儿，无论平日里如何讲究穿戴、注重仪表，但是在作战的时候却可以在污秽的泥淖中冒着枪林弹雨一动不动地站上十来个小时。“卢森堡元帅说一声要开仗，凡尔赛宫立刻为之一空，所有香喷喷的风流人物投军入伍像赴舞会一样踊跃。”[36]另一方面，这些显贵人物的生活格调和文化品味又极其高雅，这一点在刻意追求优美的形式和典雅的语言的古典主义文艺作品中充分体现出来。在古典主义作品中，主人公（通常都是贵族）不仅在活着的时候风流倜傥、彬彬有礼，而且在临死时也表现得潇洒自如、气度非凡。这种由上流社会开创的高雅的生活格调和艺术情趣，一方面使阳春白雪式的古典主义在法国达到了辉煌的顶峰，另一方面也在整个法兰西思想界形成了一股时代性的潮流，对一般的社会阶层产生了深刻的影响，使得法国的平民百姓相对于其他国家的人民来说也要显得文雅得多。戈里埃说，当时一个贴身女仆在文艺方面的知识比近代的学士院还丰富。这话或许有几分夸张，但是由此也足见当时法国人的文化素质确实要高出整个欧洲的一般水平。丹纳认为17世纪的法国人教会了全欧洲人一套行礼、微笑和说话的艺术：

那时法国仿佛当着欧洲的教师，生活方面的风雅，娱乐，优美的文体，细腻的思想，上流社会的规矩，都是从法国传播出去的。一个野蛮的莫斯科人，一个蠢笨的德国人，一个拘谨的英国人，一个北方的蛮子或半蛮子，等到放下酒杯，烟斗，脱下皮袄，离开他只会打猎和鄙陋的封建生活的时候，就是到我们的客厅和书本中来学一套行礼，微笑，说话的艺术。[37]



图56 “太阳王”路易十四



图57 路易十四修建的凡尔赛宫

在路易十四时代来临之前，法兰西民族在阿尔卑斯山南面的意大利人眼里不过是一些野蛮人而已。虽然这个民族的祖先在中世纪曾把摩尔人（即中世纪入主西班牙的阿拉伯人）的富有浪漫色彩的殷勤风流与哥特人的剽悍勇武的粗野习俗融合在一起，创造了一种具有罗曼谛克情调的骑士风格，但是在17世纪以前法兰西民族却始终未能找到一种表现这种优美的情趣的合适形式，他们通常是以一种粗俗的形式来表达浪漫情调的。也就是说，尽管法兰西文化在内容上是属于精美的拉丁世界的，然而在形式上却属于粗鄙的日耳曼世界。一切高雅的东西，如诗歌、绘画、哲学、雄辩术等等，似乎都与法国人无缘。但是路易十四时代的来临却如同灿烂的日出一样，一下子就在欧洲文化的地平线上树立起一个崭新的法兰西形象[38]。伏尔泰（图58）对路易十四时代的文化成就推崇备至，将其列为世界历史上四个文化技艺臻于完美的典范时代之一（前三个时代分别是从伯里克利到亚历山大的希腊文化、凯撒和奥

古斯都时期的罗马文化、文艺复兴时期的意大利文化），而且是这四者中最崇高伟大的一个时代。这位启蒙运动的精神领袖对路易十四时代的文化成就赞美道：

第四个时代被人称为路易十四时代。可能这是四个时代中最接近尽善尽美之境的时代。其他三个时代的发现使这个时代得以充实丰富，因此它在某些方面的成就比其他三个时代的总和还多。说实话，在这个时代，也并非所有文化技艺都比在美第奇家族（即大力扶持文艺复兴运动的意大利梅狄奇家族——引者），在奥古斯都和在亚历山大统治之下更有发展。但是，总的说来，人类的理性这时已臻成熟。健全的哲学在这个时代才为人所知。这种说法是千真万确的：从黎世留红衣主教统治的后期起，一直到路易十四去世后的几年止，在这段时期内，我国的文化技艺、智能、风尚，正如我国的政体一样，都经历了一次普遍的变革，这变革应该成为我们祖国真正光荣的永恒标志。这种有益的影响甚至还不局限于法国的范围之内。它扩展到英国，激起这个才智横溢、大胆无畏的国家当时正需要的竞争热情。它把高雅的趣味传入德国；把科学传入俄国。它甚至使萎靡不振的意大利重新活跃起来。欧洲的文明礼貌和社交精神的产生都应归功于路易十四的宫廷。[39]

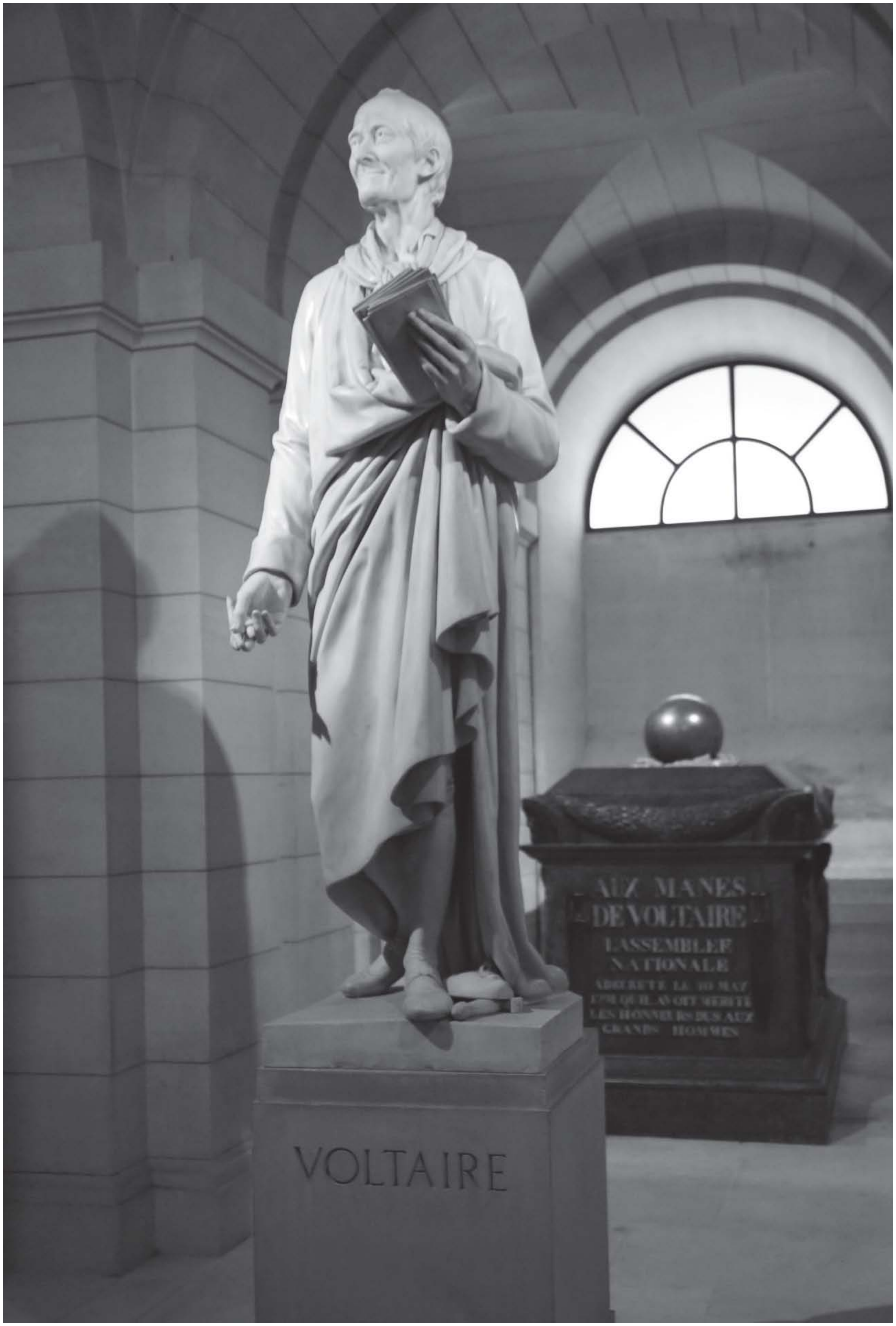

AUX MANES
DE VOLTAIRE
L'ASSEMBLEE
NATIONALE
VOLTAIRE

图58 18世纪法国启蒙运动的精神领袖伏尔泰

路易十四时代的这种源于上流社会的崇高典雅、璀璨夺目的文化成就，导致了法国古典主义的蓬勃发展。古典主义（classicism）可以看作是继意大利文艺复兴运动之后对优美的希腊罗马文化（古典文化）的第二次复兴高潮，它所推崇的一些基本原则，如和谐、匀称、明晰、严谨、庄重、雄伟，强调形式规范、理性精神和理想主义等等，都是对希腊罗马时代的古典文化风格的一种理想化的阐释和发挥。这种古典主义虽然从源头上来说并非萌发于法兰西（14—16世纪意大利文艺复兴运动可以看作近代古典主义之滥觞），但是它却在路易十四时代的法兰西达到了最光辉的顶峰。那个时代产生的一大批令人目眩神迷的文化精英，如高乃依、拉辛、莫里哀、布瓦洛、普桑和唯理主义哲学家笛卡尔等等，都是古典主义原则的奠基者和捍卫者。他们所创造的辉煌的文化成就，尽管在局部上仍然保留着一些中世纪的陈腐气息，在形式上仍然存在着一种刻板化的倾向（如古典主义悲剧中的三一律等），但是整个基调却是理性主义的，而且由于受到品味高雅的路易十四本人和宫廷权贵的支持，明显地流露出一股反教权主义的情绪。古典主义浑身上下都透露出一股雍容华贵的气息，它推崇高雅，赞颂荣誉，在形式上类似于哥特式建筑的精雕细镂，然而在古典主义的祭坛上供奉的不再是被钉在十字架上的基督，而是衣冠楚楚的王公贵族。古典主义的最完美的形式是悲剧，这些悲剧表现的全是充满了脂粉气息的华美优雅的东西，它回避一切粗俗和兽性，用荣誉和义务来窒息人的自然情感。它讲究优美的仪表和矫饰的举止，剧中人物高傲而有礼貌，为了家族的名誉和国家的利益不惜牺牲个人的爱情和生命。古典主义的最高原则就是理性，它的基调就是高雅，它的主题就是尊严和荣誉，它的语言就是慷慨激昂的独白。在高乃依和拉辛等古典主义悲剧家的剧作中，理性是不可动摇的绝对原则，它相当于中世纪文学作品中的上

帝。为了这个原则，罗狄克宁愿放弃对施曼娜的爱而捍卫家族的尊严，用他自己的话来说：“为了我的荣誉，我必须竭力抑制爱情。”[40]

这种片面崇尚理性、讲究人性尊严——这种人性尊严就体现在冷峻的荣誉感和义务感之中——的文化精神尽管是对人类正常情感的一种无情扼杀，但是它更是对中世纪的反理性的信仰精神和一味强调神性尊严的文化传统的一种坚决反叛。在这种以复古面目出现的矫揉造作的理性主义中，孕育了近代最初的启蒙思潮。勃兰兑斯曾经指出：伏尔泰对天上地下的什么东西都不尊重，把一切传统都打翻在地，但是他却严守古典主义的三一律[41]。这位启蒙运动的赫剌克勒斯手执理性批判的大棒对专制制度和教会权威进行了猛烈的攻击，但是他却对路易十四时代推崇备至。这种似乎有些矛盾的现象恰恰表明，在路易十四时代的古典主义与18世纪法国启蒙运动之间有着某种内在的思想联系，这种联系就是理性精神。

“启蒙运动”这个概念本身就具有与中世纪的蒙昧信仰相对立的启迪理性之含义，这个词的法文为Siècle des lumières，德文为Zeit der Aufklärung，英文为the Enlightenment，均含有“以光明驱逐黑暗”之意。18世纪启蒙运动的双亲是17世纪的自然神论（它是近代自然科学的神学庇护所）和古典主义，它从它们那里继承了一个共同的思想精髓，即理性精神。同时启蒙运动也从17世纪的经验论和唯理论哲学中继承了对一切权威的怀疑态度，并且把17世纪温和的哲学批判发展为一种猛烈的宗教批判和社会批判。因此，启蒙运动构成了17世纪悄悄展开的思想变革与18世纪末翻天覆地的社会革命之间的一个重要枢纽，它的一头系着在哲学中冷静沉思的笛卡尔，另一头则系着在断头台上激烈行动的罗伯斯庇尔。

法兰西不仅在17世纪的古典主义中独占鳌头，而且在18世纪的启蒙运动中也成为全欧洲的旗手；它不仅教会了欧洲其他国家一套优雅的行礼、微笑和说话的艺术，而且也向它们输出了一种犀利无情的批

判思想和傲然卓立的理性精神；它不仅以路易十四和拉辛影响了整个欧洲的宫廷文化和文艺风格，而且也以伏尔泰和狄德罗撼动了整个欧洲思想专制和封建制度的根基。

18世纪的法国虽然在社交礼仪和文学艺术方面引导着欧洲的新潮流，但是在宗教信仰方面却极其保守顽固。17世纪胡格诺派贵族利用南特敕令对新教徒的宽容态度，在法国南部建立了许多对抗王权的城堡，形成了“国中之国”。在黎世留和马萨林这两位天主教的红衣主教先后担任法国首相期间，曾对割据自重的胡格诺派贵族进行了有力的清剿。他们所采取的一系列限制胡格诺派贵族势力的坚决措施，一方面加强了中央集权的君主专制，使法兰西在路易十四时代成为欧洲大陆上最强大的国家；另一方面也沉重地打击了法国国内的新教力量，使天主教成为法兰西君主专制的精神基石。由于宗教问题与王权问题之间的这种微妙联系[42]，路易十四这位举止优雅的君主对法国新教徒采取了残酷无情的迫害政策。1685年，路易十四废除了南特敕令，从而使得胡格诺派在法国成为一个不受法律保护的宗教派别，这种状况一直持续到法国大革命前夕。大量胡格诺派信徒不得不流亡国外，纷纷逃往宗教政策较为宽松的荷兰、英国和普鲁士，另一些人则辗转到了美洲。因此，从路易十四废除南特敕令开始，天主教又恢复了在法国思想界的一统天下局面，并且与政治上的专制制度互相扶持、狼狈为奸，成为法国资本主义经济成长和自由思想发展的最阴险凶恶的敌人。

在这种情形下，18世纪法国启蒙运动就把天主教会当作攻击的头号目标，把宗教批判当作整个社会批判的序曲。

有人把宗教改革以后的基督教（广义的）比作一艘触礁的大帆船，它不断遭受到世俗化海浪的冲击，最后被理性和唯物主义时代的无神论“海盗”洗劫一空。18世纪法国的启蒙思想们对已经残缺不齐然而却仍在拼命地负隅顽抗的基督教（主要是天主教）进行了猛烈的批判，他们

的锋芒所向不仅触及到天主教会的虚伪、阴险、残暴和教士们的腐败堕落，而且还深入到宗教愚昧的思想根源和宗教专制的政治基础。从结果上看，启蒙理性对宗教信仰的批判不仅达到了那种借助上帝来宣扬唯物主义的自然神论，而且在某些激进思想家那里达到了一种彻底的无神论。启蒙运动是一个庞大的思想阵营，在它里面包含着形形色色的人物，这些人物有的是自然神论者（如伏尔泰、孟德斯鸠、孔狄亚克等），有的是无神论者（如狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修等），有的则是动摇在新教与天主教之间、固执地寻觅着唯一真实的上帝的有神论者（如卢梭），此外还有身为天主教神甫同时却在悄悄地进行宗教批判的梅叶等人。他们的宗教批判的侧重点互不相同，所达到的结论也相去甚远，但是他们都对当时社会中的宗教愚昧现象和天主教会的思想专制局面进行了无情的针砭，揭露和摧毁了封建专制赖以维系的宗教基础。

启蒙思想家用“健全的理性”和历史的事实作为武器，揭穿了笼罩在基督教信仰之上的神圣光环，将圣经和福音书中所记载的一切神迹都说成是一些滑稽可笑、荒唐透顶的骗局，从而得出基督教乃至一切宗教都是欺骗和愚昧的结果的结论。伏尔泰认为，所谓基督不过是一个凡人，基督的画像不过是一幅难看的裸体男人画像而已，然而教会却要求人们对这幅难看的画像进行崇拜，其目的仅在于培养人们的奴性和加强现实社会的思想专制。伏尔泰一生坚持把基督称为“坏蛋”，并且对教会和教士进行了最猛烈无情的攻击，但是他却认为上帝作为一个赏善罚恶的最终根据仍然是不可否定的，他的一句名言是：“即使没有上帝，也必须捏造一个！”梅叶在他生前不敢发表的《遗书》中承认自己一直是怀着极大的厌恶心情来敷衍他所承担的宗教职责的，而他本人对于宗教的真实看法则是：一切宗教、尤其是基督教都是荒谬和虚伪的产物，它们的基本原理和主要论点都是违反自然和理性的。梅叶指责教会与专制政府“情投意合，像两个小偷一样，互相庇护支

持"，他愤怒地揭露了这两个"小偷"沆瀣一气坑害人民的丑恶行径：

宗教甚至支持最坏的政府，而政府也同样庇护最荒谬、最愚蠢的宗教。神甫们在咒骂和永世痛苦的恐吓下号召自己的信徒服从长官、公爵和国王，如同服从神所授予的权力一样。国王也同样关心神甫的威望，给以优厚的圣禄和丰裕的进款，支持他们行使做礼拜的空洞无谓的卖假药的职能，并强迫人民承认他们所做的和所教导的一切都是神圣不可侵犯的，——所有这一切都是用宗教和奉神的漂亮幌子掩盖起来的。这就是对付你们的又一个方法，借助于这个方法，欺骗、谬误、迷信、幻想及愚弄行为得以弥漫人世间；它们继续存在直到发展成为在沉重负担下受罪的贫苦人民的巨大灾难。[43]

被"百科全书派"的同伴们称之为"上帝的个人的仇敌"的霍尔巴赫更是把对教会的抨击进一步发展为对基督教的思想根源的批判，把对基督的讽刺发展为对上帝本身的挖苦，从而公开地打出了战斗的无神论的大旗。他把一切宗教都看作迷信的结果，而迷信的根源则在于对自然力量的无知和恐惧。在充满了机智的嘲讽的《袖珍神学》中，霍尔巴赫对基督教的一些基本教义和重要信条进行了批判性的重新阐释，极尽嬉笑怒骂之能事。他把上帝解释为"僧侣的同义语，或者是神学事务的经理，僧侣的老管家，供应圣军的全权代办"，把上帝的王国说成"僧侣的停尸室"，认为一旦用"教士"一词来代替"上帝"，神学就变成一门最简单的科学了[44]。在《揭穿了的基督教》一书中，霍尔巴赫更是无所畏惧地倾泻了他对上帝的仇恨和对基督教的厌恶：

基督教向我们描绘的那个从犹太人那里继承来的神的面貌就是这样。这个神是一个独夫，一个民贼，一个什么都能干得出的暴君；然而人们却以这个神为完善的典范；人们在他的名义之下犯下各种大逆不道的罪行，人们所犯的那些最大不过的罪，只要是为了支持他的，或是对他有好处的，总是一律被认为正当。由此可见，基督教

自诩为道德提供一个坚不可摇的支柱，为人民提供最为有力的动机，以促使他们行善，其实对于人们来说乃是一个分裂、狂暴、罪行的来源；它借口给人们带来和平，其实只是给他们带来狂暴、仇恨、不和与战争。[45]

以狄德罗、霍尔巴赫、达朗贝、爱尔维修等人为核心的“百科全书派”把这种战斗的无神论推向了极端，对基督教的内容和形式进行了全面的批判，一时间在喜爱追逐时髦的法国知识精英和上流社会中掀起了一股无神论的轩然大波，极大地挫败了法国天主教会和封建专制的嚣张气焰。正是由于启蒙思想家们先在思想领域中把天上的国王（上帝）送上了断头台，18世纪末叶的法国人民才能够理直气壮地在实践领域中把人间的国王（路易十六）送上断头台。

法国无神论以其机智尖刻和犀利无情而著称，然而它却如同一切法国的时髦思想一样缺乏深刻的哲学基础。它崇尚一种骄矜的启蒙理性，这启蒙理性把上帝和一切宗教仅仅看作是一个肤浅的骗局。伏尔泰把神说成“第一傻子所遇见的第一个骗子”，梅叶认为，一切宗教“都是先由奸猾狡诈的阴谋家虚构出来，继而由伪预言家、骗子和江湖术士予以渲染扩大，而后由无知无识的人盲目地加以信奉，最后由世俗的国王和权贵用法律加以维持和巩固。”[46]霍尔巴赫说：“宗教常常是一种行为的体系，被想象和无知发明出来……一句话，世界上一切宗教体系都是放在这些粗陋的基础上的；它们最初被一些野蛮人发明出来，但现在仍支配一些最文明的民族的命运。”[47]

当启蒙理性把宗教仅仅当作一种肤浅的欺骗时，它自己也同样陷入了肤浅之中，因为宗教这种具有极其深刻和丰富的精神内涵的文化现象决不是“欺骗”二字所能解释的。黑格尔指出：宗教作为许多世纪中“千百万为之而生、为之而死的人认作义务和圣洁的真理的东西，至少就其主观方面来说，并不是单纯的毫无意义和不道德。如果整个神学教条的体系按照人们喜爱的一般概念的方法把它解释成为在启蒙时

代站不住脚的黑暗中世纪的残余，那末人们自然还要人道主义地问：那样一个违反人类理性的并且彻底错误的体系何以竟会建造起来呢？”[48]在宗教中固然包含着许多偶然性和暂时性的因素，但是它同样包含着一些必然性和永恒性的因素；宗教诚然具有愚昧、欺骗和迷信的色彩，然而仅仅用愚昧、欺骗和迷信是不足以说明宗教的。“假如一个宗教把暂时的东西与永恒的东西相结合，如果理性只固定地看那暂时的东西，因而大叫那是迷信，那末应该责备的是理性，它认识得太肤浅，它忽视了永恒的东西。”[49]

法国启蒙思想家们对基督教和一切宗教进行了辛辣刻薄的讥讽嘲弄，然而这种批判仅仅只停留在感觉和表象的水平，停留在文学和政治的层面，并没有真正深入到宗教背后的文化根源和社会根源。无论是伏尔泰的“犹抱琵琶半遮面”的法国式自然神论，还是狄德罗、霍尔巴赫等人的直言不讳的“战斗的无神论”，在对于宗教的批判方面，其深刻程度并没有超过薄伽丘和拉伯雷多少。在18世纪的法国启蒙运动中，理性的思想内容往往被遮蔽在一种激情的表达形式中，从而使得整个宗教批判活动显得优美、机敏、活泼，充满了法国式的智慧和灵感色彩，然而同时也明显地表现出法国式的浮躁和夸张风格。理性的批判活动在近代法国往往披着一件华丽典雅的时髦外套，哲学思想通常是以优美的文学语言来加以表述的，正如同理性的批判活动在近代德国往往披着一件艰深晦涩的褴褛衣衫，哲学思想通常是以枯燥的神秘主义语言来表述一样。如果说德国式的艰深晦涩导致了思维的深刻性，导致了深邃玄奥的思辨唯心主义，那么法国式的华美典雅则造成了思维的浅薄性，造成了慷慨激昂的形而上学唯物主义。这种浅薄的形而上学唯物主义把满腔怒火都倾泻到基督教的外在形式上，但是它却并没有也不可能真正地危及到基督教的内在的思想内容。因此，18世纪的法国无神论并没有成为基督教的最后殉难地，而是成为从自然神论向道德神学转化的一个过渡形态，成为两种神学体系之间的一个

否定的和自我否定的中介或必要环节[50]。由于启蒙思想家和无神论者们的激烈而辛辣的批判，上帝赖以立足的超自然的奇迹基础被摧毁了，然而他却在人的道德本性和情感世界中找到新的栖身之所。上帝从外在的必然性的世界主宰转变为内在的自由的人性根据，从与人对立的威严无比的异己力量变成了每个人的道德良心的终极目标和情感生活的最后依凭。

上帝的这个由外向内、由神向人的转化过程，最初是由启蒙运动阵营中的一匹“特洛伊木马”——让·雅克·卢梭推动的，并在康德的道德神学中得到了充分的论证；而19世纪风靡欧洲的浪漫主义运动——它的思想先驱也是卢梭——对于基督教信仰基础的内在化转变过程也起到了重要的推波助澜作用。

四、道德神学与浪漫主义

近代科学理性对于传统基督教信仰的最沉重的打击在于，它摧毁了后者赖以建立的神迹基础，使得基督教教义和信条中的所有违背理性精神的东西都遭到了普遍的怀疑。如果说16世纪的宗教改革运动是根据《圣经》的神圣性来重新解释基督教的教义和教仪，那么18世纪启蒙运动则根据理性原则对《圣经》本身的神圣性进行了怀疑和批判。但是拆除了基督教的神迹基础并不意味着消除了基督教本身，因为这个具有顽强生命力和悠久历史传统的宗教完全可以将自己的根须重新置于人性的基础之中，这种人性的基础就是人的道德本性和情感需要。因此，经历了启蒙运动之浩劫的基督教信仰在日益强大的科学理性面前采取了回避退让和忍辱负重的姿态，它把自然界留给了科学理性，而把人的道德世界和情感世界当作自己的最后避难所。

在传统基督教神学中就已经包含着上帝是人的道德行为的最终依据的思想，奥古斯丁的恩典说表面上似乎具有一种“道德废弃论”的倾向，但是这种理论的实质却是把道德的保证由外在的律法转变为内在的善良意志或动机，并且把上帝的恩典作为这种善良意志的最后依据。中世纪基督教道德状况的堕落与腐化恰恰是由于基督徒们将这种内在的善良意志转变为外在的形式化赎罪手段，从而导致了普遍的道德伪善。马丁·路德和加尔文等宗教改革家试图重建奥古斯丁的恩典说道德观，但是他们仍然把神恩作为人是否能够具有善良意志的关键，即仍然是从神恩的决定论来说明人的道德行为，而不是从人的道德本性来说明神存在的必要性。然而到了18世纪，被科学理性驱逐出自然体系的上帝不得不乞灵于人的道德世界，将“善”的领域作为自己的流放地。这个在自然领域中饱受凌辱和磨难的上帝，在道德领域中也不得不收敛起他那骄横暴戾的气焰，降贵纡尊地充当了一个谦卑的道德领忏人。

当义愤填膺的启蒙思想家们对上帝发起了猛烈的攻击时，沉静而忧郁的卢梭（图59）却挺身而出，站在道德良心的立场上为这位体无完肤的上帝进行了辩护。卢梭虽然也属于启蒙思想家之列，也对专制制度的暴虐和天主教会的伪善进行了无情的批判，但是他在关于宗教基本问题的态度上却与当时几乎所有的启蒙思想家都大相径庭。这种宗教态度上的差异以及在一些其他问题上的分歧使卢梭最终与伏尔泰、狄德罗、霍尔巴赫等启蒙思想家们分道扬镳，并且一直到死都与他们处于紧张而尖锐的对立之中。



图59 18世纪法国启蒙运动的思想怪杰卢梭

卢梭在其坎坷一生中虽然因环境所迫而屡屡改变教派归属，但是在对待宗教问题的基本态度上却是始终如一的，这些基本态度就是：承认上帝的存在是无庸置疑的，信仰的根源是内心的虔诚，宗教生活的基础是道德和情感，不同的宗教信仰和教派之间应该彼此宽容，等等。卢梭倡导一种自然宗教，这种宗教既不同于自然神论和无神论，也不同于传统的基督教信仰，它是建立在个人的道德良知和自由心情之上的。卢梭既反对用天主教的天启、也反对用自然神论的理性来达到对上帝的认识，而强调以真挚的情感和向善之心来实现与上帝的沟通。这种贬抑科学理性、崇尚道德情感的宗教思想，与当时法国知识精英中盛行的以理性精神为基础的自然神论和无神论是格格不入的，

它构成了从英法的理性神学向德国的道德神学和浪漫主义神学过渡的重要契机。

1755年葡萄牙的里斯本发生了一场大地震，成千上万的人在地震中丧生。这件事对欧洲人的宗教信仰产生了极大的震动，德国哲学家莱布尼兹关于“我们的世界是一切可能世界中最好的世界”的信念以及英国诗人蒲伯在《人论》中所宣称的箴言：“凡事皆属正义”，遭到了普遍的怀疑。伏尔泰就此发表了一首关于自然法则的诗篇，对上帝统辖世界和保卫人类的传统观点进行了猛烈的抨击，并在诗中暗含着对上帝的存在表示怀疑的思想。这首诗大大地激怒了卢梭，成为这两位伟大的思想家正式决裂和反目成仇的导火索。在1756年8月18日针对此事而写给伏尔泰的一封信中，卢梭指责伏尔泰表面上信奉上帝，实际上却信仰魔鬼。他毫不留情地指出：这位养尊处优的大哲学家企图借用这场灾难来扼杀人类的希望，“此种论调的荒谬尤其令人作呕”。伏尔泰把一切事物都说成是邪恶的，并且斥责宗教观念，这种做法犹如在伤口上洒盐，只能使人痛上加痛。卢梭认为，关于上帝的观念和宗教信仰是不能从理性的推理或形而上学的思辨中得出的，它植根于人的最内在的情感体验中。面对着伏尔泰所煽动起来的怀疑主义氛围，卢梭坚定不移地表达了自己对上帝存在和灵魂不灭的信念：“形而上学的种种诡谲，片刻也无法诱使我怀疑自己灵魂的永存和精神的上帝；我感受它、坚信它，我向往它、期待它，并且只要一息尚存，就要捍卫它。”[51]

宗教生活的根基在于道德良心和内在情感，而不在于知识理性，这是卢梭关于宗教的最基本的思想。这种宗教思想在卢梭的《爱弥儿》第四卷“信仰自白——一个萨瓦省的牧师述”（该文也是卢梭本人的“信仰宣言”）中明确地得以阐发。卢梭力图说明，信仰是完全奠立于个人真实的内心体验之上的，神学无非就是道德神学，“一颗正直的心，就是上帝的真正殿堂。”任何宗教教义和信念，都建立在人的道德良知之

上；人与上帝的交往不是在外在性的宗教仪式中，甚至也不是在对《圣经》文字的理解中，而是在个人内心深处的情感体验中。“一个人应去寻求上帝法度的地方，不是几页零散的纸张，而是人的心，在人心里，上帝的手屈尊写道：‘人啊，不论你是什么人，都请你进入你自身之中，学会求教于你的良心和你的自然本能，这样你将会公正、善良而具有美德，你将在你的主人面前低首，并在永恒的福祉里分享他的天国。’”[52]

与艾克哈特等神秘主义者一样，卢梭始终坚信宗教生活是一种内在的道德生活。一个有着真正的宗教信仰的人，应该因上帝爱善而诚心向善，因相信上帝的公正而毫无怨言地忍受痛苦。他在坎坷的命运中应该始终以欢乐的心情面对上帝，用真实的情感而不是理性的论证来领悟上帝的存在，通过对上帝所创造的秩序和自然法则的热爱来达到对上帝的体认。卢梭反对中世纪经院哲学论证上帝存在时所使用的那套烦琐的形式逻辑，在他关于上帝存在的说明中具有明显的泛神论色彩。在《爱弥儿》中，卢梭强调，上帝就存在于他所创造的万事万物中，就存在于信者的心中。当我们执意要寻找上帝的确定形象时，当我们要追问上帝在什么地方或上帝是由什么东西构成的时候，上帝就避开了我们，但是他同时却在一切生命的和非生命的存在物中向我们显示他那无限的睿智，使我们坚定地相信他的存在。卢梭写道：

> 这个实体是存在着的。“你看见它存在在什么地方？”你这样问我。不仅存在于旋转的天上，而且还存在在照射我们的太阳中；不仅在我自己的身上存在，而且在那只吃草的羊的身上，在那只飞翔的鸟儿的身上，在那块掉落的石头上，在风刮走的那片树叶上，都存在着。[53]

与伏尔泰等人的随机应变的自然神论不同，卢梭在宗教信仰问题上始终保持着一种坚定、明朗的态度，他的教派归属虽然游移不定，

但是他从来没有否认过上帝存在和灵魂不死。有一次在一个宴会上，他的朋友圣朗拜尔对上帝的存在表示怀疑，卢梭愤然地威胁要离席而去，他高声叫道："Moi, Monsieur, jecroisenDieu！（我吗，先生，我是信上帝的！）"这信仰在他心中从来没有真正动摇过。上帝对于卢梭来说就是灵感的源泉、道德的砥柱，在他的长期的离群索居的孤独生活中，上帝就像一个忠实的伴侣一样须臾不离地守护在他身边，鼓舞起他在逆境中孤军奋战的顽强意志和不泯希望。他在给一位贵妇人所写的信中说道：

啊，夫人！有时候我独处书斋，双手紧扣住眼睛，或是在夜色昏暗当中，我认为并没有上帝。但是望一望那边：太阳在升起，冲开笼罩大地的薄雾，显露出大自然的绚烂惊人的景色，这一霎时也从我的灵魂中驱散全部疑云。我重新找到我的信念、我的上帝，和我对他的信仰。我赞美他、崇拜他，我在他面前匍匐低头。[54]

在卢梭看来，上帝是智慧、仁慈和美的化身，上帝的善良就体现在对秩序的爱中，他正是通过秩序来维持一切存在的。我们关于上帝的一切知识都是通过"良知的直觉"从自然这本大书中获得的，从这本宏伟的著作中我们学会了怎样崇奉它的作者。这种知识的获得既不需要矫揉造作的理性，也不需要超自然的天启。卢梭的这种自然宗教无疑是受了泛神论的影响，但是与泛神论把知识、理解当作信仰的基础的做法不同，卢梭始终把情感、良心当作信仰的首要条件，把宗教看作是属于心情的事情。这种强调道德良知和真实情感的宗教观点对于西方近现代神学思想产生了极其深远的影响，后来康德在神学领域中所进行的"哥白尼式的革命"（即颠倒信仰与道德的传统关系，把道德确立为信仰的基础，从以神学来说明道德转向了以道德来说明神学，从以神来说明人转向了以人来说明神），以及施莱尔马赫把个人的心情、体验和感受确立为宗教

信仰的基础，从而实现了宗教观从形而上学向心灵哲学的转化，这些变革活动都是在卢梭宗教思想的启发下进行的。

如果说卢梭在他的自然宗教中首先将宗教信仰的基础从外在的神迹启示转向了内在的道德情感，那么自认为是卢梭的忠实信徒的康德则以德国人特有的严谨的思辨论证了宗教神学的道德前提，从而建立起一套精美的道德神学体系。在《纯粹理性批判》中，康德通过对自在之物与现象的划分，将自在之物或本体界驱逐出了认识的领域，使自然科学可以专注于经验世界而不受宗教神学的干扰，从而完成了自然神论的历史使命——将上帝（以及灵魂不死、意志自由等宗教主题）从自然界中彻底消除掉。然而，这种现象与本体的二元论划分并没有把康德引向无神论，而是使他像卢梭一样将上帝存在的基础由外在的必然性世界转向了内在的自由世界，由自然领域转向了道德领域。在《纯粹理性批判》中，上帝作为本体仅仅只是一个抽象的理念，一副毫无内容的空皮囊，这个垂死挣扎的上帝被无情地抛弃到自然界的彼岸，如同荒冢中的磷火一般忽闪忽灭。然而康德把上帝从自然领域中驱逐出去的真正用意并不在于彻底剥夺上帝的权威，而是为了把这种权威在更加牢靠的基础上重新建立起来——他在自然领域中一棍子把上帝打死，只是为了让上帝在精神领域中复活。《纯粹理性批判》的最终宗旨并非摒除信仰，而是限制认识。用康德自己的话来说：“必须否定认识，以便为信仰留下地盘。”因此，当康德在第一批判中完成了对认识范围的限制之后，他立即开始在第二批判（《实践理性批判》）中重建信仰的基础，这个崭新的基础就是实践理性（即道德）。

在《纯粹理性批判》中，康德从理论理性（认识）方面对以往各种关于上帝存在的证明进行了反驳；但是在《实践理性批判》中，康德又从实践理性（道德）方面说明了上帝存在的必要性。康德把上帝的存在当作实践理性的一个基本要求，宗教信仰是“对道德律之承诺的信任”，这种承诺就是实践理性对“至善”的追求。在现实世界中，道德与

幸福处于彼此脱离的状态，二者的统一即“至善”——它是理性在实践方面的全部对象和最终目的——只有在彼岸世界中才可能达到，因此必须设置灵魂不死、意志自由和上帝存在作为“至善的可能性的必然条件”。关于上帝存在的道德根据，康德论证道：

> 只有在我们假设一个无上的自然原因具有与道德意向相契应的原因性的范围以内，然后世界上才会有至善存在。但是一个能够依照法则表象而行事的存在者就是一个灵物（Intelligenz）（有理性的存在者），而且这样一个存在者依这种法则表象而有的原因性就是他的意志。因此，自然的无上原因，就其必须作为至善的先设条件而言，乃是凭着理智和意志而为自然之原因（因而也为其创造者），即神明的一个存在者。因此，我们一悬设了最高派生的善（极善世界）的可能性，同时也就悬设了一个最高原始的善（即神的存在）的现实性……因为这个至善是只有在神的存在的条件下才能实现，所以它就把有关这种存在的假设与义务不可分地结合起来，那就是说，假设神的存在，在道德上乃是必要的。[55]

这样一来，上帝就在人的精神世界中复活了，成为人类道德理想（至善）的最终保证。一个人可以在科学认识领域中对上帝漠不关心，但是在道德实践活动中他却不得不面对着上帝——上帝成为道德良心自我观照的一面明亮的镜鉴。这上帝不是从外面强加于他的，而是他的道德本性的自觉要求。从而就使上帝从一种外在强制性的束缚、惩罚力量变成了一种内在自觉性的鞭策、激励力量，实际上已经将上帝等同于人的向善本性或道德良知。

从使宗教生活发生人性化和内在化转变的角度而言，康德堪称为18世纪的马丁·路德。马丁·路德使人与上帝在信仰中合二为一，康德则使人与上帝在道德中合二为一。但是当我们把康德与马丁·路德相提并论时，切不可忘记康德的直接先驱是卢梭。

如果说康德使人与上帝在理性（实践理性）的道德生活中达到了统一，那么浪漫主义则使人与上帝在神秘的情感生活中达到了统一，而这股风靡欧洲的思想狂飙同样源于卢梭。浪漫主义作为一种普遍性的时代思潮，并不仅限于文学的领域（尽管它主要表现在文学领域中），而是深深地渗透于社会生活的各方面。“浪漫主义”（Romanticism）这个概念的外延极其宽泛，它实际上包含了一切对现实状况怀有仇恨的心理倾向和思想行为。浪漫主义的一个最本质的特征就是**现实恨**，而在18、19世纪这种现实恨首先就表现为**理性恨**。因此浪漫主义在价值取向上或憧憬未来，或眷恋往昔，唯独对现实社会充满了怨恨和愤懑；在表现形式上则以天真质朴的自然情感与日趋僵化和暴虐的启蒙理性相抗衡。18世纪末叶的社会大动荡（法国大革命）极大地激发了人们的恋旧心理，雅各宾派的恐怖政策和拿破仑的强权政治迫使陷入失意和绝望状态中的人们在情感上纷纷转向虔诚的天主教信仰，并且将朦胧追忆中的中世纪生活景象夸大为一种具有田园诗般恬美情调的理想境界。夏多勃里安、斯太尔夫人等法国贵族流亡者和施莱格尔兄弟等德国浪漫派更是给逐渐远遁的中世纪生活增添了几分令人神往的美感，并且将这种理想化了的中世纪梦幻与南美洲原始粗犷的蛮荒莽林、德意志神秘莫测的古堡幽灵和传说中罗曼谛克的骑士遗风结合在一起，引发了人们无限的好奇心。这种由于政治上的失意而引发的恋旧情绪，再加上从卢梭那里沿袭下来的对纯净的大自然和真挚情感——它们恰恰构成了对污浊的社会现实和矫揉造作的古典主义的强烈反照——的赞美之情，以及一些思想超前者对科学理性的冷漠和资本主义经济发展的弊端的敏锐感受和乌托邦式的（或“后现代”式的）批判，这一切滞后的和超前的反现实冲动和反理性倾向共同凝聚成了一股时代性的思想巨澜，这就是浪漫主义。因此，在18、19世纪的浪漫主义运动中，既有“反动的”或保守的方面，也有“革命的”或激进的方面；既有夏多勃里

安、施莱格尔兄弟这样忧郁多情的文化思乡者，也有拜伦、雨果这样桀骜不驯的传统反叛者。然而无论是保守的恋旧者，还是激进的超越者，双方所针对的目标都是同一个现实；它们的理想祈度尽管互不相同甚至背道而驰，但是它们所攻击的对象却是同样的，而且它们在形式上都具有明显的情绪化色彩。因此，这场风靡欧洲的时代思潮可以形象地称之为一场反现实的情感运动。

任何一场剧烈的社会革命，在爆发之初往往都会以不可抗拒的情绪感染力使绝大多数人暂时地丧失理智，陷入疯狂般的热情漩涡中。然而当它在人们心中所点燃的激情的火焰燃烧殆尽之后，人们就会迅速地堕入一种百无聊赖的厌倦感中。在1800年，从大革命时期的狂热情绪中冷却下来的法国人就处于这种精神状态。在政治热情骤减的情况下，宗教热情往往就会趁虚而入，使得对超现实世界的信仰成为经历了现实的磨难、遭受了现实的嘲弄从而对现实世界本身失去了信心的人们的唯一可靠的精神依托。夏多勃里安在他的《回忆录》中抒发了这种彻心透骨的厌倦情绪，他写道："我除了宗教什么也不相信。要是我是一个牧羊人或是国君，我拿着牧羊棍或节杖会怎么办呢？我会对荣誉和天才、工作和休息、幸运或不幸同样感到厌倦。一切都使我厌烦。我整天痛苦地拖着疲乏的身子，打着呵欠把一生度过。"[56]这种由于政治理想的挫折而导致的对整个现实生活的厌倦心理，如同17世纪以来的一切时髦风气一样，从文雅的法兰西迅速地蔓延到整个欧洲，使得一切对现实状况不满的有教养的人们在思想上结成了一个庞大而松散的同盟。尤其是在政治、经济水平落后的德国，这种深切的现实恨更是找到了最合适的土壤，引起了具有深邃思想和忧郁气质的哲学家与诗人们的普遍响应。近代的德国人虽然在社会生活的各方面都不自由，但是却在精神中享有自由（这一点要归功于马丁·路德通过宗教改革而给德国人带来的思想解放和精神自由）；尽管他们在实践领域里是一些怯懦的侏儒，但是在思想领域中却是顶天立地的巨人。这种片面的精神

自由使得德国成为近代唯心主义的滋生地和茁壮成长的沃土，而且使一切现实问题都不可避免地沾染上一股形而上学的晦涩气息和唯灵主义的理想色彩。因此，当法国人的带着忧郁的厌倦情绪的浪漫主义一传入德国，它就立即被深刻的德国人改造成为一种深沉的宗教理想，从而产生了德国式的基督教浪漫主义。这种德国式的浪漫主义的基本特点就是把对现实社会的深切仇恨与对中世纪梦幻的痴迷眷恋交织在一起，将法国人的忧悒而漫不经心的孤独情绪、粗犷而炽烈的原始情感（这种情感典型地表现在夏多勃里安的小说《阿达拉》中）转变为对"中世纪月光朦胧的魔夜"的神秘领悟，转变为一种灵魂出窍的沉思、一种静穆得令人毛骨悚然的幽冥意境和一种崇高得令人热泪盈眶的宗教虔诚。海涅对德国浪漫派的实质一语道破：

可是德国的浪漫派究竟是什么东西呢？

它不是别的，就是中世纪文艺的复活，这种文艺表现在中世纪的短歌、绘画和建筑物里，表现在艺术和生活之中。这种文艺来自基督教，它是一朵从基督的鲜血里萌生出来的苦难之花。[57]

尽管浪漫主义在不同国家和不同时期里采取了殊异的表现形式[58]，但是它的最初的根芽却是深深地埋藏在对法兰西现实（以及一切现实）的刻骨仇恨中，埋藏在对古典主义和启蒙理性的刻骨仇恨中。由于这种铭心刻骨的仇恨，浪漫主义在价值取向上不是指向"中世纪月光朦胧的魔夜"，就是指向与世隔绝、旖旎迷人的幽静湖畔，或者指向充满神奇怪诞色彩的异国他乡和子虚乌有的梦幻境界；在表现形式上则必定崇尚真挚炽烈的情感、一尘不染的自然情调和神秘诡异的奇思狂想。而所有这一切都恰恰构成了基督教信仰复苏的温床。

然而在浪漫主义温床中复苏的基督教信仰不再像以往那样奠基于抽象玄奥的神学和繁缛琐碎的仪文，而是置根于人的神秘直观和真实

情感中。在把真切的情感体验确立为宗教信仰的基础这一点上，德国浪漫主义神学的思想巨擘施莱尔马赫具有不可磨灭的重要功绩。这位浪漫主义阵营中最富于哲学思考的思想家，在他的《论宗教：对有教养的蔑视宗教者的讲话》一书中把宗教信仰建立在一种与旧形而上学的知识论和康德神学的道德论全然不同的基础之上，这个新基础就是心灵对无限者的直接感受。在他看来，以往关于上帝存在和性质的各种争论仅仅只涉及到宗教教义，而没有深入到宗教本身。施莱尔马赫认为人的精神生活由三个基本要素构成，即知觉、行动和感受。知觉导致认识，行动导致道德活动，感受则是宗教的独特根据。他反复强调，宗教的本质只有在真切的神秘感受中才能领悟，与知识学无关。知识的量并不能增加虔诚的质，信仰的意义也不在于指导人们的道德行为，“虔诚不可能是对一大堆形而上学的和伦理学的残渣碎屑的本能渴求”。宗教既不属于理论理性的范围，也不属于实践理性的范围，它的独特功能只是感受和直观。宗教生活的实质并非去进行那些冷冰冰的逻辑证明或做出种种形式化的善功，而是在对上帝的直观中实现灵魂的虔敬和升华，从而使“整个灵魂都消融在对无限者与永恒者的直接感受之中”。施莱尔马赫进一步把“虔敬之自我同一的本质”定义为人对上帝的“绝对依赖的意识”，这种意识只能产生于个人的真实感受，而非产生于神学知识和道德规范。针对谨守教义教规、奉《圣经》文字为宗教圭臬的新教经院哲学和教条主义，施莱尔马赫像马丁·路德一样再次把个人的心情、体验和感受确立为宗教信仰的基础。在他看来，宗教是属于心情的事情，真实的心情和体验一旦凝固为圣书和圣事的“纯粹的陵墓”，宗教就丧失了自由灵感，不再是活生生的主观感受，而成为历史中的客观而僵化的纪念碑。宗教的全部内容都活生生地流溢于个人的内在而神秘的直观感受和自由心情之中：

一个有宗教气质的人必然是一个沉思的人，他的感觉必然不断地在思索着自身。由于他整个的身心充满了最深奥最深沉的思想，他同时也放弃了一切外部的事物，不论是有形的东西还是理智上的东西……因此十分自然的是，从古迄今，一切真正具有宗教性的人物都有一种神秘的气质，而且，一切富有想象力的性质……至少都有某些激发虔敬之情的东西。[59]

从这一段文字中，我们可以看到在浪漫主义的激越奔放的想象力、神秘幽邃的冥思遐想与宗教的虔诚信仰之间有着多么密切的内在联系。一个真正的德国浪漫主义者，几乎就是一个虔敬的基督徒的同义词。勃兰兑斯在谈到德国浪漫派对那些具有卓越灵性和高尚情操的妇女们的精神感召过程时写道："他们对待众神赐与他们的伟大妇女，就像对待他们作为遗产加以继承的伟大观念一样，他们剥夺了她们身上伟大的胸襟宽阔的社会政治品质，让她们先变成浪漫派和文人，然后顿悟前非，变成了天主教徒。"[60]

如果说18世纪法国启蒙思想家用知识理性在自然领域中杀死了上帝、而康德又为死去的上帝在人类道德领域中的复活提供了理论上的假设，那么施莱尔马赫则使这个上帝在个人的情感领域中获得了新生，成为自由心情的一个活生生的直观对象。从此以后，宗教真正成为个人的事情，成为自由心灵的真实感受。宗教信仰被归结于心理学，这种建立在切身体验和直观感受之上的主观主义宗教观成为基督教现代神学的重要基础。这种宗教观点认为，每个具有虔诚信仰的人只须对自己的活生生的心情负责，而无须服从种种外在性的权威和内在性的刻板律令。对上帝的神秘体验和绝对依赖感成为宗教的唯一可靠的根基，心灵成为人与上帝交往的唯一场所。宗教不再关注形而上学和道德实践，上帝直接把充满爱情的目光投向人们内心的希望与失望、欢欣与郁悒、安恬与恐惧。利文斯顿指出：自从施莱尔马赫把个人的内在体验确立为整个神学的出发点以后，"神学就不再感到必须在

科学法庭或者在康德的实践理性法庭之上为自己辩护了。现在神学有了一种新的感觉，它可以在体验之中进行自我证明。……正是由于浪漫主义者们重新发现了上帝在自然界和历史中的内在性，才使得人们有可能再次对上帝产生一种更为深刻的切身体验。上帝不再被排斥在世界之外，遥远而不可企及，而是被体验为就呈现在日常生活的最为普通而平凡的事情中。”[61]这个直接呈现于个人的切身体验和日常生活中的上帝，就是现代意义上的上帝。

当基督教信仰的这个现代性的内在基础被确立之后，它就真正地由一种外在强制性的思想枷锁变成了纯粹个人性的精神自由。从此之后，被道德神学和浪漫主义神学所复活了的上帝不再干预世俗事务，他只关怀人的灵魂归属。基督教在演完了它的漫长的历史悲喜剧之后重新回到了它的最初原则，使得信仰再度成为一种内在的精神生活。

当基督教在近代西欧社会中遭受了铩羽暴鳞的苦难洗礼之后，一批具有奉献精神的基督徒又开始效法他们的古代先驱的榜样，远离欧洲纷乱而繁盛的文明社会，走向偏僻的异国他乡去传播基督教福音。这个和平主义的传教过程最初确实体现了虔诚的基督教传教士们的善良愿望和崇高美德，由于他们的不懈努力，基督教在美洲、非洲、大洋洲等尚未步入文明化历程的蛮荒土地上结出了丰硕的果实。但是在亚洲这块具有悠久文明传统的土地上，基督教却遭到当地各种古老宗教的顽强抵御，彼此之间在价值观念上形成了巨大的反差和尖锐的冲突。倘若不是借助于西方列强的坚船利炮来强制推行上帝的福音，基督教信仰很可能将不复闻于中国、印度、阿拉伯等国家和地区[62]。这种与西方列强的殖民化过程交织在一起的宗教传播过程，给亚洲各国人民带来了数不清的酸甜苦辣，导致了极其复杂的历史后果。

今天的西方世界，是一个理想冲突和信仰混杂的时代。各种古老的和新兴的价值体系——异教的和基督教的、有神论的和无神论的、理性的和非理性的、本土的和外来的——复杂地纠结在一起，共同交

织成一幅色彩斑斓的奇异景象。基督教信仰（包括天主教和新教各种支派）虽然仍在很大程度上笼罩着人们的精神世界，但是这种信仰不仅早已个人化，而且也日益形式化，成为世俗生活的一种无关宏旨的调味品。基督教信仰在当今西方人那里，与其说是主要出自于一种真诚的信念，毋宁说是主要出自于一种文化习惯或心理惯性。绝大多数西方人已经不再相信死而复活、末日审判、地狱天堂等传统教义，不再相信种种超自然的神迹启示，但是他们却认为一个合乎理性的上帝的存在在道德上和情感上是必要的，这个上帝是我们所生活的世界中的真善美的最终保证。上帝的意义已不在于彼岸，而在于此世；他不再是我们的亡灵接引者，而是我们的道德监护人和情感抚慰者，或者说上帝就是人类的良心本身。如果人们愿意相信这个世界将会成为一个井然有序的世界，相信人类的道德状况终究会向着善良的方向改进，相信人类的友爱一定会战胜一切仇恨，质言之，如果他们心中洋溢着善意、爱心和希望，那么他们就不妨为这些美好的目标设定一个可靠的守护者。这个守护者本身是什么样的，这并不重要；重要的是，自从有了这位神圣而威严的守护者以后，那些试图践踏人类良知和美德苗圃的蟊贼们在从事邪恶的勾当时，就再也不敢肆无忌惮和趾高气扬了。

注释

[1] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第四卷，台湾学生书局1984年版，第193页。

[2] 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第816页。

[3] 参见《世界史资料丛刊·十七、十八世纪的欧洲大陆诸国》，商务印书馆1986年版，第6页。

[4] 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第43页。

[5] 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫：《世界文明史》第二卷，商务印书馆1987年版，第214页。

[6] 汤因比：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社1990年版，第276页。

[7] 洛克：《论宗教宽容》，商务印书馆1982年版，第1、11、12、47-49页。

[8] 培尔：《辞典》，转引自汤因比：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社1990年版，第231、232、283-284页。

[9] 莫里斯·布罗尔：《荷兰史》，商务印书馆1974年版，第106页。

[10] 索齐尼主义是16世纪产生于意大利的一个新教派别，它反对上帝的三位一体论，认为耶稣不过是一个伟大的凡人而非神。这种思想对17世纪英国的一位论者产生了重要的影响，索齐尼主义者在当时欧洲的许多国家里都遭到了宗教和世俗当局的迫害。

[11] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第五卷，台湾学生书局1983年版，第311-312页。

[12] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年版，第554页。））自然神论并未否定上帝的存在，而是把上帝限制在经验世界之外，把上帝置于“第一因”或太上皇的位置。其次，自然神论者坚持认为上帝是按照一种理性原则来创造世界的，因此，“自然的”东西就是“合乎理性的”东西，就是符合上帝“本性”的东西（（在英语中“自然”与“本性”是同一个词（nature）。

[13] 在英语中“自然”与“本性”是同一个词（nature）。

[14] 培根：《新工具》，商务印书馆1984年版，第2、44页。

[15] 笛卡尔：《方法谈》，参见《十六－十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1975年版，第144页。

[16] 笛卡尔：《形而上学的沉思》，参见《十六－十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1975年版，第157、159页。

[17] 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第五卷，台湾学生书局1983年版，第307-308页。

[18] 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第111页。

[19] 参见詹姆斯·C.利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，四川人民出版社1992年版，第23页。

[20] 洛克：《人类理解论》下册，商务印书馆1959年版，第686页。

[21] 洛克：《人类理解论》下册，商务印书馆1959年版，第691-692、694-695、698页。

[22] 约翰·托兰德：《基督教并不神秘》，商务印书馆1982年版，第80页。

[23] 转引自詹姆斯·C.利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，四川人民出版社1992年版，第43-44页。

[24] 物质能否思维的问题过去一直是困扰着唯物主义哲学家的一个重要问题，由于无法有效地说明物质何以能够思维，17世纪的唯物主义哲学家往往陷入二元论或身心平行论，即把思维看作是完全外在于物质的属性，看作是精神的专利品。

[25] 参见C·阿尔塔莫诺夫：《伏尔泰传》，商务印书馆1987年版，第49页。

[26] 参见《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第88页。

[27] 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，山东大学出版社1988年版，第26页。

[28] 参见《十六——十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1975年版，第252页。

[29] 陈修斋、杨祖陶：《欧洲哲学史稿》，湖北人民出版社1987年版，第304页。

[30] 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，山东大学出版社1988年版，第83页。

[31] 参见《十六——十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1975年版，第260-270页。

[32] 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1963年版，第14页。

[33] 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1963年版，第101页。

[34] 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1963年版，第195-198页。

[35] 参见《十六——十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1975年版，第307页。

[36] 丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第102页。

[37] 丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第107页。

[38] 据伏尔泰在《路易十四时代》中所言，在路易十三登位时，法国连一艘大船也没有，巴黎的居民不足40万，城内宏伟壮丽的建筑不到四座，没有一条像样的通衢大道；贵族阶级都蛰居在乡下的城堡中，与世隔绝；国库空空如也，政府在国外毫无信誉。只是从红衣主教黎世留（1624—1642年出任法国首相）执掌大权的后期和路易十四当政以后，法兰西的经济、政治和文化力量才开始迅速地崛起。

[39] 伏尔泰：《路易十四时代》，商务印书馆1982年版，第7页。

[40] 罗狄克是高乃依的悲剧《熙德》中的贵族青年，他为了维护父亲的尊严而杀死了自己的恋人施曼娜的父亲，以致与施曼娜反目成仇。最后由君主出面，巧作安排，终使这一对情人成为眷属。

[41] 参见勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第一分册《流亡文学》，人民文学出版社1980年版，第2-3页。

[42] 如果说在16世纪的英国，新教势力成为亨利八世加强王权的坚强后盾；那么在17世纪的法国，新教势力则成为路易十四加强王权的极大障碍。

[43] 参见《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第672页。

[44] 霍尔巴赫：《袖珍神学》，商务印书馆1972年版，第76页。

[45] 参见《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第556-557页。

[46] 梅叶：《遗书》，转引自《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第676页。

[47] 霍尔巴赫：《自然的体系》下卷，商务印书馆1964年版，第16页。

[48] 《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988年版，第160页。

[49] 《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988年版，第165页。

[50] 关于西方近代神学思想发展的情况，请参阅拙著：《黑格尔的宗教哲学》第一章第二、三节，武汉大学出版社1996年版。

[51] 参见卡西尔：《卢梭·康德·歌德》，三联书店1992年版，第45页。

[52] 《卢梭通信全集》第3卷，第490封，转引自利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，四川人民出版社1992年版，第89页。

[53] 卢梭：《爱弥儿》下卷，商务印书馆1978年版，第391-392页。

[54] 转引自罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第233页。

[55] 康德：《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第128-129页。

[56] 转引自勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第一分册：《流亡文学》，人民文学出版社1980年版，第13页。

[57] 亨利希·海涅：《论浪漫派》，人民文学出版社1979年版，第5页。

[58] 关于浪漫主义的几种类型，我已在最近即将出版的一本关于卢梭的书中进行了系统的论述，在此不再赘述。

[59] 施莱尔马赫：《论宗教：对有教养的蔑视宗教者的讲话》，转引自詹姆斯·C.利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，四川人民出版社1992年版，第201页。

[60] 勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第二分册：《德国的浪漫派》，人民文学出版社1981年版，第92页。

[61] 詹姆斯·C.利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，四川人民出版社1992年版，第220页。

[62] 以中国为例，基督教曾有过三次较大规模的东渐过程，然而唐代传入的异端教派聂斯脱利教（中国称为“景教”）和元代传入的天主教（蒙古语称为“也里可温教”）都因为与中国儒家伦理相悖逆而最终无声无阒地自行消匿，明清之际传入中国的基督教（最初主要由天主教的耶稣会和多米尼克会的修士传入）也曾在康熙、雍正时代遭受到极大的磨难，只是到了鸦片战争之后才开始大张旗鼓地流传于中国。关于这个问题，请参阅拙文：《论儒家伦理对三大外来宗教的同化与拒斥》，载《中州学刊》1997年第1期。

后记

四年前，我完成了《神旨的感召——西方文化的传统与演进》一书，当时正值学术著作出版难的“萧条”时期，费了好大的劲总算把书出版了，却由于担心销路问题，只印了二千册。没想到此书出版以后，不到半年的时间便销售一空，我自己留存的一部分书也在这几年讲授“西方文化概论”的课程时被学生们当作教学参考书买去。一些外地的朋友纷纷来信索购此书，学生们也希望此书能够重印。鉴于此，我在去年时就曾考虑过重印此书的问题，但是经过这几年的学习积累，我对于西方文化尤其是西方宗教有了一些更新和更深的认识，因此，简单地重印四年前所写的书，心里总有点不踏实的感觉。但是倘若要进行修改，显然又不是只言片语的事情，而是一项繁复的系统工程。正当我左右为难时，武汉大学法文系的张泽乾教授邀我参加他主编的这套“世界文化丛书”，并希望我能承担《西方宗教文化》一书的写作。于是我就决定借此机会，以西方宗教为主线重新对西方文化进行一番梳理。由于对许多有关资料都比较熟悉，因此这本书写起来颇为得心应手，经过近一年时间的努力，就完成了这本呈现于读者面前的《西方宗教文化》。

这本书与《神旨的感召》相比，“自由的狂想”色彩较少一点，而冷静的辨析成分则更多一些。我个人觉得，就“灵气”和文采而言，本书可能稍逊于《神旨的感召》；但是就学理的严谨而言，本书则显然胜过后者。这种差别恰恰也反映了我本人的精神发展历程——《神旨的感召》有一半以上的内容是1987年我在厦门大学进修时，面对着波

涛翻滚的大海一气呵成的。当时我才三十出头，心高气傲，狂放不羁，所写的文章字里行间奔涌着一股如火如荼的激情。时至今日，已逾不惑之年的我在激情方面自然收敛了许多；而作为补偿，在思维的深度方面则有所进展。如果说在《神旨的感召》中读者看到了一个浪漫主义的作者，那么我希望在这本书中他们看到的将是一个理性主义的作者，尽管我本人在情感上更倾向于前者。

在探讨了西方宗教文化这样一个宏观性的理论问题之后，当我返观现实生活时，不由为时下社会风气的颓败而叹息。人倘若丧失了神性和神圣感，将会变成一个比最凶残的野兽更可怕的东西。尤其是因为人具有理性这种特殊的禀赋，他一旦邪恶起来，连魔鬼也会望而生畏。我们现在所看到的种种丑恶现象，都是由于人们在迷失了神性祈度和道德良知之后滥用理性的结果。卢梭曾认为，文明社会的邪恶是野蛮人所难以想象的。野蛮人虽然面对疾病束手无策，但是他决不会制造假药来戕害生命；野蛮人的生活条件尽管简陋不堪，但是他决不会因为一己私利而尔虞我诈；野蛮人固然缺乏高雅的精神享乐，但是他决不会剽窃他人的成果以提高自己的声望。同样地，在文明社会中，那些具有较高的精神禀赋的知识精英在德行方面往往并不比品性质朴的平民百姓更加优越。有些道貌岸然的伪君子所干出来的卑劣行径，常常令我想起了中世纪基督教社会中的伪善的修道士，想起了《巴黎圣母院》中那个全身裹在神圣的黑色道袍里的副主教克罗德·孚罗诺。即使是在高贵的精神文化领域中，往往也会滋生出一些寡廉鲜耻的蛀虫。这些蛀虫具有一副极其健全的肠胃，可以把他人辛勤劳动的成果一下子吞进自己的肚子里，然后再缓缓地屙出来。这些大腹便便的文化蛀虫，盘踞在神圣的人类精神殿堂之上，颐指气使，沽名钓誉，一时间竟也颇为得意。然而，这表面上的荣耀并不能遮蔽内在的贫乏，短瞬的辉煌掩盖不住灵魂的苍白，恰如歌德所言：

你是什么，到头来还是什么。

即使你穿上几尺高的靴子，

即使你戴的假发卷起千百层绉波，

你是什么，永远还是什么。[1]

辍笔抚案之际，心中总是有说不尽的感慨。一本脱稿的书就是一个新生的婴儿，我此时此刻的兴奋之情，大概只有用听见自己孩子的第一声啼哭的母亲的狂喜心情才可以比拟。西方宗教文化是一座博大精深的殿宇，如同传说中的米诺斯王宫一般扑朔迷离。要从希腊神话的源头一直追溯到西方近现代宗教文化的发展历程，特别是探寻出西方宗教文化各个发展阶段之间的内在逻辑联系和演化机制，及其对世俗文化的深刻影响，这是一项极其艰巨的理论工作。就此而言，本书只能起到一个抛砖引玉的作用。尽管我认为自己已经尽了最大的努力，但是最终的评判权利还是属于读者的。

作者

1997年6月4日于珞珈山麓

注释

[1] 歌德：《浮士德》，复旦大学出版社1983年版，第93页。